

Казахский национальный педагогический университет им. Абая

УДК 94(574)«1991/2021»

на правах рукописи

**КРУПКО ИГОРЬ ВЛАДИМИРОВИЧ**

**Семиозис нарративов исторической памяти казахстанского общества  
(1991 – 2021 гг.)**

8D01601 – История

Диссертация на соискание степени доктора PhD

Научные консультанты:  
кандидат исторических наук, доцент  
Институт истории и права КазНПУ им.Абая  
Далаева Т.Т.

Зарубежный научный консультант:  
доктор исторических наук, профессор  
Европейский университет в Санкт-Петербурге  
Абашин С.Н.  
(Санкт-Петербург, Российская Федерация)

Республика Казахстан  
Алматы, 2023

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>НОРМАТИВНЫЕ ССЫЛКИ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ.....</b>	<b>3</b>
<b>ОБОЗНАЧЕНИЯ И СОКРАЩЕНИЯ.....</b>	<b>4</b>
<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>5</b>
<b>1 ОБРЕТЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ И СЕМИОЗИС НЕКОТОРЫХ ОБРАЗОВ И НАРРАТИВОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА.....</b>	<b>24</b>
1.1 Семиозис образов и нарративов исторической субъектности: в поисках утраченного просвещения.....	24
1.2 Историко-антропологический контекст постколониальных исследований и деколонизации исторической памяти казахстанского общества.....	37
<b>2 КУЛЬТУРНЫЕ СЮЖЕТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА: ОТ МИФОПОЭТИКИ – К НАУКЕ И ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ.....</b>	<b>61</b>
2.1 Проблемы мифопоэтики: фольклорный нарратив исторической памяти.....	61
2.2 Фольклорные и идентификационные смыслы исторической топонимики Юго-Восточного Казахстана на примере терминов «Жетысу» и «Семиречье».....	78
2.3 Между этносом и этосом: историчность и политика памяти.....	86
2.4 Синтез нарративов в исторической субъектности национальной интеллигенции (материалы интервью Мурата Ауэзова).....	95
<b>3 ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ СЕМИОЗИСА НАРРАТИВОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ.....</b>	<b>107</b>
3.1 Актуализация и обоснование содержания учебного курса «Обретение исторической субъектности в эпоху осознанной взаимозависимости».....	107
3.2 Перспективы изучения проблем преодоления культурной травмы «внеисторичности» кочевой культуры казахов через обретение исторической субъектности в учебном процессе.....	114
3.3 Использование художественных и документальных фильмов как исторических источников по теме семиозиса нарративов исторической памяти на уроках истории Казахстана.....	127
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>137</b>
Список использованных источников.....	145
Приложения.....	163

## НОРМАТИВНЫЕ ССЫЛКИ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Диссертационное исследование проведено в соответствии с требованиями и рекомендациями следующих документов:

Закон Республики Казахстан от 27 июля 2007 года № 319-III «Об образовании» (с изменениями и дополнениями по состоянию на 01.09.2022 г.)

Государственная программа развития образования и науки Республики Казахстан на 2020 - 2025 годы.

Программа Международного Десятилетия сближения культур (2013 – 2022 гг.), разработанного и утвержденного ООН (резолюция 67/104 декабрь 2012) по инициативе Республики Казахстан

**Виктимизация** – процесс формирования в нарративах исторической памяти образов травматического прошлого.

**Глорификация** – процесс формирования в нарративах исторической памяти образов героического прошлого.

**Историческая память** – система социокультурных методов и институтов, сохраняющих, возрождающих, контролирующих и трансформирующих важное социальное знание в информацию о прошлом для передачи новым поколениям.

**Историческая субъектность** – состояние, при котором в иерархической системе мировой культуры и истории социальная группа (род, народ, страна и др.) является активным актором, творцом, субъектом своей исторической экзистенции (существования, восприятия и развития).

**Культурная травма** – последствия того или иного драматического исторического события в прошлом, зафиксированные в исторической памяти общества и травматически влияющие на социальные процессы в настоящем. Преодоление культурной травмы может принимать как болезненные формы, так и конструктивное решение существующих проблем в обретении исторической субъектности и достойного места в мировой истории.

**Нарратив** – форма организации и репрезентации исторической памяти.

**Семиозис** – термин, принятый в семиотике; обозначает процесс интерпретации знака, или процесс порождения значения (применительно к исторической памяти – процесс формирования ее нарративов и смыслов).

## ОБОЗНАЧЕНИЯ И СОКРАЩЕНИЯ

АН КазССР – Академия наук Казахской советской социалистической республики

ЕУСПб – Европейский университет в Санкт-Петербурге

КазНПУ им.Абая – Казахский национальный педагогический университет имени Абая

КазССР – Казахская советская социалистическая республика

НИИ – научно-исследовательский институт

ООН – Организация Объединенных наций

РК – Республика Казахстан

Ф. – фонд

ЦГА КФДЗ РК – Центральный государственный архив кинофотодокументов и звукозаписи Республики Казахстан

ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан

ЦИК – Центральный исполнительный комитет

ЦК КПСС – Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза

ЮНЕСКО – Организация Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры

## **ВВЕДЕНИЕ**

### **Актуальность:**

Когда синхронизируются устремления элит и широких масс, совершается история и производятся исторические нарративы. Исторический факт, событие или артефакт (письменный или материальный источник) – вещи-в-себе, немые свидетельства прошлого в до-нарративном состоянии. Историки или другие субъекты познания на разных нарративных уровнях вступают с этими артефактами и источниками в процесс взаимодействия, реконструкции и интерпретации, в ходе которой происходит их включение в семиозис нарративов исторической памяти. Субъект исторического познания (на академическом, общественном, официальном или фольклорном нарративных уровнях) исследует знак, его означающее и означаемое (ключевую семиотическую триаду), реконструируя его прямое фактологическое содержание (означающее/денотат) и аксиологический смысл для исторической памяти народа или иной социальной группы (означаемое/коннотат). И тогда реконструируемое и реинтерпретируемое историческое прошлое наполняет смыслом настоящее, формируя эвристический потенциал будущего.

Направление диссертации является актуальным как для национального, так и международного контекста, как для научной, так и для педагогической направленности. Международное научное сообщество озабочено тем, что вспышки насилия в разные эпохи зачастую начинались с конфликтов в сфере исторической памяти. Неслучайно целью Государственной программы развития образования и науки Республики Казахстан на 2020 - 2025 годы, является «повышение глобальной конкурентоспособности казахстанского образования и науки, воспитание и обучение личности на основе общечеловеческих ценностей»[1]. Включение вопросов и исследовательской проблематики семиозиса нарративов исторической памяти в систему подготовки будущих учителей истории и преподавателей гуманитарных дисциплин позволит сформировать у них целостное научное представление о нарративах исторической памяти и ее месте в современном мире, а также расширить их представление о возможностях и влиянии этих нарративов и их генеалогии на тенденции и перспективы развития казахстанского общества, обладая в этом отношении огромным дидактическим потенциалом.

Представляется, что тема диссертации актуальна и для дальнейшей интеграции казахстанской науки в сферу мирового научного знания. Так, например, одним из практических направлений деятельности по достижению целей Международного Десятилетия сближения культур (2013 – 2022 гг.), провозглашенного ЮНЕСКО и ООН по инициативе Казахстана, определено «историческое просвещение в целях избавления от предубеждений и стереотипов»[2]. В этой связи диссертация направлена на осмысление научного знания, его границ и факторов формирования исторической памяти, поскольку именно историческая память является основой для формирования идентичностей и субъектностей самых разнообразных социальных групп. Историческая наука современных обществ Центральной Азии находится в

процессе усвоения концептуального опыта мировой науки, а также преодолевает все трудности переходного периода, когда научный поиск совмещается с обретением исторической субъектности. Именно поэтому столь важен процесс модернизации исторического сознания, результаты которого станут условиями формирования поликультурного и высокоинтеллектуального казахстанского общества, чья историческая память и субъектность будет основана на научном знании. Не менее актуальным является осмысление феномена исторической мифологии, актуализация важности сохранения научного знания в области исторической науки, исторической памяти и исторической политики как факторов устойчивого развития цивилизации в современном мире. Мы убеждены, что это будет способствовать эволюции информационного общества в направлении формирования обществ, основанных на знаниях, в которых информация становится знанием, используемым во благо человечества, как это было заявлено в Докладе Генерального директора ЮНЕСКО Одри Азуле о выполнении решений Всемирной встречи на высшем уровне по вопросам информационного общества (ВВИО) 15 октября 2021 г. [3].

Важное применение в части диссертации, ориентированной на педагогическое внедрение полученных результатов, найдут межкультурные компетенции, что обретает дополнительную актуальность в связи с новой Концепцией культурной политики Республики Казахстан до 2030 года[4].

Как справедливо сказано в Концепции культурной политики РК до 2030 г.: важнейшей особенностью современного общества является процесс взаимного проникновения культур, который в начале XXI века приобрел всеобщий характер. Содействие осуществлению процесса кросс-культурного взаимодействия и взаимопонимания между народами отвечает цели, сформулированной Президентом РК Касым-Жомартом Токаевым о том, что «Межэтническое согласие – это важнейший фактор внутривнутриполитической стабильности, без которого невозможно устойчивое развитие страны...» [5]. На наш взгляд, устойчивое развитие казахстанского общества, консолидированного общими целями, исторической судьбой и субъектностью невозможно без научного осмысления истоков, происхождения и развития базовых нарративов исторической памяти казахстанского общества, научного исследования исторических травм, преодоленных и преодолеваемых, берущих начало в XX веке. Только научное исследование семиозиса т.е. происхождения, генеалогии и развития означающих и означаемых нарративов исторической памяти казахстанского социума 1991 – 2021 гг., зачастую берущих начало в акте осмысления и преодоления тех или иных травм XX века, позволит сформировать у молодых поколений Нового Казахстана адекватное национальное самосознание и историческую субъектность в международном сообществе.

В эпоху становления новой государственной парадигмы «Жаңа Қазақстан» и актуализации деколониальной парадигмы в исторической памяти казахстанского социума необходимо исследовать и раскрыть семиозис – процесс возникновения, обретения смыслов и значений этих нарративов, чтобы понять – как и из каких элементов рождается историческая память, как соотносятся

исторические нарративы, классифицированные нами как академический, публичный, официальный и фольклорный, влияя друг на друга и определяя один – другой. Важно понять причины глорификации и виктимизации – процессов, наиболее ярко проявившихся в исторической памяти казахстанского общества в период 1991-2021 гг. Это тем более актуально, что корни многих современных противоречий, аксиологических ассиметрий, образов, нарративов лежат в пост-традиционных, пост-имперских и пост-советских травмах и разломах, а также возведенных на их месте социальных конструктах. Необходимость отделения одного от другого и наоборот – нахождения мест их сближения и узлов противоречий – диктуется проблемами современности и потребностями учебного процесса в цифровую эпоху.

Вот уже 30 лет в публичном поле политики, гуманитарных наук и медиа продолжаются дискуссии о векторе нациестроительства независимого Казахстана. Важнейшую роль в этом играет историческая политика, вырабатывающая легитимирующий символический ресурс в целях консолидации общества. Целеполагание подобного исследования различных аспектов исторической памяти – укрепление научной базы для формирования толерантного, поликультурного и интеллектуального общества Нового Казахстана, объединенного как целями общего будущего, так и общей исторической памятью.

Настоящее диссертационное исследование актуально по той причине, что позволяет понять отдельные аспекты и проблемы эпистемологии исторической памяти казахстанского общества, изучить не столько ее фактологическую историю, сколько механизмы и некоторые закономерности ее формирования, основные аксиологические акценты и существующие проблемы на репрезентативных сюжетах, а также такие ключевые семиотические процессы как репрезентация, интерпретация и воспоминание. Попытка исследования механизмов исторической памяти позволяет осмыслить актуальную социокультурную современность и прогнозировать дальнейшие пути развития казахстанского общества. Результаты исследования внедряются и могут быть использованы в образовании, поскольку во многом именно историческое образование является медиатором между научной историографией, официальным, общественным и другими нарративами.

Направление диссертационного исследования связано также с национальными приоритетами, государственными программами и программами фундаментальных и прикладных исследований по приоритету - Исследования в области социальных и гуманитарных наук 7.1.1. Новое гуманитарное знание. Синергетические и философские исследования в области гуманитарных наук.

### **Описание исследовательской работы**

Процесс семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского общества является ярким и интересным примером для исследования того, как формируется, обретает смыслы и значения историческая субъектность, преодолевающая культурные и гуманитарные травмы, наполняясь знаками и образами величия, местами исторической памяти для национальных элит и

широких масс посредством исторического образования, в учебном процессе, научном поле и в коммеморативных практиках. Исторические нарративы как формы организации и репрезентации исторической памяти исследуются в настоящей диссертации в диалоге и взаимозависимости друг с другом, в системе множества факторов формирования исторических знаний.

### **Цель**

Целью работы является исследование генеалогии базовых исторических нарративов и семиотических акцентов исторической памяти казахстанского общества на 4 уровнях (академический, публичный, официальный и фольклорный нарративы), взаимозависимых и находящихся в диалоге друг с другом.

В задачи исследования входило:

1. Классификация нарративов исторической памяти казахстанского общества и определение их взаимосвязи.

2. Определение базовых факторов и ключевых сюжетов семиозиса – обретения казахами исторической субъектности в XX веке, сформировавших означаемое и означающее исторических нарративов в период 1991-2021 гг.

3. Исследование интеллектуальной и историко-культурной генеалогии некоторых архетипических символов и мест исторической памяти казахстанского общества, а также влияния на это социокультурных и идеологических процессов XX века.

4. Исследование происхождения и функций виктимизации (травматизации) и глорификации (создания образов величия) в процессе семиозиса исторической памяти казахстанского общества на конкретных исторических примерах.

5. Исследование того, как нарративы исторической памяти формируются, исходя из сочетания таких факторов как социальные ожидания казахстанского общества в диалоге с проводимой официальной исторической политикой в государстве, а также каналами трансляции (учебники, газеты и телевидение, интернет, социальные сети и др.) исторической информации и базовых культурных сюжетов среди населения.

6. Обоснование необходимости исследования в качестве самостоятельного исторического источника по изучению исторической и культурной памяти общества контента исторического фольклора широких масс, как составляющих фольклорный нарратив исторической памяти. Определение причин становления в этой связи мест памяти с целью лучшего понимания семиотических акцентов формирования исторической субъектности казахстанского общества.

7. Разработка учебных материалов по проблемам исследования исторической памяти для включения в контент гуманитарных дисциплин в общеобразовательных школах и вузах. Актуализация полученного исторического знания в контексте идей «Жаңа Қазақстан» в образовательном процессе с целью формирования казахстанского общества, объединенного научной исторической памятью.

**Хронологические рамки** исследования составляют период 1991 – 2021 гг. – тридцатилетие независимости Республики Казахстан – время, когда



исторические нарративы создавались и трансформировались суверенным и независимым государством и обществом самостоятельно. В ходе исследования их генеалогии мы пришли к выводу о том, что семиозис нарративов исторической памяти казахстанского общества обозначенного периода невозможно понять, не выходя за эти хронологические границы т.к. значительная их часть сформировалась гораздо раньше – в XX веке. В период 1991 - 2021 гг. исторические нарративы казахстанского общества, сформированные ранее, в предыдущие 30 лет (1950-1980-е годы) кристаллизуются, обретают свое развитие, завершенность, рутинизируются и трансформируются под влиянием информационной матрицы этого периода и целого комплекса исследованных нами факторов. Поэтому для того, чтобы понять пост-советскую современность исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг., необходимо внимательно присмотреться к ее советским корням, а также актуализированному и возвращаемому наследию традиционной казахской культуры.

**Объектом** исследования являются нарративы исторической памяти казахстанского общества периода 1991 – 2021 гг.

**Предметом** исследования является семиозис (процесс формирования значений, знаков, смыслов и субъектности, их генеалогия) нарративов (академического, публичного/общественного, официального/государственного и фольклорного) исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг.

**Гипотеза:**

Осмысление и преодоление культурной травмы «внеисторичности» кочевой культуры казахов (прерванной в результате насильственной коллективизации), инициированное национальными элитами в процессе обретения новой исторической субъектности во второй половине XX века (и проводившееся как в скрытых культурных формах, так и в виде открытых интеллектуальных и социальных протестов), в период 1991 – 2021 гг. стало базовым фактором семиозиса нарративов исторической памяти и субъектности казахстанского социума, а также доминирующей и наиболее яркой частью исторических нарративов Казахстана и распространившееся в общественном сознании казахстанского социума в качестве неотъемлемой характеристики в условиях изменившейся этнодемографической среды (рост и преобладание казахского населения, нуждающегося в независимой исторической субъектности и переосмыслении исторических травм XX века). Выявленные 4 базовых нарратива исторической памяти (академический, public / общественный, официальный / государственный и фольклорный) формируются в непрерывном семиотическом диалоге друг с другом, заимствуя и определяя важные образы, знаки, значения и смыслы друг друга, создавая историческую память казахстанского общества. Необходимо внедрить в учебный процесс осмысление механизмов формирования исторических нарративов на конкретных историко-культурных примерах.

**Методы**

Выявленные исторические источники по изучению 4 базовых нарративов исторической памяти (академический, public / общественный, официальный / государственный и фольклорный) были исследованы комплексом методов, ориентированных на выявление в их значительном массиве ключевой семиотической триады: знака, означающего и означаемого. Изучение источников по теме диссертации было осуществлено на основе фундаментального принципа исторического познания - принципа историзма, направленного на понимание исторических явлений и событий в их происхождении и развитии. В диссертационном исследовании были использованы историко-системный метод при работе с источниками и анализе их смысловых характеристик, а также ретроспективный метод для изучения исторических условий и ситуаций, повлиявших еще в прошлом веке на формирование некоторых образов и сюжетов исторической памяти современного казахстанского общества. Результаты и основные положения диссертации представляются научно-новыми и важными с позиций структурно-функционального (исследование социальных представлений об истории и ее символического ресурса легитимности), структуралистского (механизмы общественного сознания, влияющие на историческую память), пост-структуралистского (места памяти), культурно-семиотического (семиозис означающих и означаемых нарративов исторической памяти) и феноменологического (формирование интерпретаций в т.ч. в автобиографической памяти) подходов.

Исследование семиотического процесса возникновения и замещения знаков и значений в исторической памяти казахстанского общества в нашей диссертации опирается на несколько теоретико-концептуальных основ, следуя традиции *memory studies*, заложенной Морисом Хальбваксом в первой половине XX века, исследующей память (ключевой концепт диссертации) как главный способ конструирования людьми образов своего прошлого [6], критически переосмысленной и развитой такими учеными как Пьер Нора [7] с его ставшим универсальным проектом «места памяти», распространившимся в т.ч. и на пространство пост-советского Казахстана, Ян и Алейда Ассман [8],[9] с их классификацией уровней культурной памяти и важности коммуникативной памяти (ведь именно в диалоге и социальном взаимодействии происходит историческое «вспоминание» и, как следствие, обретение исторической субъектности).

Важное место в теоретических основах диссертации занимают подходы Эрнеста Ренана, еще в XIX веке заложившего основы конструктивистских теорий осмысления национальных нарративов исторической памяти (в частности, главным его концептуальным вкладом стало фокусирование исследовательского внимания на феномене «забвения» и его важности в процессах формирования исторической памяти и национального самосознания). По мнению Ренана, механизм исторического забвения является одним из наиболее влиятельных факторов нациестроительства: «Нации необходимо забыть о насилии, неизбежно лежащем в ее основании, но помнить общую славу

и общие сожаления» [10, с.101-102], триумф прошлого, прерываемый исторической травмой извне, преодолеваемой историческим воспоминанием триумфа прошлого и т.д. Травма усиливает необходимость исследования и воспоминания былого триумфа, а триумф обостряет эмоциональное восприятие трагедии травмы. Именно это наблюдение и концептуальная оптика важны для нашего исследования, поскольку прерывание кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и седентаризации 1920-1930-х гг. и дальнейшее существование исторической субъектности казахов в условиях «империи позитивной дискриминации» или «позитивного действия» (важный для нас концепт Терри Мартина [11]) породили в исторической памяти казахстанского общества целый комплекс культурных и гуманитарных травм, ставших системообразующими как в XX, так и в XXI веке.

Задаваясь вопросом о том, как происходит переход индивидуальной памяти в коллективную, Алейда Ассман справедливо отмечает влияние на это мемориальных ритуалов участия, в которых история становится памятью, а исторические события, проживаясь ежегодно вновь и вновь, становятся частью национального календаря, закрепляя национальную идентичность [8]. Не менее важным в конструировании исторической памяти является влияние кинематографа, художественной и популярной литературы, медиа, находящимися «по ту сторону» научного знания, но оказывающего не менее, а порой и более определяющее влияние на описанные процессы.

В этом отношении перечисленные выше авторы глубоко и подробно изучили и описали то, насколько базовыми для конструирования исторической памяти являются механизмы виктимизации и забвения, а также различия и сближения между научной и public (общественной) картинами исторического прошлого.

Важнейшей в обозначенной теоретико-концептуальной системе исследований семиозиса нарративов исторической памяти является возможность и необходимость в т.ч. использования литературных и публицистических произведений в качестве исторического источника, что обосновывается существующими в современных теориях memory studies концепциями культурной травмы, которая в зависимости от ряда факторов существует как многоуровневое явление исторической памяти, во многом определяющее субъектность индивида и группы. Как пишет известный исследователь данной проблематики Александер Джеффри «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 академический эквивалент психоаналитического вмешательства» [12]. Возможность использования здесь концепта культурной травмы применима, во-первых, к описанной далее седентаризации исторической памяти кочевой культуры казахов, произошедшей в XX веке в результате насильственной коллективизации, голода и последовавших за этим событий, а

во-вторых к длительному процессу интеграции национальной интеллигенции в советский исторический нарратив, воспринявшей виктимизирующие тезисы о регрессивности кочевой культуры и противопоставившей им творческий поиск и пере-изобретение образов своей исторической субъектности, а также рецепцию культурного наследия древней и средневековой городской культуры, проблематичное соотношение которой с наследием прерванной кочевой культуры становится одной из главных особенностей нарративов исторической памяти казахстанского общества после 1991 года. Постоянная апелляция к этой травме в различных ее аспектах является отправной точкой практически любого исторического нарратива казахстанского общества 1991 – 2021 гг. в его научном, публичном, фольклорном или официальном исполнении. В этом отношении виктимизация (постоянное проживание пережитого травматического опыта, его осмысление и даже культивирование) и глорификация (воспоминание образов великого прошлого, прерванного теми или иными обстоятельствами) представляют собой доминирующие стратегии мемориальной культуры казахстанского общества исследуемого периода.

Очевидно также, что использование устаревших около 100 лет назад позитивистских методов исследования по принципу «накопления фактов» (чем больше, тем лучше) не подходит для осмысления такого сложного, тонкого и противоречивого явления как историческая память. Поэтому мы подчеркиваем, что междисциплинарность в нашем исследовании играла роль не ритуальной риторической фигуры, а являлась объективной и неизбежной реальностью. Прежние границы между дисциплинами изменяются, становятся более прозрачными, что приводит к взаимозависимости в исследовательском поле. В мировой гуманитарной традиции проблемы культуры изучают целые комплексы наук, объединенные общим названием: *cultural studies*, *multicultural studies* (изучение культурного многообразия), *cross-cultural studies* [13, с.34]. Эти понятия чрезвычайно важны для описания нашей проблематики, поскольку полностью отражают как состояние казахстанского общества в исследуемый период 1991-2021 гг., трансформации которого естественным и определяющим образом влияли на формы и содержание исторической памяти, так и более ранние хронологические периоды. Например, концепт академика Валерия Тишкова «культурная сложность» часто и успешно применяется историками Диной Аманжоловой и Тамарой Красовицкой в их научных монографиях, посвященных проблемам советского нациестроительства [14].

Важной и интересной концептуальной оптикой для нашей темы являются постколониальные и деколониальные исследования. Все более расширяется освоение этого понятийного аппарата и методов в казахстанской гуманитарной науке и искусстве последние 10-15 лет, несмотря на то, что в XX веке деколониальная повестка не только оказала значительное влияние на казахскую национальную интеллигенцию 1960-1980-х гг., но и производилась ей в рамках Комитета по связям с писателями Азии и Африки, возглавляемого некоторыми казахскими писателями (подробнее об этом в соответствующем разделе

диссертации). Один из главных теоретиков пост- и деколониальных исследований на пост-советском пространстве Мадина Тлостанова в своей работе «Деколонизальность бытия, знания и ощущения» [15], анализируя условия, в которых оказалась историческая субъектность казахов, справедливо отмечает, что национальный культурный элемент дозволялся лишь в соответствии с формулой «национального по форме и социалистического по содержанию», а конечной целью оставалось стирание всех этнокультурных различий и создание однородной советской идентичности, в которой, не скрываясь, доминировала русская культура. В результате возникли типично советско-прогрессистские и колониалистские критерии оценки этнонационального искусства. Этнонациональные традиции сводились к набору повторяющихся неизменных приемов, соотносившихся главным образом с прошлым, в меньшей степени с советским настоящим и в любом случае не с будущим. При этом аксиологическая и космологическая основа этнонационального искусства игнорировалась или дезавуировалась как отсталость, пережитки, уходящие в прошлое традиции. Однако во второй половине XX века в рамках советского нациестроительства под воздействием целого комплекса благодаря и вопреки факторов, патерналистский проект советской этнической инженерии вышел из-под контроля, развоплотившись в этноренессанс братских республик. Важное внимание исследовательница уделяет отражению этих процессов в искусстве: после 1991 года здесь происходит сдвиг национальных нарративов постсоветских стран от декоративных, самоориентальных форм к искусству с ярко выраженным критическим зарядом и задачами возрождения национальных космологий, путем художественного мышления и образов памяти о реконструируемом и реинтерпретируемом прошлом.

Применительно к казахстанскому материалу постколониальная теория заявила о себе в 2009 г. в работе Л. Адамс, задавшей вопрос: возможно ли использовать концептуальную рамку спектра постколониальных теорий для лучшего понимания современных исторических нарративов казахстанского общества и где границы такого применения? Здесь автор приходит к выводу о том, что ситуация как в исторической памяти, так и в вопросах культурного наследия «может быть описана как реакция (отторгающая или благожелательная) “некогда колонизированных народов на институциональное наследие бывших колонизаторов, а также на нынешние взаимоотношения с ними” [16, с.25-36].

**Историография:** Осознавая масштабность поставленных задач и, с одной стороны, объемную историографию объекта (представляющую один из главных источников диссертации), а с другой стороны, незначительное количество трудов по предмету нашего исследования на казахстанском материале, мы остановимся на наиболее репрезентативных работах и документах, позволяющих выделить описываемые исторические нарративы, классифицировать их по группам и определить научную новизну настоящего исследования.

Первой попыткой осмысления исторической памяти казахстанского социума и ее влияния и отражения в современных политических и социокультурных процессах после 1991 года стали работы казахстанских историков, политологов и философов, опубликованные в сборнике материалов Круглого стола «Политическая элита Казахстана: история, современность, перспективы» в 2000 году [17]. Этот сборник интересен и тем, что во всех статьях историческая память становится главной объяснительной моделью и аргументом в критическом осмыслении современности. Так, например, в статье Нурлана Амрекулова утверждается наступление в Казахстане после 1991 года эпохи «феодальной реставрации» в т.ч. по этнодемографическим причинам. Как пишет автор: «Эпоха суверенитета выдвинула вперед «исторически еще посткочевой этнос» [17, с.11-12]. Как мы видим, исследовательская оптика автора следует здесь евроцентристской схеме, согласно которой кочевая культура слабо соотносится с прогрессом. Далее, в основной части диссертации, будет подробно изложено влияние этого исторического нарратива на формирование культурной травмы внеисторичности, последствия и преодоление которой являются одними из доминирующих в исторической памяти казахстанского общества в XX-XXI вв. В том же сборнике известный историк и археолог Алишер Акишев в статье «Старые платья новых ханов» примордиалистски определяет ретрадиционализацию не только казахстанского общества, но и всего региона Центральной Азии как имманентное, изначальное свойство этих политических культур, обращая внимание на такой фактор мифологизации истории как поиск символического ресурса новыми старыми правящими режимами тех лет, определяя в качестве социальной базы подобных исторических нарративов не только сельское население, вынужденно и стихийно перемещавшееся в города после распада колхозной системы, но и национальную интеллигенцию «привыкшую жить в сфере мифов» [17]. Важным замечанием Акишева является акцентирование внимания на идеологии построения этно-нации, которая, как он пишет «основывается на литературно-фольклорной трактовке специфических характеристик этнической идентичности титульных этносов новых республик Средней Азии и демонстративной ностальгии по “чистому источнику народа”» [17, с. 106]. К аналогичным выводам приходит и Нурболат Масанов в статье «Казахская политическая и интеллектуальная элита: клановая принадлежность и внутриэтническое соперничество» [17].

Важнейшей для понимания нашей темы работой в казахстанской историографии является фундаментальное исследование 2007 года «Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана» [18], ставшее для многих отечественных гуманитариев революционной вехой в понимании факторов и уровней исторической памяти. Концептуальные положения и выводы этой книги до сих пор в достаточной мере не осмыслены казахстанской исторической наукой. В ней авторы исследуют базовые факторы формирования исторической мифологии, определяя ее как «альтернативные по отношению к научным знаниям группоцентристские версии национальной и всемирной истории» [18, с.132] на самых разных конкретно-исторических

примерах, множество которых было создано в отечественной исторической науке и публицистике с 1991 по 2006 годы. В целом, авторы солидарны в понимании факторов и механизмов конструирования и ретрансляции мифологических образов исторического прошлого Казахстана, отмечая в качестве важной причины тотальный комплекс пост-советской смыслоутраты и вызванный ею идеологический вакуум пост-тоталитаризма, заполняющийся на в том числе и грандиозными картинами исторической мифологии, но акцентируют разные аспекты этой проблемы. В частности, Жулдузбек Абылхожин, исследует базовые характеристики массового сознания пауперизированной социальной среды (составляющей доминирующий социальный слой в структуре казахстанского общества), являющейся основным ретранслятором и отзывчивым потребителем исторических мифов. Нурболат Масанов рассматривал множество конкретных примеров мифологизации истории Казахстана по самым разным вопросам: главным образом, рассмотренные им работы казахстанских авторов (представляющих отнюдь не единичные и маргинальные эпизоды public history, но одобренные теми или иными академическими и образовательными инстанциями монографии, статьи и учебные пособия) приковывают внимание читателей к проблемам этногенеза (от казахантропа, появившегося, согласно некоторым мифологическим этногенетическим версиям, миллионы лет назад до «разделения казахов на три жуза Российской империей») и этнически приватизируют культурных героев мировой истории. В работе присутствует научная рефлексия на тему, которая, как увидим далее, является ключевой для исторической субъектности и памяти казахстанского общества: проблемное соотношение кочевого и оседлого и стремление освоить культурное наследие средневековых городов на территории современного Казахстана. Однако тема эта разработана в данной работе недостаточно полно. И, наконец, Ирина Ерофеева на обширном документальном материале, значительную часть которого ввела в научный оборот она сама, анализирует несколько популярных вопросов казахстанской исторической памяти, исследуя политические и эпистемологические факторы их бытования, а также поднимает проблему размытости или даже отсутствия институционализированного третьего поколения казахстанских историков (по состоянию на 2006-2007 гг.), констатируя, таким образом ситуацию эпистемологического разрыва.

Соглашаясь с выводами ученых, мы расширяем их интерпретацию мышления производителей и потребителей подобных исторических нарративов путем включения в описанные объяснительные модели как классических ментальных механизмов мышления, заимствованных из арсенала культурной антропологии, так и дополняя их такими концептами как «мимесис» в соответствующем разделе диссертации. Следует добавить: помимо того, что описанные выше типы мышления во все времена были и остаются доминирующими, в определенные периоды эти ментальные механизмы актуализируются и превращаются в базовый способ мышления, идеологического конструирования и формирования коммуникативной идентичности. В

частности, такое происходит в эпохи социально-экономической нестабильности или модернизации, когда хронотопом «Золотого века» естественным образом становится древнее или средневековое прошлое (в случае же, когда общество проходит не через модернизацию, а ретрадиционализацию, альтернативы хронотопу золотого века кроме как в прошлом не существует). Восприятию современного общества как репрессивного времени отчуждения, созвучна концепция «золотого века». Выдающийся антрополог Мирча Элиаде пришел к выводу, что мифологема «золотого века» впервые возникает в эпоху неолитической революции как реакция на распространение земледелия [19] (любопытно перекликающееся здесь с последствиями седентаризации кочевой культуры казахов в XX веке в исторической памяти). Эти системные образы составляют важную часть любой идеологии.

Исследуя трансформации исторических нарративов казахстанского общества в их связи с идеологическими триггерами эпохи после 1991 года Ануар Галиев первым ввёл инструментарий семиотики [20], сравнивая первые годы исследуемого периода в отношении нашей темы с «взрывом» в терминологии Ю.Лотмана, поскольку видит в этом не эволюционный, но практически революционный переход от одного состояния культуры к другому (от объекта к субъекту). Ануар Галиев обращает внимание на такую семиотическую деталь как то, что «смена культур в периоды социальных катаклизмов сопровождается обычно резким повышением семиотичности поведения (что может выразиться даже в изменении имен и названий), причем и борьба со старыми ритуалами может принимать сугубо ритуализованный характер. В то же время не только введение новых форм поведения, но и усиление знаковости (символичности) старых форм может свидетельствовать об определенном изменении типа культуры» [21, с.486]. Соглашаясь с автором в общем, мы все же склонны рассматривать описанный переход как эволюционный, предпосылки которого вызревали десятилетиями, что попытаемся аргументировать в соответствующем разделе конкретными примерами.

В этом отношении Председатель Ассоциации историков Казахстана, академик Мамбет Койгелдиев уже много лет ставит фундаментальную научную проблему для исторической памяти казахстанского общества – проблему нелегитимности советского режима для казахов и ее влияние на последующие социокультурные процессы [22]. Важность постановки такого вопроса, сравнимого с влиянием работ Ш.Фицпатрик в западной гуманитаристике, не только в констатации этого факта, но и в эвристических возможностях развития историками в качестве объяснительной модели причин создания казахской национальной интеллигенцией советского (а затем и постсоветского) периода исторического знания, альтернативного официальному, а также невосприимчивости относительно замкнутой в сельской местности (на территории родоплеменных локусов) на протяжении большей части советского периода традиционной казахской культуры ко многим советским трансформациям, что, в свою очередь, объясняет конспирологическое отношение значительной части казахского общества к академическим запретам



на альтернативное историческое знание, как к маркеру скрываемой учеными истины.

Исследуя историческую политику современного Казахстана, к.и.н. Павел Шаблей фокусирует внимание на том, что дискурсивный анализ большинства исторических нарративов выявляет огромное влияние, оказанное на них раннесоветским языком описания, сформировавшим многие объяснительные схемы и способы аргументации [23, с.170-193]. На это обращал внимание и историк Анатолий Ремнев, отмечая, что «язык, при помощи которого современная казахстанская наука оценивает имперское прошлое, не столько обновлен современными теориями, сколько заимствован из раннего советского арсенала и оперирует такими антиколониальными понятиями, как экспансионизм, колониализм, колонизационные процессы, национально-освободительное движение.» [24, с.169-205].

В этом смысле исследовательница казахской постколониальности Алима Бисенова справедливо замечает, что, вопреки антиколониальному пафосу, в казахстанской историографии «академический национализм сам оказывается в плену гегемонного дискурса бывшей метрополии. Это происходит, когда он сводится к протесту против подчиненного положения, воспроизводящего при этом саму ментальную карту колониальной картины мира..» [25, с.207-255]. Соглашаясь с этим утверждением, дополним его: одним из проявлений влияния и наследия СССР можно считать зеркальную гибридность этнонациональных нарративов в исторической памяти бывших субалтернов, а именно: присутствие нарративов советской историографии в полемике с советским историографическим наследием. Подробнее о попытках деколонизации исторической памяти казахстанского общества сказано в соответствующей главе.

К интересному выводу о возможном влиянии информационной и интеллектуальной матрицы традиционной кочевой культуры казахов на формирование исторической памяти приходит историк Светлана Ковальская (ссылаясь на Юдина), отмечая, что, если в основу европейской науки заложен принцип историографии (пишу историю), то для кочевой культуры более характерна историология – устное бытие-в-истории [26].

Однако главный проблемный сюжет и структурный нерв для семиозиса исторических нарративов казахстанского социума определила профессор INALCO, французский историк Катрин Пужоль, метафорически точно констатировав в этой сфере «победу оседлой идеологии над кочевой свободой, победу письменной культуры над устной традицией» [27, с.119-123] и «неосязаемую память кочевой культуры пространства» как перманентную и неотъемлемую характеристику семиосферы казахстанской культуры и политики [28, с.119-123].

Вместе с тем, можно говорить о том, что исследование факторов формирования нарративов исторической памяти еще предстоит осуществить, классифицируя и в то же время объединяя данные разных нарративов и типов источников.

В работах по методике преподавания истории в начале XXI века исследователи обращаются к проблемам формирования исторических знаний через концепты исторической памяти, говорят о педагогике исторической памяти и педагогике вспоминания (*pedagogy of remembrance*), о методике коммеморативных мероприятий в воспитательном и учебном процессах в общеобразовательной школе, осваивая новые подходы в педагогической науке, связанные с широким использованием в современном гуманитарном знании концепции исторической памяти. Так, например, публикации Б.Т.Тулесовой и Л.И. Зуевой посвящены теме формирования исторического знания молодого поколения Казахстана в контексте зарубежного опыта [29]. А.К.Кусаинов исследует проблемы разработки школьных учебников в современном Казахстане [30]. В то же время на настоящий момент в большом количестве не производится и не используется достаточно подходящего контента по проблемам формирования нарративов исторической памяти для образовательного процесса.

**Источниковую базу** исследования составляют несколько групп источников как обозначенного, так и более раннего периода, соответствующих выявленным историческим нарративам:

- Академические/научные работы - монографии, статьи, учебники, обобщающие издания по истории Казахстана, редкие книги библиотеки «Ғылым Ордасы», материалы Российской государственной библиотеки искусств и т.д. Архивные документы (ЦГА КФДЗ РК, архивные фонды казахстанских НИИ (Института археологии им.А.Х.Маргулана КН МОН РК, фонды музеев – музей г.Алматы, архив упраздненного в 2015 г. музея Книги, материалы экспозиций музеев). Важным источником исследования стали опубликованные сборники архивных документов периода независимости, представляющие особую форму, которую принимает политика памяти разных социальных групп, производящих тот или иной исторический нарратив и осуществляющих соответствующий отбор архивных документов. Аналогичный интерес представляют проанализированные сборники материалов конференций, проводившихся в исследуемый период, тематика которых отражает определенную динамику актуальности тех или иных акцентов исторической памяти казахстанского общества;

- Public (медийные публикации, литературные произведения, осмысливающие проблемы исторической памяти казахстанского общества, документальные и художественные фильмы, контент наиболее популярных YouTube-каналов, интервью, мемуары представителей казахской национальной интеллигенции, эго-документы, содержание музейных экспозиций,

- Официальный (государственные программы, задававшие акценты и содержание исторической политики 1991 – 2021 гг.). Важнейшим фактором формирования текста и контекста исторической памяти казахстанского общества является проводимая в стране историческая политика. За прошедшие 30 лет после обретения Казахстаном независимости руководством страны было опубликовано несколько программных статей, определивших идеологические и

концептуальные основы большинства исследований истории Казахстана, а также реализовано несколько государственных программ, в рамках которых проводились эти исследования. Ниже мы перечислим их в хронологическом порядке: «Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан» (1995 г.); Государственная программа «Мәдени мұра» («Культурное наследие») (2004 – 2011 гг.), «Народ в потоке истории» (2014 – 2016 гг.), инициированная Президентом РК; Программная статья Президента РК «Семь граней Великой степи» (2018 г.), ставшая частью программы «Рухани жаңғыру» («Духовное возрождение»), стартовавшей в 2017 году; Программная статья Президента РК «Независимость – превыше всего» (2021 г.), давшая начало национальному проекту «Ұлттық Рухани жаңғыру».

Все перечисленные программы и статьи так или иначе основывались на Концепции становления исторического сознания в РК, отличаясь друг от друга степенью фактографической подробности (так, например, абрисно обозначенные в Концепции темы обретают конкретные семь направлений в «Семи гранях Великой степи») и акцентами той или иной составляющей Концепции. Подробнее эти базовые документы проанализированы далее. Мы лишь акцентируем внимание на главном семиотическом сюжете исторической памяти казахстанского общества. Проблематизация кочевой и оседлой культур существует и в официальном казахстанском нарративе после 1991 года. Например, в Концепции становления исторического сознания 1995 года (главного документа, излагающего историческую политику независимого Казахстана) присутствует критика европоцентристских нарративов на исследуемом нами материале: «Недооценка роли кочевых цивилизаций в мировой истории приводила к тому, что развитие мировой культуры связывалось только с оседлым образом жизни и хозяйствования.» [31, с. 226-232]. Однако далее воспроизводится все тот же критикуемый 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.» [31, с.229] - здесь в постколониальном ключе проблематизируемая оседлость становится телеологической (процесс *перехода* к земледелию) целью исторического развития и приводится в качестве аргумента 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.» [32, с.27]. Поэтому важной составляющей диссертации

является анализ официальных нарративов политики памяти как исследуемого периода, так и предшествующих.

- Фольклорный (тексты, определяемые нами как разновидность современного исторического интернетлора. Впервые в казахстанской исторической науке в научный оборот вводятся данные, собранные в социальных сетях и интернете, представляющие для нас интерес в качестве отражения исторических представлений т.е. исторической памяти широких масс казахстанского социума за 1991-2021 гг.)

Визуальные нарративы городского ландшафта, воплощающего коммеморативные стратегии в архитектуре, топонимике и памятниках.

Отдельную категорию собранного и вводимого в научный оборот материала представляют интервью, взятые у представителей казахской национальной интеллигенции, активно производившей исторические нарративы в исследуемый в рамках диссертации период. На основе собранных материалов диссертантом было создано 3 документальных фильма в период 2021 – 2022 гг. «Векзамеры Бахытжана Канапьянова», «Рифмы мира – Алма-Тау – моя Alma-Mater» (посвященная Олжасу Сулейменову) и «Странник осевого времени – Мурат Ауэз». документальных фильмов, вводимых в учебный процесс некоторых вузов Казахстана и Центральной Азии.

#### **Основные положения, выносимые на защиту:**

1. В ходе работы нами было выявлено 4 взаимозависимых и взаимопроницаемых нарратива, соответствующих 4 уровням исторической памяти. Классификация этих нарративов представляется нам до известной степени условной, поскольку все они находятся в непрерывном диалоге друг с другом, заимствуя образы, определяя и возникая один из другого: научный (академический) нарратив – научные статьи, монографии, исследования первоисточников; локальный (фольклорный) нарратив – первичные местные легенды и вторичный фольклор и интернетлор; общественный (public history) – статьи журналистов, преподавателей истории и археологии, произведения творческой интеллигенции и официальный (государственный) нарратив – программные документы исторической политики Республики Казахстан.

2. В ходе исследования в рамках диссертации, мы пришли к выводу о том, что ключевой для обретения (семиозиса) казахами исторической субъектности в XX веке сюжет, в значительной мере сформировавший означаемое и означающее исторических нарративов в период 1991-2021 гг. – это насильственная утрата кочевого образа жизни, музеифицированное возрождение символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа седентаризованной кочевой культуры), рецепция исторической памятью постномадов наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, последующий диалог новой исторической субъектности с мировой культурой (вписывание национального в планетарное) и пере-изобретения ее образов, увиденных казахской интеллигенцией в отражениях древней истории.

Исследованный в рамках диссертации материал позволяет осмыслить проблему соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти

казахстанского общества и наличие здесь культурной травмы «внеисторичности», преодолеваемой со второй половины XX века. К факторам, сформировавшим эту культурную травму можно отнести: 1) прерывание кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и седентаризации 1920-1930-х гг.; 2) историографическую традицию описания кочевой культуры как регрессивной и ее восприятие казахской национальной интеллигенцией 1960-70-х гг. через доминировавший исторический нарратив. Способом преодоления этой травмы стала рецепция культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, активное археологическое исследование которой начинается в эти годы в Казахской ССР и вписывание пере-изобретаемой исторической субъектности казахской научной и творческой интеллигенцией во всемирную историю цивилизации, ставшее в период 1991 – 2021 гг. виктимизирующим нарративом. Также влияние на это оказало пере-кодирование исторической субъектности казахов в процессе советского нацистроительства и антирелигиозной кампании 1958-1964 гг., когда с целью сохранения культурного наследия средневековых памятников Центральной Азии в рамках концепции автохтонизма и «борьбы за прогрессивные народные традиции» местными элитами активизировалось археологическое исследование, рецепция и освоение этого наследия, выведенное из-под классификации «религиозное» под определение «народное». В этот период образ средневековой городской культуры начинает формироваться в качестве хронотопа золотого века в исторической памяти казахстанского общества. Еще одним фактором этноренессанса в исторической памяти казахстанского общества второй половины XX века, доведенной до логической завершенности и абсолюта в период 1991-2021 гг. – было сочетание идеологических послаблений оттепели и в то же время идеократической невозможности критического отношения к будущему (светлому коммунистическому «завтра»), перенаправлявшей интеллектуальный поиск, научный и творческий скепсис в прошлое. Преодоление комплекса исторических травм обозначенными методами стало системным свойством исторической памяти казахстанского социума.

3. Выстроенная советской национальной политикой иерархия субъектностей задавала условия, приведшие к ее краху в 1991 году: 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» породила 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 глорификации и виктимизации исторической памяти казахстанского общества уже в эпоху после 1991 года. В этом отношении роль

национальной интеллигенции возрастает и играет одну из доминантных ролей в особенно в периоды исторических разломов и трансформаций.

4. С момента обретения независимости виктимизация колониального и советского прошлого и глорификация древней и средневековой истории, вызванные преодолеваемой травмой внеисторичности во второй половине XX века трансформировались, став доминирующими, и распространились на все существующие нарративы: академический (научный), публичный (медийный, производимый творческой интеллигенцией и т.д.), официальный (государственный) и фольклорный. И если до 1991 года культурная и гуманитарная травма были распространены преимущественно в среде творческой и научной интеллигенции, выполняя функцию своего рода экзистенциального протеста и деколониального выбора, после 1991 года они были включены в официальный, поддерживаемый всеми средствами государства, нарратив, включены в школьные учебники, энциклопедии, фильмы, коммеморативные практики, став системным свойством национальной идентичности.

5. В исследуемый период 1991-2021 гг. этнодемографическая среда казахстанского общества значительно изменилась: из титульного национального меньшинства казахи стали титульным большинством. Соответственно расширилась социальная база реципиентов описанной выше культурной травмы, которая, отсутствовала либо цензурировалась в публичном поле до конца 1980-х. Ключевой здесь вопрос: как обнаруженная и исследованная нами травма преломилась в призме изменившейся социальной среды, расширившей действие и актуальность виктимизирующего нарратива и привнесшей свои представления, когнитивные схемы и ожидания? Несомненно то, что как академические, так и public нарративы исторической памяти являются концентратом социальных ожиданий того или иного общества, актуализируясь как исторической политикой, проводимой государством, так и обозначенными социальными ожиданиями.

В ходе исследований нарративов был сформулирован критерий определения историчности в исторической памяти казахстанского общества в сравнении с советским периодом: если в советский период в силу разных факторов, о которых говорилось выше, применялся подход, который условно можно назвать «конструктивистская территориальность» (культурными героями и местами памяти казахстанского общества становились персоналии или объекты так или иначе соотносимые с территорией КазССР, независимо от их этнического происхождения, но с поправками идеологического канона классовой борьбы), то в период 1991 – 2021 гг. базовым критерием становится примордиальная этничность, когда пантеон исторической памяти состоит преимущественно из представителей титульной национальности (при этом нередко из внимания упускается гетерогенность культурных героев, объединенных в один пантеон, различие их политических и идеологических позиций, объединяемых, главным образом, этномобилизующим потенциалом,

которым обладает их значение для обретения казахстанским обществом независимой исторической субъектности).

6. Необходимо использовать исторические мифы, составляющие фольклорный нарратив исторической памяти как отдельный исторический источник, важность которого для науки заключается в том, что именно исторические мифы аккумулируют и артикулируют социальные ожидания и представления народа о себе и своей исторической субъектности. Описанные выше факторы этого следует конкретизировать: тип воспринимающего массового сознания этих нарративов (носителями которого, с одной стороны, были представители герметизированной в сельской местности традиционной казахской культуры, а с другой – советское тоталитарно-утопическое, существующие в рамках мифа, утопии, канона, советской мифопоэтики и специфических каналов информации: недоверия к официальным источникам информации и знания и наличие сетевых способов узнавания). Дополнительным фактором уже после появления Интернета, стала его структура и общемировая ситуация информационной матрицы: интернет - фольклорная структура, ризома, растворяющая наличие и верифицируемость источника информации.

7. С целью определения уровня сформированности у обучающихся основных знаний и понятийного аппарата по проблемам формирования исторической памяти казахстанского общества был разработан педагогический эксперимент, чтобы выявить механизмы формирования исторического знания и понимания учащимися, студентами и преподавателями проблем исторической памяти казахстанского общества. Для системного формирования научных представлений о прошлом необходимо использовать научно выверенный понятийный и фактологический учебный контент на основе сочетания методик работы с аудио-визуальными документальными материалами с методиками вовлечения обучающихся в проектно-исследовательскую деятельность.

Основные результаты исследования были апробированы в международных рейтинговых журналах, отечественных изданиях КОКСОН и др. Итого 23 публикаций: Scopus/Web of Science – 3, КОКСОН – 8, РИНЦ – 3, другие международные и республиканские издания – 10. Апробация на международных и зарубежных конференциях – 7.

# 1 ОБРЕТЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ И СЕМИОЗИС НЕКОТОРЫХ ОБРАЗОВ И НАРРАТИВОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

## 1.1 Семиозис образов и нарративов исторической субъектности: в поисках утраченного просвещения

В культурной и исторической памяти каждого народа существует явление, называемое исторической наукой «места памяти»[7], известные большинству представителей этой культуры и существующие как символы исторической субъектности и национальной идентичности – места, где, по выражению историка Марка Блока, происходит «встреча людей в веках». Места памяти не всегда имеют конкретное материальное воплощение: ими могут быть символические фигуры, исторические события, реальные или воображаемые тексты, предметы, здания, песни или географические локусы, окруженные символическим нарративом. Их главная функция – генерировать означающее и означаемое для нарративов и образов общества о себе и своей истории. Так, например, Отрарская библиотека является для казахстанского социума классическим местом исторической памяти, исследуемым в таком качестве впервые в историографии. Исследование образа Отрарской библиотеки в исторической памяти казахстанского общества позволило выявить 4 нарратива (уровня): академический, фольклорный, медийный (public) и официальный (государственный) этого места памяти. Также исследование обозначенных нарративов Отрарской библиотеки позволяет осмыслить проблему соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества и наличие здесь 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 интеллигенцией второй половины XX – начала XXI вв. Способом преодоления этой травмы стала рецепция культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, активное археологическое исследование которой происходит в эти годы в Казахстане и вписывание пере-изобретаемой исторической субъектности во всемирную историю цивилизации, важным аргументом чего стало наличие в исторической памяти образа «утраченного просвещения», воплощенного в Отрарской библиотеке.

Образ Отрарской библиотеки с сопутствующим нарративным сюжетом существует как известная всем имманентная данность, не требующая доказательной базы исторических источников – результат вторичной фольклоризации, освободившей ее образ от необходимости быть верифицированным и встраиваться в цепи причинно-следственных связей, поскольку фольклор всегда существует в роли изначального сакрального знания культурной памяти. Несмотря на то, что городище Отрар исследовалось сначала



отдельными учеными с конца XIX века, а затем в рамках Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции с 1969 г., проблема существования Отрарской библиотеки в сфере исторической памяти в казахстанской или зарубежной историографии еще не рассматривалась комплексно за исключением 1 журналистской статьи 2010 г. «Отрарская библиотека – миф в законе» [33], производящей генеалогию этого образа из статьи 1971 года спецкоров журнала «Вокруг Света» Д. Досжанова и В. Малова «Курганы Отрара» [34], статьи А. Бустанова «Восточная археология в советском Казахстане» [35] и соответствующей статьи диссертанта 2020 г. выводы которой на настоящий момент не отражают всей полноты картины и поэтому могут быть признаны ограниченными, поскольку автор ограничился в своем тогдашнем исследовании лишь вопросом вторичной фольклоризации, и только фольклорным нарративом [36]. Сейчас нам представляется, что определение «миф» не является удачным и описывающим всю сложность семиозиса, заключенного в образе и нарративах Отрарской библиотеки. Гораздо более приемлемым является определение этого феномена как «места памяти» [7, с.17-50], тем более, что хронология этой генеалогии начинается не с 1971 года, а намного раньше и является уникальным переплетением универсальных вопросов и проблем, микроисторическим средоточием макроисторических процессов культурной и исторической памяти казахстанского общества за последние 100 лет.

В первую очередь это проблема соотношения кочевого и оседлого в обретении исторической субъектности и памяти казахстанского общества в XX веке, утраты кочевого образа жизни, музеифицированное возрождение символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа седентаризованной кочевой культуры), рецепции исторической памятью постномадов наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, диалога новой исторической субъектности с мировой культурой (вписывание национального в планетарное) и пере-изобретения ее образов, увиденных казахской интеллигенцией в отражениях древней истории. Поэтому далее мы приведем краткую историографию вопроса, включая в нее лишь несколько наиболее репрезентативных работ. Академическая историография сама является объектом нашего исследования, представляя один из выявленных нарративов, воспроизводящих знание об Отрарской библиотеке и проблемным темам, подготовившим почву, без которой библиотека не существовала бы в культурной и исторической памяти казахстанского общества.

В своем фундаментальном исследовании «Кочевая цивилизация казахов» Н.Э. Масанов констатировал итог имперского восприятия кочевой культуры к концу XIX века так: «Дореволюционная историография постепенно эволюционировала от изначального императива географической обусловленности кочевого скотоводческого хозяйства к выводу об их негативном воздействии на природу и ответственности номадов за опустынивание в Евразии и Северной Африке.» [37, с.9]. Это подкреплялось, выводами классиков отечественного востоковедения, часто цитируемых в книгах по истории Центральной Азии [38]. Со временем подобная

эпистемология неизбежно обретает форму социально-политического действия и «сводится к обоснованию необходимости скорейшего перевода кочевников на оседлый образ жизни» [37, с.9-10]. Однако существовало и противоположное мнение, 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» [37, с. 9].

В XX веке 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 столкнулась с теми же проблемами. Гомеостатический «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 большее, позднепервобытной стадии.» [39, с.8].

Произошедшая в 20-30-е годы XX века коллективизация, воплотила давние проекты седентаризации казахов-кочевников и повлекла помимо социально-экономических значительные социокультурные изменения в казахском обществе, в частности, в гуманитарной сфере. В частности, произошедшая социально-экономическое насильственное оседание (седентаризация) казахского народа повлекла за собой определенную «седентаризацию» исторической памяти [35, с.38-63]. В 1950-м году впервые А.Маргуланом, именем которого был назван казахстанский Институт археологии после получения независимости в 1991 г., была высказана мысль о связи оседлого населения городов Южного Казахстана с кочевниками Центрального Казахстана [40].

Другой важной причиной, во многом сформировавшей нарратив о средневековых памятниках как объектах культурного наследия и оказавшей значительное влияние на исторические нарративы, стала Хрущевская антирелигиозная кампания – период обострения борьбы с религией в СССР, пик которой пришёлся на 1958—1964 годы и одновременно, некоторых идеологических послаблений т.н. «оттепели», позволивших, наполнить некоторые идеократические максимы слегка обновленным содержанием. В рамках двух этих процессов в 1958 г. на XIII съезде ВЛКСМ стартовала вторая волна борьбы за «новую обрядность», неожиданным образом давшая начало новому витку советского нацистроительства в республиках [41],[42],[43]. Главным идеологическим месседжем стала т.н. борьба за «прогрессивные» народные традиции, что сформировало последующий исторический нарратив через выведение обрядов, ритуалов, сакральных практик, древних и *средневековых археологических памятников* из-под определения «религиозные» и классификация их в качестве «народных» (о влиянии оттепели, ставшей в

некотором смысле осевым временем для исторической памяти казахской научной и творческой элиты 1950-1960-х гг. говорит даже тот факт, что в 2006 году государственный Гимн РК, созданный в 1992 г. был заменен на новый, слова и музыка которого были написаны и обрели популярность в 1956 г. т.к. содержали значительный этномобилизующий потенциал).

Для нашей темы в академическом нарративе периода позднего социализма наиболее яркой работой является книга К.Акишева (о роли которого в создании образа Отрарской библиотеки будет сказано отдельно) и Е.Агеевой «Древние памятники Казахстана» 1958 г. В ней авторы воспроизводят обозначенный идеологический нарратив следующим образом: «Главной задачей брошюры является *восстановление исторической правды* о роли и значении крупных средневековых мавзолеев (Ахмеда Ясеви, Кара-хан, Арслан-баба, Джош, Карашаш и др.), которые еще и поныне религиозно настроенной, отсталой частью населения почитаются как «святые» места, куда они идут на поклонение, совершают религиозные обряды. Известно, что строительство их осуществлялось руками *народа*, под руководством талантливых мастеров-умельцев, выходцев из *народа*. Поэтому эти памятники считаются не мавзолеями того или иного хана, султана, бия, а *национальным памятником*, памятником *народной* архитектуры.»[44, с.4]. Завершается книга тем же нарративом: «..учителя-историки должны противопоставить широкую пропагандистскую работу среди населения, особенно среди молодежи, по разъяснению *научно-познавательного* характера этих памятников, превратить их в места экскурсий, туристических поездок, популяризировать древние архитектурные памятники как достопримечательности города, села, как *гениальные творения народа*» [44, с.60]. Любопытной в этой книге представляется нам первая, косвенная попытка упоминания К.Акишевым образа утраченной библиотеки и «Отрарской катастрофы» в разделе, посвященном памятникам Отрарского оазиса в форме ссылки на Карла Маркса, писавшего о монгольских завоеваниях Чингиз-хана следующее: «..искусство, богатые библиотеки, превосходное сельское хозяйство, дворцы и мечети – все летит к чорту..» [45, с.50].

Таким образом, главную роль в производстве знаний для рецепции культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии сыграли археологические исследования в условиях идеологических приоритетов советского нацистроительства.

Проблематизация кочевой и оседлой культур существует и в официальном казахстанском нарративе после 1991 года, например, в Концепции становления исторического сознания 1995 года (главного документа, излагающего историческую политику независимого Казахстана) присутствует критика европоцентристских нарративов на исследуемых нами материалах: «Недооценка роли кочевых цивилизаций в мировой истории приводила к тому, что развитие мировой культуры связывалось только с оседлым образом жизни и хозяйствования.» [31, с. 226-232]. Однако далее воспроизводится все тот же критикуемый 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.» [31, с.229]. Здесь в постколониальном ключе проблематизируемая оседлость становится телеологической (процесс *перехода* к земледелию) целью исторического развития и приводится в качестве аргумента 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 [32, с.27]. Взаимозависимость города и кочевья, оседлых и кочевых культур в рамках «степной цивилизации» (термин, введенный академиком Карлом Байпаковым) подтверждают и зарубежные исследователи. Например, в своей самой известной книге с характерным названием «Утраченное просвещение» Стивен Старр характеризует отношения между номадами и оседлым населением средневековых городов региона как «взаимную зависимость между степью и городом, пастухами и крестьянами, тюрками и персами. Со временем этот межкультурный обмен превратился в сосуществование» [46, с. 86]. В то же время в меньшей степени в казахстанской историографии сохраняется понимание далеко не мирных периодов в отношениях между жителями городов и кочевниками, сменявших этапы осознанной взаимозависимости и взаимовыгодного обмена [47].

В современном академическом и публичном исторических нарративах эволюционно произошло семиотическое смещение акцентов. Вопреки тому, что описанное выше археологическое наследие начало исследоваться сначала учеными Российской империи, а затем и советскими казахстанскими археологами, в public, а зачастую и научном исторических нарративах, этот факт в период 1991 – 2021 гг. акцентируется как деколонизация европоцентристских стереотипов, предписывавших казахам исключительно кочевое наследие исторической памяти и вычеркивавших в ней место для средневековой городской культуры. Например, в программе «Беседы на Великом Шелковом пути», выдающийся казахский археолог, исследователь первого «Золотого человека» Бекен Нурмаханбетов сформулировал это утверждение так: «Нас в школе и университете учили так: первобытно-общинный строй. Государственность присуща только оседлой культуре, а мы – чистые кочевники, не знаем оседлости.»[48].

Приведенный, на первый взгляд, смысловой парадокс может быть классифицирован как один из примеров виктимизации исторической памяти, причины возникновения которого следующие: по мере освоения культурного наследия средневековой городской культуры и укреплении в памяти, о том, что «мы были горожанами всегда», отношение к кочевому эволюционирует в дистанцирование от кочевого в т.ч. с помощью нового виктимного нарратива «от нас скрывали, что у нас были города и говорили, что мы были вечными кочевниками без зафиксированной материальной истории». Приоритет наследия

городской культуры над кочевой в исторической памяти казахстанского общества можно наблюдать даже на таком примере как судьба единственного НИИ по проблемам культурного наследия номадов в Казахстане, созданного Н.Масановым в 2005 году и просуществовавшем после его смерти всего несколько лет. После 2011 года Институт был реформатирован в Казахский научно-исследовательский институт культуры, занимающийся главным образом изучением и реставрацией памятников средневековой городской культуры [49].

Таким образом приведенная выше историография позволяет осуществить краткое введение в проблему наличия культурной травмы «внеисторичности» кочевой культуры в исторической памяти казахстанского общества XX – нач. XXI вв., преодоление которой началось благодаря археологическим исследованиям древней и средневековой городской культуры преимущественно на территории Юго-Восточного Казахстана, наделению ее статусом «культурного наследия» и последующего конфликта образов кочевого и оседло-земледельческого прошлого в исторической памяти. Главным местом памяти и аргументом в пользу средневековых городов как определяющей характеристики истории Казахстана стал город Отрар, в ходе раскопок и исследований которого зародилось не менее значимое и легендарное, окруженное многочисленным фольклором и вошедшее в энциклопедии и государственные программы место памяти – Отрарская библиотека.

Таким образом, исследование генеалогии образов и нарративов, содержащих в себе такое место как Отрарская библиотека представляется достаточно репрезентативным. В этом смысле исследование и понимание законов и истории «восприятия» объекта равнозначно знанию о ее «существовании». Поскольку в данном случае мы можем говорить о существовании библиотеки в сфере исторической памяти казахстанского общества и классифицировать ее как место памяти.

В исследовании данного кейса применялись методы и концептуальная оптика *memory studies*. Материалами послужили многочисленные архивные и находящиеся в открытом доступе в библиотеке Академии наук и Института археологии им.А.Х.Маргулана археологические отчеты, статьи, монографии XX-XXI вв., многочисленные фильмы, интервью, медийный контент. Также часть материала была собрана с помощью интервью у некоторых участников исследуемых событий.

К исследованным в рамках данной главы проблемам и вопросам можно отнести следующие: какова генеалогия образа Отрарской библиотеки? Как происходило превращение ее в место исторической памяти? Каковы причины популярности этого нарратива/образа и как происходила его вторичная фольклоризация?

В ходе работы нами было выявлено 4 взаимозависимых и взаимопроницаемых нарратива, соответствующих 4 уровням исторической памяти, содержащих центральный образ Отрарской библиотеки и сюжета о ее существовании. Классификация этих нарративов представляется нам до

известной степени условной, поскольку все они находятся в непрерывном диалоге друг с другом, заимствуя образы, определяя и возникая один из другого:

- Научный (академический) нарратив – научные статьи, монографии, исследования первоисточников;
- Локальный (фольклорный) нарратив – первичные местные легенды;
- Общественный (public history/медийный) – статьи журналистов, преподавателей истории и археологии, произведения творческой интеллигенции, и вторичный фольклор;
- Официальный (государственный) нарратив – программные документы исторической политики Республики Казахстан.

Впервые в научном нарративе казахстанской историографии образ Отрарской библиотеки возникает на страницах Вестника АН КазССР в мае 1961 года в статье доктора геолого-минералогических наук, член-корреспондента АН Казахской ССР Акжана Машанова, получившего известность в 1960-70-е годы в качестве писателя, переводчика и популяризатора трудов аль-Фараби, впоследствии взявшего себе псевдоним аль-Машани. В самом начале статьи, посвященной аль-Фараби автор пишет: «Отрар қаласы өз заманында ірі мәдениет орталығы болса керек. Атақты Александриядан кейінгі кітапқа ең бай қала осы Отрар деп аңыз қылады екен. (В свое время город Отрар был крупным культурным центром. После знаменитой Александрийской библиотеки, согласно преданиям, самой богатой была Отрарская библиотека. – пер. авт. И.В. Крупко)» [50, с. 57]. Ссылки на письменные или устные источники этих преданий отсутствуют (возможно, еще одним каузальным аргументом, дополняющим в представлениях Машанова связь между сожженной Александрийской и предполагаемой Отрарской библиотеками, была связь между тем, что аль-Фараби оказал значительное влияние на мировую философию во многом, благодаря тому, что перевел на арабский и персидский языки и прокомментировал труды Аристотеля – учителя Александра Македонского). Не вызывает сомнений, что в первую очередь актуализация образа Отрарской библиотеки в 1960-е годы в значительной степени связана с рецепцией и освоением культурного наследия Центральной Азии (и такой его части как символические фигуры и культурные герои древности и средневековья), необходимого для обретения исторической субъектности в условиях советского национально-государственного строительства в республиках. Первой крупной научной работой, обозначившей аль-Фараби в качестве философа древнего Казахстана и Средней Азии, было исследование 1960 года С.Н. Григоряна «Из истории философии Средней Азии и Ирана» [51]. Также в этом издании были опубликованы некоторые из трактатов аль-Фараби в переводе А.В.Сагадеева и А.И.Рубина. Несмотря на это, по воспоминаниям представителей творческой интеллигенции Казахстана 1960-х годов, работы А.Машанова, посвященные аль-Фараби и популяризации его трудов, оказали гораздо большее влияние на историческую память казахстанской интеллигенции (нарратив public history) тех лет. Впоследствии, со второй половины 1960-х годов началась масштабная подготовка 1100-летнего юбилея аль-Фараби (1970 г.), в рамках которого

переводились и издавались его трактаты, проводились обсуждения его творчества и другие многочисленные мероприятия, нацеленные на рецепцию этой символической фигуры и превращение его в культурного героя исторической памяти казахстанского общества. О возможном первоисточнике информации, почерпнутой Машановым о библиотеке средневекового Отрара мы сообщим далее.

Следующий нарратив public history, обогащенный образом Отрарской библиотеки ретранслирует его уже через год стихотворением Олжаса Сулейменова, ставшего всесоюзно известным после поэмы «Земля, поклонись человеку!» и оказавшего во многом определяющее влияние на процессы вписывания национальной культуры казахов в мировую историю древности, благодаря своим многочисленным литературно-историософским произведениям, посвященным этой нарративной стратегии обретения исторической субъектности. Стихотворение 1962 года «Чем порадовать сердце?» посвящено Отрарской трагедии – разорению города монгольскими войсками и осмыслению поэтом своего места и наследия в этом историческом событии [52, с.50]. В первой половине стихотворения лирический герой на стороне осажденного Отрара и оплакивает его, во второй задаваясь вопросом «кем бы я 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. Нас же это стихотворение интересует потому, что в нем появляется образ Отрарской библиотеки и обретает трагическое звучание «утраченного просвещения» [52, с.50].

Отдельные попытки разведочных работ и сбора материалов по истории археологических памятников Отрарского оазиса проводились со второй половины XIX века. В 1893 году на вершине сторожевого холма Караул-тобе рядом с селом Мамаевка был найден клад монет в глиняном кувшине, отчеканенных, как стало ясно специалистам-нумизматам, в Отраре, вызвав повышенный интерес к средневековому городу у местного населения и членов Туркестанского кружка любителей археологии, созданного в 1895 г. [53, с.13], [54, с. 898-907].

Следующим важным триггером создания вокруг памятников Отрарского оазиса атмосферы легенд об утраченных сокровищах стала публикация на страницах журнала Туркестанского кружка И.Т. Пославского, побывавшего на городище в 1898 г. об обнаруженном им «подземном тайном ходе», сохранившемся в развалинах Отрар-тобе и «грабительских раскопках некоего паломника, искавшего здесь сокровища, о которых он прочел в священных

книгах в Мекке»[55, с.13]. Впоследствии, но лишь в 1969 г. эта информация была опровергнута: подземный тайный ход оказался остатками городской системы водоснабжения (высота 1.6 м. – ширина 2 м.) [32, с.42]. Следует отметить, что легенды о кладах и сокровищах, могилах Чингиз-хана или Александра Македонского являются имманентным свойством практически любых археологических памятников. Местное население регулярно генерирует фольклорные сюжеты вокруг того или иного памятника, интерес к которому обостряется, если на нем начинаются археологические раскопки.

Полномасштабное исследование памятников Отрарского оазиса началось в 1969 году под руководством К. Акишева, создавшего Южно-Казахстанскую комплексную археологическую экспедицию, ставшую самой масштабной в СССР. В результате Отрар оказался самым исследованным средневековым городом на территории Казахстана и Центральной Азии. Образ Отрарской библиотеки возникает в самом начале этих работ, как одно из обоснований их проведения. В 1965 году Акишев, аргументируя научную значимость комплексного археологического исследования Отрара в заявке в Президиум Академии наук Казахской ССР написал: «Существуют полуполюгендарные сведения о большой коллекции древних рукописей в Отраре. Их число может достигать нескольких десятков тысяч книг» [56, с.75-76]. Ссылка на источники (в т.ч. на устный локальный нарратив) вновь отсутствует.

Главным источником для медийного нарратива и вторичной фольклоризации сюжета и образа Отрарской библиотеки стала публикация 1971-м года в журнале «Вокруг света». Д. Досжанов (писатель исторических романов и повестей, посвященных этой тематике «Отырар» 1965 г., «Фараби» 1965 г., социального романа «Трудный шаг», посвященного сельской молодежи) и В. Малов (известный детский фантаст, перу которого принадлежат «Академия Биссектриса», «Я - шерристянин», «Куклы из космоса» и др.) были направлены осветить в репортаже раскопки средневекового города и взять интервью у руководителя экспедиции К.Акишева, что было сделано 1 марта того же года [34]. Написанный в лучших традициях исторического романа, репортаж с первых строк увлекает читателя воссоздаваемым колоритом эпохи, в который помещены знакомые советскому читателю психологизм и модели речевого поведения, убедительные детали средневекового быта, а главное – попытка приоткрыть завесу тайн – описание библиотеки, разрушенной и погребенной под песками. Текст репортажа крайне важен для нашей темы, поскольку именно он расширил аудиторию легенд об Отрарской библиотеке до общесоюзной, после чего она превратилась в настоящее место памяти: «..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..»[34]. Журналисты описывали место, обнаруживая отголоски «тайного подземного



хода», описанного Пославским, сведения о котором, возможно, были сообщены корреспондентам Акишевым [34]. В дальнейшем текст с описанием библиотеки пережил вторичную фольклоризацию и полную утрату авторства, став частью книжной памяти: на него ссылаются как на аутентичный источник древности. Подобное превращение не удивительно, учитывая, тираж журнала в 250 000 экземпляров. Здесь мы видим переплетение академического, медийного и фольклорного нарративов.

Со временем, образ Отрарской библиотеки стал важным местом исторической памяти казахстанского общества. Результатом вторичной фольклоризации стало то, что в медийном нарративе присутствуют как версии, согласно которым создание «Отрарской библиотеки» возводится к философу аль-Фараби, родившемуся и несколько лет жившему в округе Отрар, а в юношеском возрасте переехавшему в Дамаск, так и версии, утверждающие существование библиотеки задолго до появления аль-Фараби, получившего в ней свое первое образование. Образ библиотеки существует в качестве места памяти, как известная всем имманентная данность, не требующая доказательной базы исторических источников, что характерно для фольклора, лишенного первоисточника и существующего как изначальное сакральное знание [57].

Закономерно задаться вопросом: какое произведение средневекового автора стало источниковой базой, откуда и Машанов, и Акишев почерпнули информацию о «второй в мире после Александрийской» Отрарской библиотеке? Как уже говорилось ранее, научных статей на тему генеалогии образа Отрарской библиотеки или проблематизации ее существования – не существует, за исключением одной журналистской статьи и отдельных косвенных попыток в рамках других тем. Также за последние 10 лет в медийном нарративе в нескольких интервью казахстанских археологов журналистами задавался вопрос: «Существует ли Отрарская библиотека?» (медийный нарратив вновь обращается к научному) [33]. Его сведения затрагивают поздний слой вторичного фольклора 70-х годов, возникшего после публикации репортажа «Вокруг света».

В 2016 г. в одном из своих интервью бывший директор Института археологии им.А.Х. Маргулана, академик НАН РК К.М.Байпаков определил сюжеты вокруг библиотеки как мифологические [58].

В 2021 г.: археологу, заместителю директора музея-заповедника Отрар Серику Акылбеку в интервью также был задан вопрос, на который ученый ответил отрицательно, подробно описав последствия вторичной фольклоризации этого места памяти в период 1991 – 2021 гг. [59].

Известный археолог и исследователь древнего и средневекового искусства Алишер Акишев (сын К.Акишева) в интервью 2021 г. также обозначил Отрарскую библиотеку как миф [60].

Ответ на наш вопрос об источнике информации Машанова и Акишева о наличии в Отраре второй в мире после Александрийской библиотеки может быть найден лишь в одной книге К.Акишева «Древний Отрар. Топография. Стратиграфия. Перспективы» (написанной уже в соавторстве с К.Байпаковым и

Л.Ерзаковичем) 1972 г. В книге, опубликованной через год после репортажа «Вокруг света» авторы осторожно выдвигают предположение: «По некоторым сведениям, можно предполагать, что в Отраре имелось свое книгохранилище. Так, по сообщению Рузбехана и Бенаи, в XV в. рукописи из Отрара доходили до города Сыгнака, где были переданы в дар Шайбани-хану.»[53, с. 204]. В качестве первоисточников приведены два произведения позднесредневековых авторов: «Михман-наме-и Бухара» и «Шайбани-наме», повествующие главным образом о войнах Шайбани-хана в XV-XVI вв. т.е. спустя почти 3 века после завоевания Отрара монголами и его последующего восстановления [61],[62]. В них приводится множество свидетельств просвещенности правителей Шайбанидов, упоминаний об их покровительстве богословам и историкам той эпохи, чтении рукописи «Искандер-наме», привезенной хану из Османской империи, многочисленных войнах с казахами и мн.др. После становления Отрарской библиотеки местом исторической памяти, ее образ и любые попытки ее исследования практически пропадают из научного нарратива (отсутствуют упоминания библиотеки и в документах, и на современном сайте Отрарского музея-заповедника, созданного в 1979-1982 гг.), полностью перейдя в медийный (или public), художественный, фольклорный и официальный (государственный) исторические нарративы. Так, например, ее образ возникает в романах Ануара Алимжанова «Возвращение учителя»[63] и Юрия Домбровского «Факультет ненужных вещей»[64, с.208].

Образ ее ретранслируется в художественном фильме «Гибель Отрара» 1991 г., энциклопедиях по истории и культуре Казахстана, учебниках по истории. Так, например, в учебнике по истории Казахстана за 6 класс 2018 г. говорится: «Общепризнанно, что аль-Фараби сыграл большую роль в собирании Отрарской библиотеки. Отрарская библиотека существовала в домонгольское время. Библиотека считалась второй после Александрийской.»[65, с.99], бесчисленных медийных текстах эпохи интернета, названии научно-исследовательского Центра «Отырар кітапханасы» при Евразийском национальном университете им.Л.Н.Гумилева и официальном (государственном) нарративе, возникая в программных документах исторической политики, а именно, в Концепции на 2009–2011 гг. масштабной программы «Культурное наследие»[66] среди приоритетных направлений деятельности которой упоминается: «городище Отрар — духовная колыбель, имевшая крупнейшую в мировой истории библиотеку», а целью определяется *формирование их в качестве национальных символов*, что интересным образом рифмуется с *«популяризацией их как гениальных творений народа»* в антирелигиозной брошюре К.Акишева 1958 г.

Хотелось бы отметить, что целью исследования данного сюжета является отнюдь не деконструкция представлений о существовании библиотеки. Мы исследовали генеалогию ее образа и исторические факторы ее зарождения. Теперь необходимо ответить на вопрос: почему сюжет о библиотеке стал столь популярной и неотъемлемой частью исторической памяти казахстанского общества?

Ранее мы обозначили один из факторов, сформировавших столь восприимчивую нарративную почву для превращения образа Отрарской библиотеки в место памяти – проблемное соотношение кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества (конфликт между восприятием кочевого как вечного движения без памяти, и оседлого – как материализованного средневековыми городами, зафиксированного письменной историографической традицией и т.д.). Этот фактор был, в свою очередь, сформирован культурной травмой, вызванной: 1) прерыванием кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и седентаризации; 2) историографической традицией описания кочевой культуры как регрессивной, восприятие этой виктимизирующей историографической традиции казахской национальной интеллигенцией второй половины XX – начала XXI вв. Способом преодоления этой травмы стала рецепция культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, активное археологическое исследование которой происходит в эти годы в Казахстане и вписывание пере-изобретаемой исторической субъектности во всемирную историю цивилизации.

Другой фактор восприимчивости образа Отрарской библиотеки – советское нациестроительство, новый виток которого в диалоге с местными этнонациональными импульсами ревитализировал новую символическую фигуру и культурного героя в исторической памяти казахстанского общества – аль-Фараби, рецепция философского наследия и биографии которого актуализировала исследовательский интерес к месту его рождения – средневековым городам Отрарского оазиса.

Еще один немаловажный фактор, балансирующий между причиной и следствием: в казахской литературе (и, шире говоря, культуре) 60-70-х годов XX века образ утраченной Книги, утраченного просвещения – один из самых частых («Народ наш лишился письма», «Ты бесконечен, я кратка как миг, ты долговечнее шумерских книг» [67, с.220]). Свою роль здесь сыграл советский нарратив и самоопределение СССР как «самой читающей страны» в связке с утверждением, что именно советская власть даровала народам, освобожденным из империи, просвещение и всеобщую грамотность, что вызывало латентный протест национальной интеллигенции (так, например, в 1974 г. во время выставки советской культуры в Индии Мурат Ауэзов сорвал табличку с этим утверждением в павильоне КазССР [68, с.73-74]).

Также этот латентный этнонациональный протест во многом был вызван когнитивным диссонансом между утверждениями о «нищем, темном народе, опутанном сетями патриархально-родовых предрассудков» [44, с.58] и о «народном гении», сочинившем эпосы или воздвигшем выдающиеся памятники архитектуры, «вошедшие в историю мировой цивилизации» [44, с.28], диссонанс между имперско-шовинистическим отношением к «народам-младшим братьям» и марксистским возведением народа в творцы истории.

Отдельную тему для исследования представляют кросс-культурные аналогии. Например, в те же годы в литературе Латинской Америки – у Борхеса, главная тема которого – тайны книг, а главный образ – Вавилонская библиотека

(к примеру, в новелле "Письмена бога" главный герой (бывший жрец одной из америндских цивилизаций, брошенный колонизаторами в темницу) разгадывает священный текст - формулу бессмертия и всемогущества в узорах шкуры ягуара, зашифрованную когда-то Создателем)[69, с.180]. Схожая ситуация была и в германской культуре, пережившей в 30-е годы XX в. опыт массового сожжения книг и вспоминающей в связи с этим древний китайский опыт, где, согласно преданию, по приказу императора Ши Хуанди было сожжено множество книг. Как писал германский писатель XX века Элиас Канетти: «Признаюсь, меня и сегодня еще преследует запах гари, стоявший в те дни...» [70, с.106-107]. К слову, образ утраченной книги был зафиксирован у казахов в середине XIX в. под названием «Киіз кітап» (в современном казахском языке это слово означает «записную книжку»). В статье 1863 г. «О мусульманстве в степи» Чокан Валиханов писал: «*Наши книжники так же энергически, как книжники древней Руси, преследуют свою народную старину. Наши предания, эпосы, юридические и судебные обычаи они заклеили позорным именем войлочной книги [киіз-кітап; по казахскому преданию, раньше существовали старинные тексты, писанные на войлоке.*» [71]. О том, есть ли связь между темой данной главы и понятием XIX в. «Киіз кітап» сведений нет.

Таким образом мы видим, что для популярности и тотальности образа Отрарской библиотеки почва была самая лучшая и подготовленная. Национальной интеллигенции был необходим образ утраченного просвещения – и он был найден в утраченных книгах Отрарской библиотеки.

Историческая политика во второй половине XX века, как и в других сферах советского культурогенеза, а также выстроенная национальной политикой иерархия этничностей задавали условия, приведшие к их краху в 1991 году: иерархия младших и старших братьев (республик/народов) парадоксальным образом изначально задавала возможность для расширения, удревления 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» и т.д. порождала естественную неудовлетворенность национальной интеллигенции (чаще творческой) и стремление отыскать более древние этнические корни, зачастую идеализируя, если не полузапретные, то по крайней мере, полузабытые истоки национальной культуры, что явилось стартом процессов глорификации и виктимизации исторической памяти казахстанского общества в период 1991 - 2021 гг.

Данный сюжет является ярким примером синхронизации устремления элит и потребностей широких масс в процессе семиозиса исторических нарративов. В случае Отрарской библиотеки (сюжета, существующего более 60 лет) место памяти было реконструировано преимущественно на нарративном уровне, при наличии косвенных артефактов, интерпретация которых позволила говорить о существовании библиотеки и отсутствии прямых доказательств. Историки или другие субъекты познания на разных нарративных уровнях

вступают с этими артефактами и источниками в процесс взаимодействия, реконструкции и интерпретации, в ходе которой происходит их включение в семиозис нарративов исторической памяти. Субъекты исторического познания, о которых было сказано в этой главе (на академическом, общественном, официальном или фольклорном нарративных уровнях) производили и воспроизводили знак (предполагаемая библиотека), его означающее (существование косвенных признаков ее существования) и означаемое (утраченное просвещение) – ключевую семиотическую триаду, реконструируя его прямое фактологическое значение (означающее/денотат) и аксиологический смысл для исторической памяти народа или иной социальной группы (означаемое/коннотат). В этих нарративах Отрарская библиотека актуализируется как важный образ «утраченного просвещения» и продолжает существовать в исторической памяти казахстанского общества, что, в свою очередь, представляет значительный интерес для исследований в рамках постколониальной теории.

## **1.2 Историко-антропологический контекст постколониальных исследований и деколонизации исторической памяти казахстанского общества**

Для понимания семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского социума значительным эвристическим потенциалом, реализуемым в последние годы в казахстанской историографии, обладает постколониальная теория, объясняющая некоторые системные характеристики обретения казахстанским обществом исторической субъектности. В данной главе предпринят анализ попыток применения постколониальной и деколонизационной теорий к казахстанскому материалу, а также генеалогия историко-антропологического контекста – среды, воспринимающей эту эпистемологию.

Процесс деколонизации, определивший антропологические контуры XX-XXI веков, положил начало не менее существенному явлению – обретению населением (народами, племенами и этноконфессиональными группами) бывших колоний исторической субъектности на равных с прежними гегемонами правах. В 1988 году исследователь и теоретик Г. Спивак адресовала западным интеллектуалам радикальный вопрос «Can the subaltern speak?» (Могут ли субалтерны говорить?), ставший классическим – исследовательской группе, обозначившей себя как Subaltern Studies group. Ответ Спивак был пессимистичен: субалтерн говорить не в состоянии, он не имеет возможности «пробиться», «возвыситься» свой голос до уровня репрезентации. В силу этого, за него и от его имени всегда говорят-репрезентируют Другие [72, с. 271-313].

Спустя 30 лет во введении к ставшей культовой книге «Каннибальские метафизики» бразильский антрополог Эдуард Вивейруш де Кастру диагностирует обозначенную проблему гуманитарных наук в деколонизированном мире новой этики как «..превращение одной из

*разновидностей теоретического постколониализма в конечную стадию этноцентризма (выделено нами - авт.)..» [73, с.8].*

Обе позиции представляются нам одинаково убедительными, однако в последние годы постколониальные и деколониальные тезисы, как и многие концепты (например, «ментальность» или «идентичность»), пользующиеся широкой популярностью за пределами научного поля, радикализируются и рутинизируются, принимая формы мышления и идеологической прагматики своих пользователей. К примеру, специалист по политической визуальности Ариэла Аиша Азулай, совершает следующий шаг на пути деколонизации, заключающийся в запрете исследований исторических травм для тех, кто не является их этнокультурными наследниками [74]. И если раньше основной этической претензией субалтернов к бывшим гегемонам был протест против сокрытия исторической травмы под покровом модернизации, эпистемологический призыв к обнажению темной стороны модерности, то теперь академическое знание обрекается ими на молчание, как не имеющее этического/этнического права говорить об этом. О такой постановке проблемы можно услышать и в Казахстане, что является частным случаем общей доминирующей примордиалистской парадигмы социогуманитарных и исторических исследований в казахстанском академическом и медийном поле, включающей также экстраполяцию биологических законов на общество и социальные процессы и апелляции к таким биологическим метафорам, как «историческая наследственность», «геном этноса», «генетический код нации» и т.д.

Классифицируя исследования, проводимые бывшими «гегемонами» как *«академическую наглость, порождённую империалистским познанием»* адепты постколониальных штудий протестуют против монополии научных экспертов на объективное знание о прошлом [74].

Таким образом, войны памяти превращаются в войны воображения, результатом которых, по-видимому, станет окончательное утверждение имагократии (термин Челослава Милоша от англ. «image» – образ и греч. «кратос», обозначающий власть образов – виртуальных информационных объектов, нарративов, идеологических клише – создаваемых и используемых теми или иными акторами с целью формирования той или иной картины мира, но позиционируемых ими в качестве позитивистских образов объективной реальности) в исторической политике и памяти. В то же время этот процесс является естественным следствием обретения широкими массами исторической субъектности, рождения информационных обществ всеобщей грамотности, доминирования методологического плюрализма и постмодернистского равенства перспектив и версий памяти в эпоху после больших нарративов. Казахстанский историко-антропологический контекст опосредован также и сильнейшим фактором автохтонной системы идентификации – системой жузовых и родоплеменных отношений, ситуативным доминированием родоплеменной субъектности и памяти (скрепленной системой реципрокных обязательств) над национальной. Согласно предложенной индийско-

американским теоретиком постколониальности Чаттерджи схеме разделения жизни бывших колонизированными обществ на внутреннюю и внешнюю, система родоплеменных идентичностей относится к внутренней жизни общества в социокультурном пространстве, недоступном для влияний и конструирований извне [75].

Мы акцентируем внимание на становлении народа историческим субъектом, актором и автором на уровне репрезентации, поскольку полемика о наделении или лишении права голоса (*can the subaltern speak?*) в контексте реципрокной субъективации (культурном обретении и изобретении образов друг друга) Востока и Запада началась задолго до этого, являясь продолжением дискуссии о «молчаливом большинстве» европейской истории. «Собственная» народная культура и история были мало доступны большинству европейских исследователей XIX-нач.XX вв. (время становления истории как науки), поскольку транслировались по каналам устной традиции, классифицированной как собрание этнографических фактов, находившихся в процессе сбора и ориенталистской систематизации. Возможно, это и многие другие факторы послужили причиной того, что на какое-то время голос устной традиции был обречен на молчание.

Можно перечислить много имен историков, благодаря которым «молчаливое большинство» превратилось в полифонический хор, ставший главным объектом исследований гуманитарных наук в XX веке: Блок, Февр, Леви-Брюль, Бахтин, Томпсон, Фуко, Гинзбург и других выдающихся исследователей, реконструировавших мир европейской народной культуры, совершив антропологический поворот в гуманитаристике, ставший проекцией социо-политического переворота эпохи модерна, поместившей в центр политической, правовой и исторической легитимности – народ (общественное благо, общественное мнение, социальный заказ и другие легитимирующие образы).

В этом заключается одно из главных заблуждений (когнитивных искажений) постколониальных теорий, обвиняющих *европейцев* в конструировании ориенталистских образов Востока т.к. образы эти создавались представителями интеллектуальной и политической элит Европы, тогда как «западные» *народы* были не менее безмолвны, чем «восточные». Игнорирование этого факта является обычной эссенциализацией (ложным обобщением и наделением разных социальных групп гетерогенного – в данном случае западного – социума единой волей) и проявлением оксидентализма.

Здесь мы хотели бы осуществить краткий обзор проявлений постколониальности и практик деколонизации как в академическом, научном нарративе так и в измерении *public-history* и медиасфере современного/независимого Казахстана (периодически выходя за хронологические пределы 1991-2021 гг., когда того требует материал и логика изложения). «Как постколониальность и деколонизация понимаются в казахстанских исследованиях и актуализируются в исторической памяти казахстанского общества не только в академической среде, но и в медиасфере?

Возможно ли говорить об исторической памяти казахстанского социума как о памяти, находящейся в состоянии постколониальности? Насколько эта концептуальная рамка применима к казахстанскому материалу? Какова идеологическая прагматика и внутренняя потребность исторической «виктимизации»[115] (травматизации) и глорификации? «Ответить на эти вопросы в рамках одной главы сложно, однако возможно совершить обзор наиболее репрезентативных»[115] примеров исследуемой темы и попытаться найти ответы, исходя из конкретного историко-антропологического материала.

Говоря о проекте деколонизации и его преломлении в различных социокультурных и политических средах, нельзя не отметить, что в казахстанском контексте этот проект отнюдь не нов и не был импортирован сюда в XXI веке. Значительная часть творческой интеллигенции Казахстана в 1960-1980-е годы испытала влияние мероприятий Советского комитета солидарности стран Азии и Африки, заместителями председателей которого долгое время (с конца 1950-х до конца 1980-х) были некоторые казахстанские писатели. Как известно, в рамках деятельности Комитета с 1956 г. осуществлялась финансовая и идеологическая поддержка национально-освободительных движений деколонизированных стран Азии и Африки, формируя, аккумулируя и направляя деколониальную повестку. В числе мероприятий проводились масштабные конференции писателей стран Азии и Африки (5-я конференция была проведена в 1973 году в Алма-Ате – столице КазССР). По воспоминаниям Мурата Ауэзова, Тимура Сулейменова и других, выступления, звучавшие на этих конференциях, оказали значительное идейное влияние на этническую мобилизацию и эмансипацию национальной интеллигенции, воспринявшей и аккумулировавшей этот опыт. Также на 7-й Конференции писателей стран Азии и Африки, состоявшейся в Ташкенте (1983 г.) и на более ранних встречах (1979 г.) Олжас Сулейменов выступил с докладом, подытоживавшим десятилетний этап его деятельности на посту заместителя председателя Комитета, включавшей в себя многочисленные поездки по странам этих двух континентов. В своем докладе он провозгласил формулу общего этоса, призванную сформировать универсальный механизм идеологического взаимодействия деколонизированных стран и бывших колониальных держав: «*..от веков колониальной зависимости – через период независимости – к эпохе осознанной взаимозависимости..*» [76, с.43].

Впоследствии эта формула была многократно озвучена на самых разных общественно-политических площадках после 1991 года, когда подобный нарратив стал применим и к Казахстану. Например, провозглашена базовой для работы Генеральной Ассамблеи народов Евразии или для IV Глобальных консультаций по сближению культур Евразии «К эпохе осознанной взаимозависимости» в 2021 году.

Помимо того, что зачастую деколонизация является изначально антиколониальным движением против колониальной политики той или иной метрополии, включающим в себя борьбу за политическое и социальное равенство тех или иных групп/сообществ. Несмотря на то, что классических



империй в настоящее время не существует, на макро и микросоциальные процессы продолжают влиять колониальные или неоколониальные эффекты, воспроизводящие прежние социокультурные иерархии, диспропорции в изучении стран и регионов, голоса и интересы бывших субалтернов, прежняя история их подчинения и сопротивления стирается или забывается.

Можно увидеть, что проект деколонизации и постколониальные исследования зачастую исходили из самых разных источников, производились разными акторами, осуществлявшими диалог и диалектику различных идеологических месседжей и политических прагматик. Как утверждает Евгений Штейнер, даже в программной работе Эдварда Саида «Ориентализм» (1978 г.) можно проследить влияние советского проекта деколонизации – в ссылаях на исследования египетского историка Анвара Абдель Малика (еще в 1963-м году в статье «Кризис ориентализма»[77], обозначившего основной тезис постколониальных исследований о том, что знание, производимое Западом о Востоке было лишь эпистемологическим орудием колониализма), – историка-марксиста, работавшего в среде арабских ученых, проходивших обучение в 50-х 60-х годах в СССР. Как замечает Евгений Штейнер, в его работе самая первая сноска значит на статью «Ориенталистика» из раздела «Востоковедение» Большой Советской энциклопедии, 1951 г. Так в рамках советского проекта поддержки деколонизации стран Азии и Африки создавалась идеология, ставшая после 1991 года важной концептуальной рамкой исторической памяти казахстанского общества.

Другой интересный пример – первое издание произведений аль-Фараби на русском языке в 1972 году Институтом философии и права Академии наук КазССР к 1100-летию мыслителя (1970 г.). Этот эпизод можно рассматривать как важный шаг в процессе демаркации знаковых мировых фигур национальными культурами СССР (когда фигура аль-Фараби стала важной частью культурного наследия Казахстана), а в исторической памяти – как реципрокную субъективацию аль-Фараби – вписывание национального в планетарный контекст мировой истории. В предисловии составители предвосхищают тезисы Саида на 8 лет, в то же время предостерегая будущих исследователей от впадения в другую крайность оксидентализма [78, с.5-6]. В период 1991 – 2021 гг. фигура аль-Фараби стала одной из ключевых, участвуя в нарративах о древних и средневековых традициях просвещения на территории Казахстана, свидетельством чему стало масштабное празднование в 2020-м году юбилея аль-Фараби наряду с Абаем (в том юбилейном году автор диссертации стал исполнительным координатором создания Евразийской Сети университетов в поддержку культуры знаний «аль-Фараби-Абай», в которую вошли 16 отечественных и зарубежных вузов).

В работе «Был ли СССР колониальной империей?» ведущий специалист по истории Центральной Азии Сергей Абашин сопоставляет все «за» и «против» этой проблемы, признавая наличие большого количества аргументов обеих сторон, а также и то, что, несмотря на наличие в советской системе некоторых элементов управления, классифицируемых современной наукой в качестве

колониальных, несводимость к ним всего советского проекта. И делает вывод: *«Распад СССР неожиданным образом породил новую ситуацию. Хотя советское общество не может описываться как колониальное, после его распада сохранились и стали наиболее явными признаки именно колониальных отношений..»* [79]. Так или иначе, в настоящей главе нас интересует не эта дискуссия, но эпистемологическая постколониальность и попытки деколонизации исторической памяти (нарративов) и субъектности казахстанского социума как теоретико-концептуальное явление.

Известный исследователь истории региона А.В. Ремнев определял «постколониальность» как *«особый способ интерпретации современности, в которой бывший (даже и проблемный с точки зрения признания его существования) колониализм выполняет важную мобилизующую функцию»*[24, с.172], как и целый ряд и специалистов по Центральной Азии, применяя к ней эту исследовательскую оптику.

Одной из самых известных и читаемых исследовательниц постколониальности и деколонизальности, особенно популярной среди молодых представителей творческой интеллигенции Казахстана, является Мадина Тлостанова (в настоящее время – профессор постколониального феминизма отделения гендерных исследований Линчёпингского университета, Швеция). Называя себя *«миноритарным трикстером, прошедшим почти два десятилетия внутри репрессивной российской академической системы»*[80], которую, как она замечает *«всегда возможно инфильтрировать, ослаблять и расширять изнутри»* [80], исследовательница пишет: *«Основные инструменты модерности/колониальности в ее западной либеральной и социалистической версиях — это векторное время и прогрессистская телеология; абсурдно рационализированное управление знанием и субъектностью; обожествление технологического развития; культ будущего и отрицание негативно маркированной традиции, в особенности если это пространственно удаленное прошлое, регулярные впадения в экзотизм и анахронизм.»*[80].

Также Мадина Тлостанова отмечает, что деколониальная мысль продолжает традицию деконструкции метанарративов отнюдь не для того, чтобы самой стать метанарративом, свергнув идеологических конкурентов, но для того, чтобы *«привлечь внимание к опциональной природе любого дискурса»* и выстроить равноправный диалог между *«различными системами знания и бытия, делегитимированными в рамках модерности/колониальности»*[80]. Таким образом, одной из целей деколониальной мысли в т.ч. в научных работах Мадины Тлостановой является пересмотр дисциплинарного порядка знаний, выстроенных в эпистемологическую линию иллюзорного развития от традиционного к современному, легитимирующую западное доминирование в этике и эпистемологии.

Взгляд на диалектическую проблему рецепции символических фигур элитами разных эпох в советских и современных исторических нарративах исследуют составители сборника, посвященного феномену Жамбыла[81]. Случай Жамбыла интересен и тем, что после распада СССР, несмотря на то, что

творчество акына было использовано в целях апологетики сталинского режима и советского государства, в Казахстане произошла успешная рецепция его культурного наследия и фигуры в пантеон исторической памяти (одной из причин стало то, что Жамбыл был выходцем из рода «шапрашты», занимавшего наиболее влиятельные позиции в стране после 1991 года). Так фигура советской эпохи была успешно интегрирована в пантеон исторической памяти казахстанского общества после деколонизации уже через автохтонную систему ценностей и идентичностей. Для семиозиса нарративов исторической памяти в этом случае знаком является Жамбыл, означающим – его существование (несмотря на все дискуссии об авторстве его текстов), а означаемым – легитимированная советским литературным каноном его фигура в литературном пантеоне.

В ходе исследования данной проблематики мы пришли к выводу о том, что постколониальная и деколониальная теории, применяемые к исторической памяти казахстанского общества, позволяют поставить под вопрос строгие рамки различных антиколониальных дихотомий, поскольку материал существует в многомерной системе идей, генеалогия которых часто может быть понята в диалогической модели мемориальной культуры и формирования исторической памяти. Элиты и массы также существуют в многослойном пространстве взаимозависимости, вырабатывая порой совместно, порой разнонаправленно эти нарративы.

В этом направлении важную роль играет Центр изучения устной истории «Айтылған тарих» КазНПУ им.Абая, исследующий и возвращающий истории многообразие голосов «молчаливого большинства» - множественного и главного субъекта исторического процесса [82].

Практическим воплощением деколонизации автохтонных систем знания казахской культуры являются педагогические эксперименты, исследования и занятия Асии Нурдубаевой (к.арх.н., в настоящее время – профессора КазНАИ им. Жургенева, г.Алматы), направленные на изучение студентами (будущими архитекторами) пространственного структурирования и мышления кочевой культуры. В своих исследованиях и педагогических экспериментах Асия Нурдубаева ставит целью: *«создать модель «концептосферы» казахской культуры, научить студентов оперировать абстрактными моделями в 3х и n-мерных операциях»* (как уникальных, так и универсальных), сочетая концептуализацию с тактильно-пространственным познанием «игры кокпар», «возведения кииз уй», «плетения веревок», «разрезания шкур», «валяния войлока» и пр. [83]. В этом случае деколониальное «воспоминание» происходит тактильным путем – через практики творчества, встроенные в систему образования.

Следует отметить, что в 2021 году в систему казахстанского образования в качестве эксперимента было предложено включить некоторые нововведения, которые можно условно классифицировать как попытки деколонизации. 28 июля 2021 г. в ходе аппаратного совещания министерства образования были озвучены предложения, поэтапное введение которых в учебный процесс предполагается

обсудить: замена школьных звонков, начинающих и завершающих уроки, кюями, исполняемыми на домбре. Другим нововведением может стать новая «Азбука», содержание которой создано на основе принципов А. Байтурсынова, разработавшего их. Также в общении между коллегами и родителями педагоги должны будут обращаться – «ханым» для женщин и «мырза» для мужчин, не отменяя прежнего обращения по имени-отчеству [84].

Исследовательница казахской постколониальности – Алима Бисенова (доцент антропологии на кафедре Социологии и антропологии в Назарбаев Университете) справедливо отмечает, что академический национализм постколоний социализма: *«сводится к протесту против подчиненного положения, воспроизводящего при этом саму ментальную карту колониальной картины мира..»*[25]. Соглашаясь с этим утверждением, дополним его: одним из проявлений влияния и наследия СССР можно считать зеркальную гибридность этнонациональных нарративов. Преодолевая трагические последствия прерывания традиционной кочевой культурой и десятилетий в состоянии субалтерна, независимая историческая субъектность часто обращается к преодолеваемому наследию бывшего гегемона, опровергая его гегемонию.

Это касается, например, экстраполяции идеи нации в древность и мотивы исторических событий. Являясь сравнительно поздним социальным конструктом, идея «нации» была осмыслена и развита европейскими интеллектуалами в XVIII-XIX вв., распространившись как в Европе, так и на территориях, входивших в сферу информационного влияния колониальных держав. Среди казахского населения концепт «нации», как монолитного сообщества самых разных социальных групп, актуализировался по трем проектам: этнографически-классифицирующий колониальный проект Российской империи, проект нацистроительства казахской интеллигенции, который можно рассматривать как локальный вариант национальной модерности («Алаш» и др.) и проект создания идентичности советского типа. До конца XIX - нач. XX века национальную идентичность можно наблюдать преимущественно в рамках осознания интеллектуальными и политическими элитами этнической общности, тогда как в широких массах действовали механизмы комплексного, ситуативного действия: родоплеменная, религиозная, территориальная, сословная и другие типы идентичностей составляли тот калейдоскоп субъектностей, определявший социальные взаимодействия в казахском обществе. Современное включение концепта нации в древнее и средневековое прошлое через научный нарратив и, соответственно, через историческое образование – один из распространенных и универсальных методов исторической политики, мобилизующий историческую память, а также закрепляющий когнитивную карту Родины.

В статье 2016 г. «Давление метрополий и тихий национализм академических практик» Алима Бисенова призывает совмещать кажущуюся академическую нейтральность и объективность с политикой идентичности, ставя в пример Эдварда Саида, в свое время осознавшего, что он *«не только культурный критик, но и палестинец»*[25, с. 249]. Также исследовательница

обращает внимание на многоисточниковость локальной традиции и необходимость отказа от *«эссенциалистского подхода к национальной истории и культуре, некогда заимствованного из метрополии»*[25, с.250]. Эпистемологический шаг, который, по ее мнению, необходимо сделать казахстанским ученым, оставшимся в плену колониального логоса – возвращение родоплеменной субъектности права на статус автохтонной системы знаний для ревитализации его эвристического потенциала в исторических исследованиях. В качестве примера подобной исторической реконструкции она пишет о роли Мухтара Ауэзова в написании романа «Путь Абая». Основным, по ее мнению, фактором его писательской легитимности в этом отношении был родоплеменной фактор, поскольку Мухтар Ауэзов *«воспринимался как легитимный наследник Абая, имевший право писать о нем и его окружении по праву родовой принадлежности, благодаря аккумулированному историческому опыту и культурному капиталу обоих родов (рода Абая Тобыкты и собственного рода Ауэзова «Кожа»), которые он олицетворял..»*[25, с.240]. Деколонизация исторической памяти, по утверждению Алиммы Бисеновой, должна включать в себя в т.ч. использование подобных источников информации и учет их в качестве важных исторических факторов.

Следует отметить, что в казахстанской историографии этот шаг не является революционным. Еще в 1999 г. историк и исследователь кочевой культуры казахов Нурболат Масанов в статье «Казахская интеллектуальная и политическая элита: клановая принадлежность и внутриэтническое соперничество»[17] подробно проанализировал роль родоплеменного фактора в политических событиях Казахстана XX века, находясь на противоположных идеологических позициях, показав деструктивный потенциал трайбализма в условиях современной урбанизации и рурализации. В этом смысле в современном казахстанском обществе призыв Алиммы Бисеновой является попыткой деколонизации и институционализации в научном нарративе никогда не исчезавшей практики и эпистемы. В Казахстане после 1991 года происходит деколонизация символических образов родоплеменной идентичности в публичном нарративе, включая медийное поле интернета. Так, например, онлайн-ресурс Википедии «Қазақ шежірелерінің тізімі» [85], [86].

За последние годы постколониальность и деколониальный выбор стали доминирующей концептуальной рамкой современного казахстанского искусства. Например, известная казахстанская художница Сауле Сулейменова (дочь известного архитектора, автора первого дизайна тенге – казахстанской валюты после 1991 года), вдохновляющаяся в своих работах историей повседневности забытого прошлого. Одним из направлений ее работы является изобретенная эстетика «целлофановой живописи»: художница создает из использованных целлофановых пакетов образы, визуализирующие казахскую повседневность XIX-XX вв., заимствуя их из имеющихся архивных фотографий тех лет. Выбор материала здесь иллюстрирует философское определение того, что форма есть воплощенное содержание. Целлофановая пленка, состоящая из углеводородного вещества (продукт переработки нефти), становится

экофилософской метафорой о нефтяном цикле: *«с одной стороны, все начинается как инструмент обогащения политического и корпоративного истеблишмента и нефтезаводов, с другой, оказывается потом в домах миллионов людей в виде разодранных, использованных, смятых пластиковых пакетов..»*[88]. Воссоздавая из продуктов переработки нефти (форма) образы ушедшей культуры (содержание) Сауле Сулейменова так объясняет использование пластиковых пакетов: *«многочисленные слои значений, визуальных образов пластиковых пакетов помогают мне найти путь к моей казахскости»*[87].

Наиболее ярким художественным образом поиска этничности казахстанского искусства является анимация Армана Саина 2016 г. (по образованию – политэкономиста) «Когнитивный орнамент» - модель формирования человеческого сознания из идеологемы, аллегорией которой является паттерн узора. Анимация повествует, как из пустоты зарождается казахский орнамент, со временем обрастающий формой мозга.

В этом отношении перспективным представляется историко-антропологическое исследование: комплексное трансдисциплинарное изучение их эволюции от зафиксированных форм утраченной в XX веке традиционной культуры через период изобретения и исторического «воспоминания» их до современной эпохи активной исторической субъектности после 1991 года. Важно исследовать эпистемологические условия обретения субъектности через акт визуального кодирования, а также генеалогию этой субъектности, берущую начало в практиках традиционной культуре и эволюционирующей в условиях колонизации, советизации и глобализации XIX – нач.XXI вв.

В исторических исследованиях визуальный материал чаще использовался в качестве иллюстративного материала. Между тем этот вид источников имеет значительный эвристический потенциал для исторических исследований, особенно нового и новейшего времени, в условиях расширения видов передачи, сохранения визуальной информации и эволюции форм визуального кодирования субъектности.

Как мы видим, важную исследовательскую проблему представляет в этом контексте определение этничности в обозначенных выше нарративах. Подробнее мы остановимся на ней далее. Здесь достаточно констатировать, что перечисленные выше казахстанские исследователи постколониальности и авторы практик деколониальности заняты, преимущественно, артикуляцией, осмыслением и преодолением исторической травмы «внеисторичности» и поиском исторической субъектности. Наиболее отчетливо артикулируется это в работах творческой интеллигенции, чьей экзистенциальной проблемой является деколонизация, принимающая в казахстанском контексте форму покаяния за недостаточное владение казахским языком и поиск истоков традиционной культуры, прозвучав наиболее ярко в стихотворении выдающегося казахстанского поэта Бахытжана Канапьянова:

«Позабытый мной с детства язык,

пресловутое двуязычие,  
При котором теряю свой лик  
И приобретаю двуличие.  
Я пойму неизвестного мне  
уходящего аборигена.  
Но когда я среди ночи во сне  
перед предком склоняю колено.  
Сознаю, что не верит он мне,  
как пришельцу из тяжкого плена.  
Усмехнется он в той стороне:  
ты меня недостойная смена.» [89], [90]

Исследование виктимизации исторической памяти позволяет увидеть процесс обретения исторической субъектности национальной интеллигенцией Казахстана XX века, а также поиска и обретения этничности, в тот период социалистической по форме, но не всегда конформистской по содержанию. Здесь, как и в других сферах советского культурогенеза выстроенная национальной политикой иерархия этничностей задавала условия, приведшие к ее краху в 1991 году: иерархия младших и старших братьев (республик/народов) парадоксальным образом изначально задавала возможность для расширения, 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» и т.д. породила естественную неудовлетворенность национальной интеллигенции и стремление отыскать более древние этнические корни, зачастую идеализируя, если не полузапретные, то по крайней мере, полузабытые истоки национальной культуры, что явилось стартом процессов глорификации и виктимизации исторической памяти казахстанского общества, достигших апофеоза уже в эпоху после 1991 года. Такие фундаментальные для формирования нарративов исторической памяти казахстанского общества по сей день книги как «Путь Абая» (1942-1959 гг.) Мухтара Ауэзова, «Кочевники» (1968 г.) Ильяса Есенберлина и «Аз и Я» (1975 г.) Олжаса Сулейменова – осознанные попытки обретения голоса в мировом историческом логосе (мы расположили их в хронологическом порядке, по мере нарастания в них исторической субъектности и сопротивления заданным формам национальной культуры по-советски). Нельзя забывать и о том, что, несмотря на благополучную и головокружительную творческую карьеру, Государственные и Ленинские премии по литературе, лауреатами которых являлись перечисленные авторы, а также их идеологическую лояльность советскому режиму (опуская здесь отдельные эпизоды конфликта с системой, тоже весьма репрезентативные), все они – так или иначе были пострадавшими от голода и репрессий первой половины XX века (Ауэзов потерял большинство своих друзей и единомышленников в результате репрессий, Есенберлин остался круглым

сиротой после голода 1920-х, а Сулейменов потерял отца в системе ГУЛАГ через 4 дня после своего рождения). К тому же идеология «развитого социализма», как убедительно показал Алексей Юрчак в книге «Последнее советское поколение» [91] ритуализировалась и рутинизировалась настолько, что форма стала важнее содержания, часто ускользавшего от внимания чутких цензоров (исключение – «Аз и Я», надолго ставшая причиной тревог «серого кардинала» ЦК КПСС Михаила Суслова, не уничтожившего ее автора только благодаря рецензии на книгу Л.И. Брежнева: «Ни хрена там никакого национализма нет» [92, с.16]).

В этой связи представляется интересным исследование форм этнонационального нарратива казахстанского социума, характеристиками которого можно назвать глорификацию древнего и средневекового прошлого и виктимизацию колониального опыта, что является естественным эпифеноменом нациестроительства и исторической политики во многих постсоветских странах. Идеи темпоральности очень важны для понимания исторических нарративов. Такая темпоральность напоминает циклическое время, необходимое для той или иной стратегии нациестроительства.

Зачастую визуальное воплощение является наиболее репрезентативным отражением социокультурных процессов и содержания культурной памяти казахстанского общества: от утраты и забвения, через конструирование и гибридность форм – к обретению новой исторической субъектности. Именно поэтому необходимо изучать образы исторической памяти и субъектности в современном казахстанском академическом и медийном полях (музеи, городской ландшафт, новости, блоги), а также визуальные стратегии коммуникативной идентификации. Следует отметить, что в период 1991 – 2021 гг. важные коммеморативные пространства и практики насыщались такими ключевыми символами исторической памяти и субъектности как Золотой человек на монументе независимости на Площади Республики в г. Алматы, символизирующий с одной стороны, автохтонность казахского народа на этой территории, а с другой – пост-секулярный синкретизм (верхом на барсе и кулпытасе) и право новой, независимой исторической субъектности в рамках нового государства, появившегося в 1991 году определять для репрезентации свои исторические фигуры. Конечно, все это вызревало десятилетиями т.к. семиозис не происходит за один день, даже если в этот день подписывается судьбоносный для страны документ. Все эти символы и места памяти, с одной стороны, происходят из культурного наследия традиционной культуры, а с другой – обрело этот статус и было исследовано местными элитами в советский период, подготовив рецепцию этого наследия в нарративы исторической памяти казахстанского социума.

Далее мы приведем несколько образцов исторической травмы казахстанского социума, воплощенной в визуальных формах: мемориальную скульптуру (памятник жертвам голода 1931-1933 гг.) и интернет-контент YouTube канала, посвященного освещению истории Казахстана в public и фольклорном нарративах.



Памятник жертвам голода 1931-1933 гг., установленный в знаменитом Сосновом сквере на пересечении улиц Наурызбай-батыра (бывш. Дзержинского) и Кабанбай-батыра (бывш. Калинина) не случаен, концентрируя в себе политику памяти, формируя и репрезентируя ее в пространстве города и страны. Во-первых, открытый именно в этом парке, памятник расположен напротив бывшего здания НКВД, подвалы которого располагались прямо под парком. Во-вторых, памятник был открыт 31 мая 2017 года в День памяти жертв политических репрессий 20-30-х годов XX века [93]. 29 мая 2014 года проходило подписание Договора о создании Евразийского экономического союза между Казахстаном, Россией и Беларусью, вызвавшее в те дни в этом парке санкционированные митинги против его создания, указывающие на правопреемность РФ к СССР и содержащие символический жест травматизации советского прошлого [94], проходившие и ранее, будучи приуроченными к трагическим датам [95]. Парк был изначально посажен сиротами в конце XIX нач. XX вв. – воспитанниками Верненского приюта (в настоящее время в его здании находится Музей города Алматы).

Таким образом, расположенный посередине архитектурного ансамбля (между Музеем города, бывшим зданием НКВД и отелем «Rixos», на месте которого до 2005 г. на его месте функционировал Дворец пионеров), памятник является его центром, выполняя несколько функций:

- принадлежность исторической памяти (единство ансамбля музея города);
- репрезентация исторической травмы иностранным туристам (отель «Rixos») и жителям города (ул. Кабанбай-батыра – одна из главных улиц исторического центра Алматы);
- символическое расположение напротив бывшего здания НКВД.

Не менее интересен в этом отношении сам Музей города Алматы, состоящий из 11 залов. Экспозиция выстроена хронологически, протягивая линию времени из последовательно сменяющих друг друга исторических эпох на территории современного Казахстана, ведущих посетителя от древности к эпохе независимости, зал которой располагается в центре здания, символизируя главный семиотический хронотоп истории и базовую ценность современного Казахстана.

Также нами был исследован значительный медийный контент, ретранслирующий образы и нарративы исторической памяти и субъектности казахстанского общества, обладающий достаточно широкой аудиторией в сотни тысяч зрителей.

В рамках диссертации мы поднимаем проблему использования различного интернет-контента в качестве отдельной категории исторических источников, исследование которых позволяет изучить содержание, смыслы и акценты исторической памяти казахстанского общества в наиболее обнаженном, неподвластном цензуре или научной редакции виде. Развитие интернета и диверсификация его возможностей в значительной мере влияют на все сферы жизнедеятельности общества и человека, порождая новые формы социальной коммуникации и соответствующие нормы поведения, мышления и

идентификации. В исследуемый период 1991 – 2021 гг. интернет все больше становится средой и наиболее влиятельным явлением информационного общества: именно интернет-контент определяет содержание исторической памяти и источник исторической информации среди учащихся и молодого поколения в целом (хотя порой и более «взрослые» слои общества черпают историческую информацию именно в интернете, например, в таком его сегменте как whats app рассылки). При подготовке рефератов, докладов, домашних заданий, ответов на экзаменационные вопросы учащиеся пользуются преимущественно интернет-ресурсами, что естественно, учитывая многомиллионное количество тематических сайтов и тотальность социальных сетей. Более того, существует даже специальный термин, определяющий молодое поколение, родившееся в 2000-е годы как «цифровых аборигенов» т.е. интегрированных в интернет пространство с первых лет жизни. Это также является важным фактором в понимании критического отношения к источникам исторической информации среди пользователей интернетом более «зрелого» возраста, поскольку они, интегрируясь в интернет-среду, зачастую не имеют опыта и адаптивных возможностей отличать фейковые рассылки от более научно-обоснованной исторической информации в интернете. «Цифровые аборигены» же имеют достаточно навыков лавирования в информационном шуме интернет-пространства, однако, не имея исторического образования часто становятся жертвами исторического фейк-лора. Дальнейшее углубление этой проблематики будет способствовать лучшему пониманию структурных механизмов диверсификации имеющегося содержания и сюжетного многообразия знакопроизводящих систем, образов, символов и вариаций архетипов, различающихся в зависимости от контекстов.

Структура интернета, являющая собой ризому или гипертекст, во многом определяет формы и содержание коммуникативной исторической памяти и возможные реакции на те или иные месседжи. Известный казахстанский историк Алимгазинов К.Ш. исследовал и проанализировал многочисленные аспекты этого явления, предложив «в качестве рабочих версий источниковедческой эвристики исследования фаз активности исторического контента»[96], исследуя статистику тех или иных исторических запросов в поисковиках, а также причины взлетов интереса широких масс к той или иной теме.

Например, YouTube-канал «Глазами истории» [97]. Основная направленность канала содержит значительное количество виктимизирующих, а также глорифицирующих элементов исторических нарративов с характерными названиями [97]. Канал пользуется широкой востребованностью и популярностью, набирая от нескольких десятков тысяч до нескольких миллионов просмотров.

В этой связи, для сравнительно-исторического анализа визуальных нарративов исторической памяти представляется возможным привести в качестве примера для сравнения другой популярный видеоролик, произведенный в Российской Федерации. 8 мая 2019 года в широкий интернет-прокат на канале «Москва 24» в YouTube вышел 6-минутный видеоролик под

названием «97-летний ветеран Великой Отечественной вернулся в Берлин», вскоре набрав около 4-х миллионов просмотров и десятки тысяч комментариев. Ролик «в реальном времени» повествует о ностальгическом путешествии ветерана Великой Отечественной войны Николая Пудова в Берлин, однако главный герой здесь (по Лакану) – желание (как говорится в субтитрах «мечты должны сбываться»). Сюжет видеоролика выстроен таким образом, что зритель последовательно испытывает весь спектр эмоций, необходимых для конечного результата – импринтинга легитимной милитаризации.

Проведем дискурсивный анализ речевых актов ветерана, выделенных курсивом.

Акт первый – мечта: *«У меня есть мечта»* - лозунг Мартина Лютера Кинга, эксплуатируемый многими мотивирующими тренингами. Субтитры объясняют «Он мечтает снова увидеть Берлин». *«Посмотрел на план Берлина. Неплохо было вспомнить, как мы это дело сделали!»* В следующем кадре, сопровождаемом субтитрами «мечты должны сбываться» ветерану приходит билет в Берлин.

Акт второй – травма: ветеран собирается в путь, вспоминая: *«Невозможно забыть, как началась война. Нас перемещали на оборону Кубани. Мы разгружались – и вдруг пару бомб сбросили. Я понял, что война. Представьте себе – видеть человека, у него нога перебита, белая кость торчит, кровь течет. Это самое трудное было для командира. Когда видишь, что человек мучается, и помочь ты ему не можешь.»*. Зритель испытывает боль и гнев.

Акт третий – праведный гнев: *«Как я мог воспринимать этого немца?»* (любопытно, что здесь используется собирательный этнический маркер «немец», а не «фашист») *«Кто тебе, подлец, позволил это делать? Почему ты меня считаешь неполноценным человеком? Да я ж тебе кишки вытрясу!»* Зритель переживает здесь одновременно исторический гнев и гордость за сохранившего боевой дух ветерана.

Акт четвертый – историческая правда: *«Главная цель была – Берлин. Подойти к главной цитадели, к источнику всех бед. Конечно, надо ликвидировать.»* В процессе рассказа ветеран прилетает в Берлин, останавливается в гостинице и, надев парадную форму с многочисленными орденами, отправляется на прогулку по городу, заметно контрастируя своей фигурой, исполненной исторического смысла, с праздными туристами. Николай Пудов идет по берлинским улицам, осматривая и узнавая сохранившиеся на некоторых стенах следы пуль и взрывов: *«Да.. пулеметное гнездо было здесь! Вот это пулевые. А это осколочные. О, а это уже хорошо зацепило! Слава богу, оставили. Приметная вещь.»*, а затем восхищается гаубицей возле Мемориала павшим советским воинам в Тиргартене *«Колеса как сношены. Значит, воевала!»* (любопытно, что сам мемориал не показан, поскольку он посвящен павшим воинам, а Николай Пудов жив и снова в Берлине). В этом акте гнев зрителя заземляется и после прогулки по местам славы окончательно переходит в спокойное осознание своей исторической мощи.

Акт пятый – жалость к поверженному: Этот акт начинается с показа играющего на шарманке берлинского нищего, снимающего перед зрителями кепку, персонифицируя проигравшего «немца». Сопровождающие видеоряд слова ветерана, подающего «немцу» копейчку и дружелюбно грозящего ему кулаком, не отстают: *«У меня уже не злость, а жалость появилась к этим людям. Привели ко мне немца, он испуганный. Что с него больше брать? В России правило было кулачного боя: лежащего не бьют.»* Здесь зритель получает новый повод для исторической гордости, восходящей уже к «исконным традициям» и, вероятно, национальной этике.

Акт шестой – незадачливые союзники: Акт начинается с демонстрации «истинной сущности» западных союзников: в кадре показаны несколько человек, фотографирующихся с американскими офицерами, выглядящими почти карнавально на фоне музейного киоска с американскими флагами и надписью «US checkpoint». Видя это, зритель сразу понимает, что роль западных союзников – декоративная, предполагающая позирование для фотографий их единственной компетенцией. Визуальный ряд подкрепляется документальными воспоминаниями ветерана: *«7 мая какой-то приток Эльбы был. Мы сдружились с командиром батальона. Он – капитан, я – капитан. А нам еще приходится пободаться с немцем. Мы речку и перешли, и вот командир, который впереди шел, уткнулся, они его в упор расстреляли. Всю войну прошел и на последнем шаге напоролся, как говорится. Обидно и жалко было, да».* В конце ветеран рассказывает, уже не сдерживая смех и досаду на незадачливых союзников.

Заключительный акт – последний ветеран: Николай Пудов с цветами одиноко идет к Мемориалу павшим советским воинам в Тиргартене. Его заключительные слова – ключевые в этом видеоролике: *«Ох, ребята, в счастливое время мы жили! Победу ковали!».* Эти слова существуют не в пустоте индивидуального высказывания. Они – часть старой полемики о правомерности эксплуатации победы в Великой Отечественной войне в милитаристской идеологии.

Дискурсивная прагматика описанного выше видеоролика заключается в следующем: главный аргумент противников эксплуатации символики победы в Великой Отечественной войне в современных геополитических конфликтах и лозунга «Можем повторить» – «ветераны, пережившие трагедию войны никогда бы не пожелали никому повторить такое». Видеоролик демонстрирует зрителям ветерана, который говорит: «В счастливое время мы жили», лишая пацифистов их главного аргумента. Этот ролик позволяет исследователю семиозиса исторических нарративов понять механизмы того, как любые мемуары и воспоминания могут быть помещены в нужный тому или иному суггестору идеологический контекст.

В этом отношении, в сравнении с российским первоисточником, казахстанский аналог мемориальной акции «Бессмертный полк» наполняется мирным содержанием: воспоминанием предков, погибших на полях Великой Отечественной войны и сохранением их действительно героического вклада как на военном, так и на трудовом фронте.

Возвращаясь к казахстанскому материалу и несмотря на различия в материале, здесь мы можем видеть те же базовые механизмы функционирования исторической субъектности – глорификацию и виктимизацию.

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. Публика, на которую рассчитан подобный способ транслирования информации, не владеет цифровой грамотностью, включающей умение определять достоверные источники информации. Несмотря на то, что контент канала и способы его подачи позволяют классифицировать его как часть трэш-культуры, в терминах этнически ориентированной казахстанской интеллигенции, канал является проводником деколонизации и десоветизации. Однако, большая часть видеоконтента, как мы видим из названий, не смогла бы существовать без легитимирующих ссылок на объект собственной критики. Историческая травма естественным образом стимулирует дифференциацию от прежнего гегемона, этнически мобилизует и консолидирует историческую субъектность группы.

В этом смысле колониальная хронология редко связана с культурной географией. Ведь когнитивные алгоритмы и исторические архетипы, составляющие основы логики традиционной культуры, существовали везде и всегда, составляя ментальный базис не только широких масс, но и принимая геометрически стройные формулы идеологии модерна. Модернистские проекты (такие как нациестроительство) постоянно апеллируют к историческим мифам, вдохновленным традицией, заимствованным из традиции, или приписываемым традиции.

Визуальным апофеозом и наиболее репрезентативным образцом глорификации истории Казахстана является картина, на которой изображены главные персонажи этно-национального пантеона исторической памяти казахстанского общества, включая легендарных и мифологических. Картина характерна также и потому, что является не самостоятельным произведением искусства, а версией картины Глазунова 1988 года «Вечная Россия» (см. ниже).

Как можно видеть, картина воплощает этнизированную версию пантеона исторической памяти сочетающую территориально-историческую преемственность и этническую гомогенность, оседлое и кочевое, историческое и эсхатологическое. Также на картине точно соблюден критерий историчности, ставший доминирующим после 1991 года: титульная этничность.

Оригинал картины представляет яркий образец визуального воплощения группоцентристской, эссенциальной версии истории – картина известного художника И.Глазунова «Вечная Россия» 1988 г. Визуализируя уваровскую триаду «Православие – Самодержавие - Народность», картина представляет пантеон исторической памяти, а также идеологическую и телеологическую интерпретацию российской истории, помещая образы культурных героев, противоречащих эссенциальному образу «коллективного тела» моральной общины за ее пределы и предлагая зрителю этиологию подобного несовпадения,

а также причины катастроф, постигших Отечество. Например, Л.Н.Толстой, последние 30 лет жизни подвергавший радикальной критике государственный строй и православную церковь, изображен на картине Глазунова – масоном. Другой любопытный прием этой картины – культурные аллюзии, как в случае со Сталиным и Троцким, управляющих бричкой, запряженной тройкой лошадей с сидящим впереди и играющим на гармони русским крестьянином, отсылает зрителей к эсхатологической культуuroобразующей цитате из «Мертвых душ»: «Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка несешься? Русь, куда ж несешься ты?» [98, с.128].

Одна из самых болезненных тем в исторической памяти казахстанского общества – наследие вины. Кого считать наследниками колонизаторов? В исторической памяти постсоветского пространства в силу описанного этнического маркирования как доминирующего фактора историчности, «наследием вины» латентно или явно наделяется русское население, которое, в свою очередь, ретранслирует в исторических нарративах ностальгию по советскому. И здесь справедливо задаться вопросом о возможности говорить о русском населении национальных республик как о субъекте колонизации, ведь русские, сначала политически латентно в имперский, а затем и идеологически декларировано - в советский период, стали «Старшими Братьями», проводниками советской модернизации на территории Казахстана. С другой стороны, как убедительно показывают исследования Светланы Адоньевой, русская народная культура была нивелирована и насильственно модернизирована отнюдь не в меньшей степени, что наглядно демонстрирует столь видимая разница между изобретенной для ее репрезентации «народной» культурой в XX веке и реликтовыми обрядами русской деревни, свидетельствующими о подлинной традиционности – гораздо более хтонической) [99].

Интересной визуализацией процессов конструирования казахстанской идентичности и субъектности в рамках сохраняющейся полиэтничности является следующий баннер, иллюстрирующий названные процессы (Рис.10).

Наследием советского идеологического интернационализма, риторики дружбы народов и вариацией на тему конструирования национальной субъектности в эпоху независимости является активность Ассамблеи народа Казахстана, созданной под названием Ассамблеи народов Казахстана в 1995 году и переименованной спустя 12 лет [100].

Ассамблея оказалась необходимым инструментом в длительный переходный период между постсоветской многонациональностью и нарастанием моноэтничности. Как можно видеть на плакате, представителей разных этничностей в большинстве репрезентируют казахи: костюмы русских, узбеков, таджиков и других изображенных народов надеты на представителей титульного этноса. Подобная замена неслучайна и коррелирует с переименованием Ассамблеи **народов** Казахстана в Ассамблею **народа** Казахстана в 2007 году. Полиэтничность и многонациональность продолжают декларироваться в качестве одних из базовых ценностей государства с 1991 года. Плакат

визуализирует ассимиляцию диаспор и их культурного наследия титульным этносом и одновременно – ее результат: единство в многообразии и многообразии в единстве. Можно также предположить, что Ассамблея будет удобным инструментом и в дальнейшем, при любых сценариях этнодемографического развития: если полиэтничность сохранится, Ассамблея народа продолжит играть роль инструмента консолидации проживающих на территории Казахстана этносов; если же казахстанское общество станет окончательно моноэтничным – консультативный орган продолжит функционировать во благо единства и консолидации этнонации в борьбе с рисками внутриэтнического соперничества. Таким образом этот плакат визуализирует дихотомию «казахи-казахстанцы», сценарий построения этнонации и ее ассимилирующие возможности, направленные на другие этнические диаспоры и культуры на территории Казахстана, в т.ч. на сохранения межэтнического согласия и гармоничного развития всех этнокультурных групп Казахстана [101].

В то же время национальный нарратив в исследуемый период был достаточно сбалансирован в отношении проекций межэтнических отношений в историческую память. Так, например, в Концепции 1995 года сказано: «В школьных курсах следует очень осторожно подходить к оценкам, не навязывать какой-либо точки зрения. Надо научить думать о прошлом с позиций гуманизма, не тешить национальное самолюбие, акцентировать внимание не на войнах, битвах, а на экономическом сотрудничестве, торговле, взаимовлияниях культур, мирной жизни.»[31].

Так или иначе, эта проблема осмысливалась казахской интеллигенцией и в советское время в концептуальной оптике деколонизации. В дневниках, опубликованных в 2000-е годы Мурат Ауэзов, осмысливая формулу «От веков колониальной зависимости – через период независимости – к эпохе осознанной взаимозависимости» оставил достаточно репрезентативные историософские размышления о важности формирования исторического достоинства посредством исторической памяти [102, с.86]. В этом смысле для всей последующей историографии, истории искусств и мысли казахстанского общества публикация Дневников Мурата Ауэзова 1970-х в 2000-2018 гг. стала важным событием, значение которого еще предстоит усвоить. Этот яркий пример деколонизации исторической памяти, который автор произвел над собой в те годы, важен и интересен как акт экзистенциального самосоздания, необходимый также и для понимания того, что деколонизальные концепции были не заимствованы с опозданием на десятилетия во втором десятилетии XXI века, но формировались внутри казахстанского общества за много лет до Саида.

Среди значимых трудов по истории Казахстана, выполненных в рамках научного нарратива, осмысливающих проблему виктимизации исторической памяти, одной из немногих является книга Айдара Шаяхметова «Жумабай Шаяхметов. Реконструкция смысла»[103]. Автор, около 40 лет состоящий на дипломатической службе, занимавший значимые должности в системе ООН, написал историософское произведение, сочетающее в себе хорошее владение

историческими фактами и подлинное, выстраданное осмысление некоторых базовых особенностей нарративов исторической памяти казахстанского общества в глобальном мире.

В книге автор фокусирует исследовательское внимание на исторической политике независимого Казахстана, помещая ее в широкий глобальный контекст и проводя сравнительный анализ с вариациями аналогичной политики в Западном мире. Обращая внимание на направленную травматизацию советского прошлого, несмотря на понимание им известной доли ее оправданности (как реакции на травматическую пост-память о трагедиях XX века, случившихся на территории Казахстана в советский период), исследователь, тем не менее, предупреждает о неизбежных последствиях доминирования и канонизации такой версии исторической политики и радикализации политики десоветизации, справедливо видя в этом разрушение «несущих конструкций, на которых едва держится хрупкое межнациональное согласие? Не это ли согласие до недавнего времени предлагалось считать своего рода «брендом» страны? Официально согласие и единство до сих пор провозглашаются тем фактором, который создает стране известный запас прочности, а этническое и культурное многообразие относят к ее стратегическому ресурсу.»[103,с.84]. Дискурс-анализ лексики этого предложения дает понять, что автор прекрасно понимает эфемерность этих официальных утверждений в условиях построения этнократической, а не гражданской модели в период 1991 – 2021 гг.

Справедливой также является параллель, проведенная автором между движениями, главной целью которых является обретение и репрезентация субъектности: «Мен ояндым» в Казахстане и BLM (Black lives matter) на Западе: «Пробудившиеся» ратуют за радикальное решение другого чувствительного вопроса — языкового, правда, не договаривают пока, что их конечная цель — демонтаж «лаборатории дружбы народов» и формирование моноэтнической государственности.»[103,с.84]. Исследователь, понимая конфликтогенный потенциал любого общества, говорит о неизбежности дальнейшей фрагментации социума после достижения искомой моноэтничности.

Эту книгу нельзя рассматривать в отрыве от сборника архивных документов, посвященного деятельности Жумабая Шаяхметова и подготовленного к его 120-летию юбилею Ринатом Шаяхметовым при содействии Ж.Т. Байкаш, М.Т. Жылгелдинова (отв.), Р.М. Мирзакулова. В сборнике были опубликованы документы и фотографии Архива Президента РК, Центрального государственного архива кино-фото документов и записей РК, Центрального государственного музея РК, Специального государственного архива ДКНБ по г. Алматы и российских государственных архивов (ГА РФ, РГАНИ, РГАСПИ и РГАКФД), личного архива Р.Р. Шаяхметова, воспоминания соратников, современников, родных и близких, статьи казахстанских ученых и общественных деятелей. В издание впервые были включены доклады конференции, проведенной к 100-летию Ж. Шаяхметова, которая состоялась 5 сентября 2002 г. [104]. Здесь можно наблюдать, как вступают в конфликт исторические нарративы: семейный (семьи Шаяхметовых), базирующийся на



преемственности старых национальных элит советского периода, алматинской урбанистической традиции и этнонациональный виктимизирующе-глорифицирующий советское прошлое нарратив, активно производимый с 1991 года.

Опубликованные документы представляют большую ценность в т.ч. для исследования семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского общества. Например, в сборнике опубликован доклад Жумабая Шаяхметова на IV съезде КП (б) в г. Алма-Ата от 1 марта 1949 г. в котором говорится, что основные ошибки в первом издании Истории Казахской ССР «состояли в том, что история казахского народа до Великой Октябрьской социалистической революции рассматривалась авторами не как история развития производительных сил и производственных отношений, не как история классов и классовой борьбы в Казахстане, а преимущественно как история борьбы казахов за свою независимость»[105, с.175]. Другой ошибкой, по мнению идеологов того времени, было обозначено, что в «Истории Казахской ССР и в трудах Института языка и литературы были попытки приукрасить патриархально-феодалные отношения казахов, недостаточно показывалось угнетение трудящихся масс со стороны казахских султанов, баев и ханов, вопреки исторической действительности»[105, с.175]. И далее – то, что в первом издании «Истории Казахской ССР» «недостаточно показаны экономические и культурные связи между казахским, русским и другими народами Советского Союза, их совместная борьба с царским произволом и гнетом, способствовавшая сближению народов нашей страны и их сплочению вокруг «великого русского народа»»[105, с.175].

Весьма ценным для понимания некоторых аспектов семиозиса исторических нарративов после 1991 года является документ, позволяющий обнаружить сходные явления и в 1940-1950-е гг. в казахстанской историографии и увидеть в них корни некоторых явлений современности. Так в Докладной записке Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) секретарю ЦК ВКП (б) М.А. Сулову о спорных вопросах в освещении истории народов Средней Азии г. Москва за октябрь 1949 г. говорится, что в научных трудах, в которых освещается роль русского завоевания Средней Азии, нередко проявляются буржуазно-националистическая концепция «абсолютного зла» или великодержавная концепция «абсолютного блага» [106, с.182].

Ярким событием в интеллектуальной жизни страны стал выход коллективной монографии, посвященной проблемам исторической памяти о сталинизме в Казахстане и перспективам дальнейшей работы с соответствующими нарративами, подготовленной учеными Ж. Абылхожиным, М. Акуловым, А. Цай в рамках длительного проекта при поддержке Фонда Сороса в 2019 г. [107]. В книге авторы исследуют различные аспекты последствий сталинизма в Казахстане. Опросы, проведенные в рамках этого проекта и отраженные в документальном фильме, выявили некоторое количество респондентов, со скрытой или явной симпатией относящихся к наследию Сталина и его фигуре. Несмотря на то, что в исторической науке

существует обоснованный консенсус по поводу оценок трагических событий сталинского периода, подобные исследования позволяют диверсифицировать спектр представлений и отношения различных социальных и возрастных групп казахстанского общества, ретранслирующих исторические нарративы в процессе казахстанским обществом исторической субъектности [108, с.68],[110],[111].

Например, одним из сюжетных направлений в исторической памяти является нарратив ностальгии по урбанистическому наследию советского города Алма-Ата, демографической базой которого являются горожане во 2-3-м поколении [112]. Нередко по тому или иному поводу этой темы вспыхивают ожесточенные дискуссии. Наиболее ярким примером стал исследованный нами инфоповод в августе-сентябре 2021 года, связанный с предложением возвращения современному городу Алматы прежнего названия «Алма-Ата». Став на некоторое время главной темой обсуждений в интернете, это предложение (являясь ярким примером обозначенного выше нарратива исторической памяти) вызвало многочисленные дискуссии, переходящие во взаимные оскорбления между носителями ностальгии по урбанистической культуре идеализируемого ими советского города и адептами этно-ориентированной версии исторической памяти.

10 сентября Международный Центр сближения культур под эгидой ЮНЕСКО совместно с Институтом философии, политологии и религиоведения КН МОН РК провёл II Международное совещание в поддержку культуры знаний на тему «От богатства разнообразия к посланию мира: поэтика знания и толерантности в религиях мира». Целью мероприятия стало осмысление поэтики знания и толерантности в мировых и традиционных религиях, исследование разнообразия как культурного богатства человечества, а также генезиса, генеалогии и истории диалога религиозных традиций древности до современности[113]. Логотип международного совещания, визуализирует не только сближение культур, но и исторический нарратив алматинского урбанизма советского периода. Горы, контурно помещенные в центр композиции обозначают две буквы «А» (Алма-Ата) – именно этот символ создал режиссер С. Эйзенштейн в период эвакуации и проживания в г. Алма-Ата [114, с.144]. Звезды визуализируют крылатое гносеологическое выражение «сквозь тернии к звездам» и направленность мероприятия в поддержку культуры знаний. Так на визуальном уровне конфликт и диалог нарративов исторической памяти продолжается. Контр-тенденцией (доминирующей в исторической памяти казахстанского общества в ее официальной академической версии) в этом смысле является констатация 1000-летия Алматы, празднование которого прошло в 2016 году. В этом нарративе летоисчисление Алматы как города начинается со средневекового поселения. Для широкой публики главным визуальным аргументом этого стала монета с надписью «Алмату», найденная при раскопках одного из средневековых городищ на территории современного города в 1970-е гг., в то время как историческую достоверность такой датировки подтверждают многочисленные комплексные историко-археологические исследования, проводившиеся на этой территории.

Как известно, название города «Алма-Ата» появилось в 1921 году в результате консенсуса местных элит и советского режима в рамках антиколониального отказа от имперского наименования «Верный», возможно, по аналогии с «Аулие-Ата». После переименования в «Алматы» одним из значимых сюжетов нарративов исторической памяти казахстанского общества, преимущественно, локализованном в южной столице Казахстана стала, насыщенная многочисленными символами, ностальгия по урбанистической жизни города у подножья гор, чистому воздуху, молодости/детству, яблокам, что и олицетворяло старое название города. Важным образцом отражения нарративов исторической памяти казахстанского общества в искусстве являются работы Досбола Касымова, представляющие из себя визуализацию трансцендентных образов казахстанской истории, их буквальное воплощение в конкретных архетипах казахстанской культуры: от традиционных до современных. Так, например, историологические споры вокруг названия южной столицы Казахстана воплощаются в его картине буквальным гротескным образом старика, везущего огромное яблоко на санках, как ребенка.

Таким образом, можно констатировать следующее:

Современные формы исторической памяти казахстанского общества наполняются новым деколонизированным содержанием, несмотря на некоторые признаки и акценты, унаследованные от советского периода.

Две доминирующие характеристики и направленности исторических нарративов казахстанского общества после 1991 года: глорификация и виктимизация, являющиеся естественными нарративными стратегиями нациестроительства (как направляемые государством, политическими и интеллектуальными элитами, так и производимые «снизу» т.е. исходящие из потребностей широких масс)[115],[116],[117]. На почве этого, а также из-за других факторов, описанных ранее в исторической памяти казахстанского общества, осуществляется процесс производства зафиксированных нами нарративов, что необходимо в период активного нациестроительства и обретения исторической субъектности. Также необходимо учитывать общемировую тенденцию к новому производству знаний и смыслов, формированию новых формул общечеловеческого этоса и исторической легитимности разных социальных групп в условиях нарастающего противостояния как в интернет-пространстве и информационной среде, так и на поле актуальной политики.

В рамках диссертации мы исследовали значительное количество сюжетов исторической памяти казахстанского социума. Каждый из этих сюжетов имеет множественную генеалогию и среду существования, в той или иной степени происходя из академического, публичного, официального и фольклорного нарративах, распространяясь во всех них в т.ч. в образовательной среде (в учебном процессе).

В их исследовании обращение к более ранним хронологическим эпохам объясняется тем, что все эти нарративы, как и сюжеты, имеют свое начало – генезис и генеалогию, не возникнув в 1991 году внезапно и бесповоротно.

Актуализация деколониальной парадигмы в исследованиях истории Казахстана в 2010-е годы не является новой т.к. исторические нарративы, по крайней мере, с конца 1960-70-х испытывали на себе влияние деколониальной повестки и более того, принимали некоторое участие в ее формировании. Применение современной постколониальной теории к исследованию нарративов исторической памяти казахстанского социума позволяет констатировать в нем сохраняющееся значительное структурное влияние советского периода (что является неизбежным, хотя бы потому, что значительная часть высших элит и культуртрегеров второго и третьего звена получили богатый опыт культуртрегерской и другой работы в таких идеологических организациях как Комсомол и Коммунистическая партия) и попыток его преодоления, зачастую методами, неизбежно копирующими преодолеваемое наследие. В то же время другая часть национальной элиты на протяжении 1991-2021 гг. занималась активным производством альтернативных форм исторического знания, зачастую синхронизируя свои публичные нарративы с фольклорным, производимым широкими массами казахстанского социума.

О важности исследования различных аспектов фольклорного нарратива исторической памяти казахстанского общества будет сказано в следующей главе, поскольку зачастую именно он доминирует в процессе формирования исторических представлений у широких масс.

## 2. КУЛЬТУРНЫЕ СЮЖЕТЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА: ОТ МИФОПОЭТИКИ – К НАУКЕ И ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ

### 2.1 Проблемы мифопоэтики: фольклорный нарратив исторической памяти

В предыдущих главах диссертации упоминались и раскрывались отдельные аспекты темы мифопоэтики в исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг. Феномену исторической мифологии, противопоставляемой «научно-рациональному» знанию, в мировом сообществе посвящаются конференции, монографии, сборники статей, с разной степенью детализации исследующие миф как форму репрезентации прошлого и существования в нем на макро и микро-социальном уровнях. Чаще всего, критическое осмысление нарративов исторической памяти воспринимается активно производящей эти нарративы частью казахстанского общества негативно. Термин «миф» как скептиками, так и апологетами глорифицирующих исторических нарративов расшифровывается и воспринимается синонимично «сказкам» и «фальсификациям». Между тем, на наш взгляд, в казахстанском академическом и публичном нарративах необходимо очистить это слово от негативных коннотаций, превратив его из стигмы в концепт. Необходимо использовать исторические мифы, составляющие фольклорный нарратив как отдельный исторический источник, важность которого для науки заключается в том, что именно исторические мифы аккумулируют и артикулируют социальные ожидания и представления народа о себе и своей исторической субъектности.

В этом отношении преуспело направление казахстанской гуманитаристики, работавшее в рамках мифологической парадигмы и осознававшее ее эвристическую ценность. Некоторые исследователи (Зира Наурызбаева или Асия Нурдубаева) исследуют мифоритуальные основы казахской культуры, понимая их базовое влияние на информационную матрицу и ментальные структуры современного казахстанского общества. Осмысление этой тематики было и в художественной литературе и искусстве. Такая, к примеру, сюрреалистическая ситуация возникает в поэме «Алдар-Косе или диалоги» Жумекена Нажимеденова, осмысляющей аксиологию сообщества, представители которого из фольклорного режима существования, попав под жесткий пресс некой тоталитарной системы, преуспевают в лжеучености и бюрократии [118, с.51-53]. Доходит до того, что главному герою легенд нет места ни в том, ни в этом мире и потому приходится вернуться обратно в миф, который оказывается подлинней трагически изолгавшейся действительности.

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 «человеиник», вселенной – в Матрицу, а человека – в послушного киборга, выполняющего алгоритмы Системы – образы вот уже более ста лет волнующие воображение ученых, режиссеров, писателей,

художников и футурологов. Широкие массы не менее успешно генерируют фольклор, вдохновляясь этим алармистским сюжетом (в последние годы, в связи с пандемией COVID-19, 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.

Ярким примером этого процесса и проецирующим его последствия на историческую память казахстанского общества являются работы Армана Нурмуханбетова (нео-тенгрианца, неономада и сына перво-открывателя «Золотого Человека» - Бекена Нурмуханбетова). Деколонируя образы кочевой культуры, автор, тем не менее, не выходит за пределы ее идеализации, предлагая конструктивные решения проблем современности, подсказанные историей кочевого образа жизни [119].

В данной главе мы сосредоточили исследовательский фокус и изучили несколько примеров из фольклорного нарратива исторической памяти казахстанского общества.

Познание истины как воспоминание о ней – является максимой философии последних тысячелетий. Метафора прошлого как зеркала, в котором современность видит себя, давно стала банальностью, открытой и подчиненной смысловой игре самых разных нарративных 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 этом смысле колониальная хронология редко связана с культурной географией, вопреки попыткам постколониальных эпистемологов, 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» [120, с.23]. (Проводя современные аналогии, невозможно не вспомнить систему ЕНТ – единого национального тестирования, вот уже более десятка лет являющуюся одной из главных травматических для учащихся практик казахстанского образования, ведь 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 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 нациестроительства на всем постсоветском пространстве неизбежно подчиняются логике мимесиса, следуя которой этномобилизующий дискурс выстраивается цитатами, 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.) [121],[122]. И в Новое время индустриального индивидуализма рыночных отношений человечество шагнуло все с тем же лозунгом, провозгласив субъектом – человека [36]. 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, что семиотически было подробно исследовано Ю.Лотманом, интерпретировавшего в категориях семиотики ситуацию культурного разрыва и производства новых смыслов культуры [123].

Существует множество различных исследований, посвященных фольклорному нарративу исторической памяти. В частности, некоторые исследователи отмечают важность сохранения «объективизма как ценности» [124], [125], [126], [127].

В работе «Процессы архаизации в тоталитарной советской культуре» Д. «Сергеев выделяет две волны мифопоэтического творчества масс в тандеме с элитами» [36], [128]. «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 [129].

Резюмируя номер журнала «Антропологический форум» в 2013 г. его главный редактор Альберт Байбурин констатировал перспективу утраты контроля за научным знанием со стороны академического сообщества и наступления времени мифа не только в гуманитарных, но и в некоторых естественных науках по самым разным причинам, отмечая также облечение подобных информационных потоков и нарративов в научную форму, поскольку в иерархии информационных ценностей вершину занимает по-прежнему наука [131, с.135].

Главным и одним из немногих примером академические нарратива, поместившего в фокус внимания является уже упоминавшееся исследование Абылхожина Ж.Б., Масанова Н.Э. и Ерофеевой И.В. [18]. Авторы, будучи солидарны в своем теоретико-концептуальном инструментарии, с разной степенью подробности анализируют генезис феномена исторического мифотворчества [132].

Тем не менее, обращение к мифопоэтике зачастую необходимо и неизбежно. Мифы выполняют важную терапевтическую функцию как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. В 2000-е годы в казахстанской гуманитаристике появилось 2 важных издания, на какое-то время сплотивших вокруг себя интеллектуалов, работающих в мифологической парадигме: журнал «Тамыр» под руководством философа Ауэзхана Кодара и альманах «Рух-Мирас», возглавляемый культурологом Зирой Наурызбаевой [133], [134]. В стремлении создать единое поле казахской гуманитарной парадигмы и найти ответы на вопросы современности, такие исследователи как С.Кондыбай, Е.Турсунов, К.Жанабаев, Т.Асемкулов и др. обратились к мифу («Мифке оралу») [135], [136], [137], как к главному источнику эвристических возможностей традиционной культуры, необходимых для наступления, по М.Ауэзову, «национального времени» [138].

Далее мы раскроем несколько фольклорных сюжетов в исторической памяти казахстанского общества. Несмотря на изначальные когнитивно-эпистемологические устремления перечисленных выше интеллектуалов, следует



отметить, что на практике существует комплекс факторов (как современных (структурная специфика интернета), так и ведущих генеалогию от информационной матрицы традиционной культуры), фольклоризирующих историческое знание и процесс его поиска.

Например, если до 2019 года всемирная отзывчивость генеалогических и историко-этимологических поисков казахстанских публицистов и гуманитариев была ограничена территорией и другими факторами, после исследований Кайрата Закирьянова, эти ограничения были скорректированы. В частности, он утверждает, что Иисус Христос был выходцем из одного из казахских племен: дулат, ботпай, албан или суан[139]. Несмотря на эпатажность результатов своих исследований, Президент Казахской академии спорта и туризма, академик всемирной академии Чингиз-хана нашел поддержку не только в общественном (public) нарративе, но и в научном мире [140].

Другим показательным примером того, что современность цифрового мира порой мало соотносима с верифицируемым знанием является ситуация вокруг стихотворения Олжаса Сулейменова «Айналайын», сложившейся в конце нулевых годов XXI-го столетия.[141, 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 [142],[141, с.283-284]. И если означаящим в семиотика стихотворения является многообразие и любовная сила удивительного этнометафизического концепта «Айналайын», о означаемым – строчка «жаль, что русский его не поймет» - уникальность своей субъектности и отторжение этнокультурного соседа, неспособного к диалогу.

Смысловое богатство этнометафизического концепта «Айналайын» здесь редуцировано до обращения к любимому человеку. На первый взгляд семантически и стилистически неожиданная вставка «..Ты Сережу Есенина помнишь? / «Шаганэ, ты моя Шаганэ» оправдывает свое существование потребностями рифмы «Айналайын – захочешь, запомнишь!» - и 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[143]. Как мы видим, симулякр стихотворения заменил свой оригинал полностью и, возможно, навсегда. Мы предлагаем 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 прерогативой нескольких 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 писали еще К.Ясперс и Т.Адорно)[144]. 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 бессознательном народной культуры – в циклической системе 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[145]. Фейковый текст «Айналайын» можно обозначить как интернет-фольклор или интернетлор. Любопытно, что сам Олжас Омарович, не зная о приключениях своего текста до 2020 года (он узнал об этом, благодаря автору настоящей диссертации, после чего дал публичное опровержение ложного авторства фейкового текста «Айналайын» на международной конференции, посвященной своему 85-летию), 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».

Схожая участь постигла стихотворение Бекета Карамшина «Я – казах, все тот же скиф», ставшего интернетлором, за авторством Ахмета Байтурсынова. В интернете некоторые публикации этого текста содержат подробности о том, что текст является последним стихотворением Байтурсынова перед расстрелом, придавая этим строчкам дополнительные драматизм и убедительность. Мы приводим небольшой его фрагмент:

«Я – казах, все тот же скиф,  
«стерегущий злато гриф»,  
Царь же скифский Таргытай –  
Предок мой, не ложный миф..  
..Я – казах, раб, гегемон,  
Обладателем корон  
В Мысре, Индии, Багдаде  
Занимал султанский трон» [146].

Далее стихотворение излагает описание этногенеза и истории Казахстана в рамках концепции автохтонизма, описанной нами ранее. Стихотворение Бекета Карамшина, ставшее интернетлором, само является определенной фольклорной вариацией существующих в public историческом нарративе представлений. Текст достаточно репрезентативен во всех отношениях, сочетая взаимозависимое переплетение виктимизации и глорификации («раб, гегемон, обладатель корон»), преодоление своей субалтерности через ее признание и культурную терапию вписывания национального в планетарное. Также его можно сравнить с другой советской поэмой Жубана Молдагалиева «Мен – казакпын» 1964 г., в которой описанный выше процесс признания субалтерности явлен еще более откровенно [147].

Возможно, постоянное акцентирование своего происхождения «от раба» является отголоском «пролетарского происхождения» советского культурогенеза и необходимости соответствовать ему. Этот текст, ставший одним из главных стихотворений, выражающих содержание исторической памяти казахстанского общества, существует в ней и воспроизводится после 1991 вне своего советского контекста [147].

Когда, в качестве эксперимента, предоставленная нами информация о фейковом стихотворении «Айналайын» была размещена на популярном историческом ресурсе Steppeart и вызвала дискуссию, был выявлен еще один небольшой интернетлорный сюжет о Чокане Валиханове: в частности, один из комментаторов сообщил, что Чокан Валиханов забыт незаслуженно, вопреки тому, что он создал карту Казахстана и для этого объездил все границы. А потом, по словам комментатора, он зарегистрировал границы в Центре регистрации всех государств в Париже и передал эту карту через Амре Кашаубаева. Когда ведущая интернет-сообщества Джулия Гани обратилась к информанту с просьбой подтвердить информацию, аргументом был совет отправиться в Южно-Казахстанскую область и спросить у старожилов.

Не менее показательным и интересным кейсом является открытие в public и фольклорном нарративах исторической памяти казахстанского общества «Гимна кыпчаков» в известном средневековом словаре предполагаемого куманского (кыпчакского) языка «Codex Cumanicus», включенного в школьные программы по истории Казахстана уже давно, но ожидавшего второго рождения в исторической памяти до 2018 года, когда выдающийся казахский тюрколог

Александр Гаркавец исследовал все представленные в этом памятнике европейской католической дипломатии тексты, среди прочего, найдя христианский гимн «Вспоминая бесценную кровь» на кыпчакском языке. Вероятно, этот христианский гимн вместе с нотами был записан на кыпчакском языке для дальнейшего успешного распространения христианства среди кыпчаков Причерноморья, но в медийном поле public нарратива исторической памяти казахстанского общества он обрел совсем иное звучание, став еще одним из аргументов «утраченного просвещения». После того, как мелодия христианского гимна была восстановлена и включена в масштабные концертные программы и выложена в интернет, а также после серии публикаций СМИ, она была воспринята большей частью аудитории как автохтонный кыпчакский гимн, написанный гениями Великой Степи в средние века, породив сотни восторженных комментариев о современной родоплеменной идентичности кыпчаков: «Я кипчак из Астаны и горжусь! Кипчаки это не племя, как его представляют это целый народ все тюрки говорили и говорят до сих пор на кипчакском языке!» или «Как же здорово слышать произведение родного народа из далёкого 13-го века. Счастлив, что наша культура так богата и необычная!» или «Кипчаки воинственный народ, горжусь что, я кипчаки.» или «Нужно сейчас сделать этот гимн наш, гимном Казахстана!.. Вот это и будет рухты жангыру деген мадени дарежесымыз!» и т.д.[148]. Многотысячная интернет-аудитория продолжала высказывать предложения сделать это произведение гимном страны и всего тюркского мира, несмотря на последующее опровержение, данное в 2021 году Сапаром Искаковым – известным меценатом и культуртрегером, первым выложившим на своем канале концертную запись гимна: «Древнекыпчакский Гимн из Codex Cumanicus надо воспринимать как высшее музыкальное искусство, а не просто как религиозный Гимн. Автором данного произведения является выдающийся британский композитор Карл Дженкинс, а современную партитуру написала композитор Актоты Раимкулова»[148]. Разумеется, информационный эффект этого сообщения был практически нулевым. В отношении семиозиса нарративов исторической памяти этот сюжет может представлен следующим образом: гимн – означающее, означаемое – вытесненные и «запрещенные» кем-то традиции прекрасного искусства Великой Степи.

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, символизируя 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.»[149],[150]. 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[151]. Дискуссии вокруг эсхатологии этого сюжета стали настолько 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 предсказавшие возвращение ее на Родину в 2018-м году[150].

Генезис этого нарратива может быть объяснен глубинными мифопоэтическими мотивировками. Как известно, головы предков сакрализуются во многих традиционных культурах [152]. Известна эта традиция и у массагетов, сохранявших головы предков и врагов в качестве сосудов жизненной энергии [153, с.178] или более поздняя семиотическая практика наделения статусом «головы» погребальных курганов у тюрков[154]. Идущая из глубины веков сакрализация головы предка рационализируется в современной исторической памяти идеями символического восстановления прерванной государственности.

Как заметил известный историк, исследователь этой проблемы Саттар Мажитов, в архиве Омска присутствуют доказательства существования черепа Кенесары. В 2021 году СМИ сообщили о находке головы хана и ее скором возвращении [155]. Однако 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 фольклорный сюжет как по поэтике, так и по своей этиологической функции, отвечающий на шоки модернизации, непредсказуемость современности рыночного общества и экзистенциальную неопределенность фольклорной терапией, предлагающей решения, лежащие вне индивидуального выбора, но в архетипах исторической памяти и в желании исторической справедливости и захоронении знаковой для казахской истории фигуры.

Другой, тематически пересекающийся с предыдущим, сюжет представляет не меньший исследовательский интерес и также открывает перспективы изучения исторической памяти казахстанского общества. Многие респонденты (в частности, представители интеллектуальной и политической элиты Казахстана), развивая тему обретения исторической субъектности казахстанского общества в советский период и рефлексии над этим процессом в постсоветскую эпоху, часто обращаются к фигуре такого культурного героя как Махамбет Утемисов, образ которого был и остается одним из важнейших в исследуемый период. Образ великого батыра вспоминается ими в связи с проведением запрещенных в начале 1970-х гг. вечеров его поэзии, проводимых вопреки запретам. В то же время, в ходе исследования, благодаря семейному архиву Шаяхметовых (на протяжении многих десятилетий проводящих большую работу по сохранению и популяризации исторических знаний и

производстве исторических нарративов в казахстанском обществе), мы обнаружили несколько архивных документов, проливающих свет на визуализацию образов культурных героев казахского народа и становление основанной на них исторической памяти. Эти документы: Стенограмма заседания по обсуждению работы Ноэля Шаяхметова – созданию бюста Махамбета Утемисова в Институте истории, археологии и этнографии Академии наук КазССР (г. Алма-Ата, 3 июля 1967 г.), Справка о раскопках и создании скульптурного портрета Махамбета Утемисова, письмо антрополога Ноэля Шаяхметова от 14.04.1968 г. и Приемо-сдачный акт от 28 июля 1976 г. о передаче костных останков Махамбета Утемисова в Гурьевский областной историко-краеведческий музей (совр. Атырауская область) [156], [157], [158].

В те годы частью национальной элиты был инициирован проект создания пантеона национальных героев Казахстана в Алма-Ате, на горе Кок-Тобе [159].

Большой интерес в этом вопросе представляет стенограмма заседания по обсуждению работы Н.Шаяхметова (бюста Махамбета Утемисова) в Институте истории, археологии и этнографии АН КазССР. Председательствовал на этом заседании А.Маргулан. Весь этот проект, а также дискурсивный анализ имеющихся у нас документов позволяет утверждать мощные культуртрегерские и этнонациональные импульсы, исходившие в те годы в казахстанском обществе и направленные на обретение исторической субъектности, трансформировавшиеся в период 1991 – 2021 гг. в глорификационные и виктимизирующие формы на всех 4 уровнях (нарративах) исторического знания. Например, представляя публике эту первую научную визуализацию Махамбета, Маргулан обозначил исторический портрет Махамбета как портрет **первого гениального поэта Казахстана, борца против старого мира, поэта народного** (выделено нами)[156, с.2]. В этом представлении интересны 3 дискурсивных детали: во-первых, то, что определением «первый гениальный поэт» Маргулан наделяет именно Махамбета, минуя его предшественников. Во-вторых, вводит обязательную в советском идеологическом каноне характеристику «борец против старого мира» и, наконец, справедливо характеризует его как «народного». Как известно, в социальной и гуманитарной сферах с эпохи Просвещения начинается позиционирование народа как субъекта и автора исторического процесса, что было доведено до абсолюта в марксистской историографии, особенно в СССР. От имени народа принимаются и легитимируются все решения по сей день. Ранее мы писали о том, как в рамках антирелигиозной кампании религиозное культурное наследие было выведено из-под классификации «религиозного» и спасено в качестве «народного» - нарративная метаморфоза, развившаяся в период 1991 – 2021 гг. в приемах нациестроительства уже с несколько иными смыслами. В то же время отношение широких масс к происходящему в исторической науке и политике может зачастую довольно значительно отличаться от представлений и устремлений элит. Так первым вопросом из зала после доклада Н.Шаяхметова был вопрос о возвращении костей после полного изучения на место захоронения? [156, с.3]. На что Шаяхметов ответил: «Надо сказать, что обстановка была сложная,

поскольку у населения еще бытует представление, что это осквернение могилы. Но мы провели разъяснительную работу с аксакалами, сказали им, что мы хотим, и они разрешили проведение раскопок, но с одним условием, что мы эти кости вернем обратно и захороним»[156, с.3]. Таким образом, как и в случае с черепом Кенесары, вопрос захоронения костных останков находился, как и тогда, в сфере сакрального, наследуя это отношение из представлений традиционной культуры. Возможно, это позволит сделать нам предположение о том, как в некоторых точках расходятся семиотические стратегии мемориальной культуры: если элиты в рамках модерной, секуляризованной идеологии иницируют научный поиск, порой расходящийся с сакральным отношением традиционной культуры к усопшим предкам, то широкие массы склонны производить фольклорный нарратив исторической памяти, нацеленный на хранение, но не на исследование прошлого.

По М. Хальбваксу, историческая память часто несет в себе назидательный потенциал, существуя как механизм бихевиорального регулирования. Историческая память этиологически содержит в себе и ретранслирует картину мира, порой адаптируя ее под изменившиеся нарративные условия, а также аксиологическую систему группы, поддерживаемую путем обращения к историческому прошлому.

В этом отношении интересным кейсом в изучении нарративов исторической памяти казахстанского общества является отношение к реликтовому обряду «Түйе шешу». «В 20-х годах прошлого столетия обряд «Түйе шешу» был зарисован художником и этнографом Н. Хлудовым, под названием - «Праздник с призами». Именно тогда впервые вниманию общественности была представлена эта традиционная практика. По сценарию обряда, актеры (на картине Хлудова – несколько полуобнаженных женщин) должны с завязанными на спине руками, развязать зубами аркан, к которому был привязан верблюд. Данное действие было публичным и, на первый взгляд, носило состязательный характер: в случае, если участнику удавалось развязать животное, он забирал его в качестве приза вместе с подарками, которые были помещены на верблюда. Выставка Хлудова, и особенно «оскорбляющая» картина, иллюстрировавшая обряд, вызвали широкий резонанс и возмущение, а критика была столь интенсивной что картину пришлось изъять. Сам автор с такой критикой был не согласен. Поэтому была назначена экспертиза, руководить которой поручили Ахмету Байтурсынову. По итогам экспертизы и по словам А. Байтурсынова»[163]: «Казашки, основываясь на прекрасном знании народных обычаев и правил этикета, строго регламентирующего поведение женщины в обществе, никогда не работали полуголыми, но даже босыми и с обнаженной головой» [160, с.351-352]. «Подчеркивая, что казахские девушки никогда не позволяли себе появляться публично в обнаженном виде, он все же отметил что сюжет обряда предполагает для актора (девушки) полную обнаженность. Другие краткие упоминания данной традиции содержатся в работе А.Х Маргулана, где он приводит весьма ценное историческое свидетельство, основанное на достоверных источниках, о том, что данная

практика была проведена на поминальном мероприятии – асе, деда Абая Кунанбаева - Ускенбая летом 1851 года. Причем Маргулан пишет, что даже в то время данный обряд был непривычным для большинства казахского населения, а значит уже тогда являлся реликтовым.

На данный момент в научное осмысление описываемый обряд получил только в статье 2001 года Р.Кукашева, осуществившего историографический анализ и продемонстрировавшего в своей работе континуум этнографических описаний «түйе шешу» и сходных культовых практик у казахов, кыргызов и уйгуров»[163],[160, с.351].

«В советском нарративе исторической памяти обряд «түйе шешу» обрел еще одно воплощение (более древнее т.к. речь идет о саках) в книге известного исторического романиста Василия Яна - «Огни на курганах», где в главе «Кто развязал верблюда?» он рассказывает о нем следующим образом»[163]: «..Но только, по старому обычаю, на этой женщине не должно быть никакой одежды, чтобы она не могла спрятать нож...» [161, с.47]. «Как мы видим, в интерпретации Яна градус эротического напряжения максимально снижен, и перенаправлен в область военно-политической прагматики и бытовой конспирологии. Причина в том, что советский нарратив исторической памяти полностью вытеснял эрос из сферы публичного (тексты, песни, фильмы, выставки и т.д.), как и в этом случае, когда символическое измерение эроса «заземляется» в быт чистой прагматики.

Возвращение данного обряда в публичный нарратив исторической памяти независимого Казахстана (в ряде отечественных СМИ) продемонстрировало генеалогическую зависимость от советского нарратива, вытеснявшего эрос, и послужило началом оживленных и достаточно агрессивных споров. Интернет комментаторы, писали, что даже если данный обряд существовал, они отказываются в это верить, как, например, в этом ярком примере из комментариев к публикации информации об обряде «түйе шешу» на одном из научно-популярных пабликов Steppe Art в интернете»[163]: «Админ. Перестаньте выкладывать на обсуждение такие сомнительные темы, которые у читателя разрушает представление о предках. Вы сеете раздор и смуту. Мы потомки великих людей. И такой возврат мы отказываемся верить. Уж тем более труды и фантазии неверных о нас. Бойтесь Аллаха.» [162].

«Более того, настоящим «бумом» агрессии в адрес данной традиционной практики, послужила реакция общественности на экранизацию данного обряда в кинопрокате. Историческая драма «Кунанбай», снятая в 2015 году режиссером Досханом Жолжаксыновым повествует о жизни отца Абая Кунанбаева. В фильме показана сцена, где на похоронах Ускенбая, был проведен данный обряд. По сюжету, перед собравшимся народом молодая полуобнаженная девушка развязывала верблюда с завязанными руками за спиной, именно эта сцена вызвала бурю недовольств среди зрителей, и картина не получила всеобщего признания публики. Характерной чертой фольклорного исторического нарратива здесь является колониальная референция – нарративный прием, заключающийся в том, что колонизаторам приписывается все, что в данный момент считается негативным»[163],[164].



«Этнографические интерпретации статуса акторов, участвующих в данном обряде представляют собой сложный континуум мнений и знаний о том, кто именно должен быть действующим лицом. При сравнении материалов о том, кто должен развязывать верблюда и какова степень обнаженности действующих лиц, были зафиксированы некоторые разногласия. По мнению А. Байтурсынова женщина должна быть полностью обнажена, по мнению исследователя М. Танекеева, актором выступает полуобнаженный мужчина. Так же нет единого мнения по поводу возрастной категории участников. А. Байтурсынов в своем отчете отвергал участие девушки в состязании, изображенном Н. Хлудовым, указывая, что по рассказам аксакалов, участницами были пожилые женщины, которые в патриархальной культуре, с возрастом и статусом получали возможность наращивания своего культурного капитала и авторитета. Такие разночтения основных элементов исчезнувших традиций еще раз свидетельствуют о том, что мы имеем дело с реликтовым обрядом.

Для того чтобы понять сущность этой архаичной традиции мы обратились к уже имеющимся историографическим данным некоторых исследователей. Р. Шомбал-Кукашев в своей статье – «К символике старинного казахского поминального ритуала Түйе шешу» считает, что обряд являлся частью поминального комплекса – аса, а развязывание верблюда означало окончательный уход умершего из мира живых людей. По его мнению, в данном обряде был смоделирован механизм «обменного диалога» [160, с.372], между двумя противоположными мирами, направленный на воспроизводство и продолжение человеческого рода. Следует также отметить, что мотив «развязывания» встречается во многих практиках традиционной казахской культуры. Например, с началом родовых схваток беременной расплетали косы, развязывали все узелки на одежде – согласно принципу симпатической магии, это должно было помочь легким родам. Расплетая узлы, женщины приговаривали: «Түйіншегін шеше гөр, күнәсі болса кеше гөр!» («Развяжи узлы её, прости грехи её!») [163,с.163]. Неслучайно также и то, что практика «развязывания» здесь актуализируется в лиминальном состоянии актора, как и в случае с «развязыванием» души покойного.

Отдельную и пока открытую исследовательскую проблему представляет концепт множественности души (нескольких душ или аспектов одной души) в традиционной казахской культуре. Одна из которых именуется как – «рух сакин», она по поверьям не покидает тела, а в случае выхода из человеческой плоти, человек считается мертвым. Генезис понятия о множественности душ восходит к архаичным представлениям, которые сохранились у многих народов мира. Также у казахов существовало верование в то, что у девушек имеется 40 душ (кыздың қырық жаны бар). Появляются эти души по мере изменения статуса и образа жизни девушки – первая душа дана при рождении, вторая при замужестве, третья при появлении первого ребенка и т.д. Новые требования к девушке, полученные в результате изменения ее положения в семье и обществе, генерируют совершенно иные качества и методы её мировосприятия. Если взглянуть на этот процесс сквозь призму законов психологии, можно выявить

сходство данного обряда с процессом раскрытия личностных качеств, накопление душ девушки есть ничто иное как процесс ее поэтапного самопознания.

Следующим актором обряда являлся верблюд. Верблюд в обрядовых практиках кыргызов и казахов являлся центром всеобщего миропорядка, символом, воплощающем в себе жизненное начало и конец. Верблюд был удостоен сакрального статуса, нередко в погребальных традициях тюрков было принято хоронить умершего не рядом с соплеменниками, а там, где остановится могучий верблюд-нар, несущий покойного. Многие исследователи интерпретирует символическую проекцию верблюда в тюркских культурах как этнометафизическое воплощение единства трех миров: верхнего, среднего и нижнего – циклическую модель времени (мушэль) – 12-летний временной цикл, пространство и время космоса традиционной культуры. Верблюд часто сопровождает психопомпа (Желмайя Қорқыта), что, вероятно, отсылает нас к более архаическому срезу культуры, когда тотемическое животное доминировало над своим антропоморфным воплощением. Очень часто в своих причитаниях по умершему (жоқтау) убитые горем вдовы сравнивали своего скончавшегося мужа с верблюдом» [163]: «...Скакун ты мой, не меняющий бега /Как сытый, так и голодный. /О народ мой! Ты лишился своего нара!» [165].

«Другим элементом обряда является столб, к которому арканом был привязан верблюд. У казахов мировое древо предстает в виде посоха - *аса таяк*, а также столба, воткнутого в землю у могилы святого - *аулие*. Символика тут ясна: жердь - *баган* символизирует мировое дерево, по которому душа умершего должна подняться в небо и по которому она может спуститься вниз. По этой же причине казахи после смерти человека выставляли через тундук копье. Можно полагать, что данный обряд и вправду являлся чисто погребальной практикой, которая символизировала переход души умершего в иной мир, развязать - значит отпустить.

Стоит отметить, что акт перехода души умершего в мир духов, посредством обряда «түйе шешу», является лиминальным, душа через развязанного верблюда имела возможность отправиться в иной мир. [166, с.127]. Женщина в традиционной культуре чаще всех является субъектом и объектом лиминальности - проводником души в наш мир (рождение) и обратно(смерть). Весь этот процесс символизирует циклический миропорядок, в котором именно женщина чаще всего выступает как проводник жизненных процессов. Более того, сакральным в данном обряде считается сам процесс (единая семиотическая система), но никак не отдельные действующие элементы (девушка, верблюд, столб) [167, с.220], [168]. Будет ошибочным считать центральной фигурой данной традиции девушку, ведь ее образ не является здесь исключительным, она в такой же роли проводника, но уже с другим сценарием может быть задействована, как и в погребальном обряде, так и в обрядовых процессах свадебных торжеств, праздников по случаю рождения ребенка. Ошибочным будет полагать и то, что верблюд, будучи центром всеобщего миропорядка является основным элементом. Только рассматривая этот процесс комплексно

можно проследить, что сакральное в данном обряде есть момент перерождения души, ее «точка бифуркации» в этом мире. Вместе с этим перерождением каждый из действующих элементов подтверждает свою символическую роль, ведь в традиционной культуре сакральное пропитывает все уровни жизнедеятельности: от обрядов и культов, до ведения хозяйства и быта.

Таким образом, исследование реликтовых обрядов, а именно, их комплексный разбор сквозь призму семиотики, даёт нам более подробное, глубокое и целостное понимание семиосферы сакрального в казахской культуре. Освещение такого рода обрядов в пространстве публичных коммуникаций формирует вокруг него определенные оценочные суждения со стороны общественности, которые, в силу поверхностного восприятия, к сожалению, искажают красоту символов аутентичности. Массовая рефлексия обряда «түйе шешу» имеет свои структурные причины. Во-первых, став реликтовым, этот обряд, как и многие другие был вытеснен за пределы исламского нормативного канона. Это отчасти может объяснить резко негативное отношение общества к данной традиции в наши дни, ведь большая часть населения Казахстана исповедует ислам. Во-вторых, во многом, формируясь под влиянием нарративной традиции соцреализма, историческая память (сначала в КазССР, а потом и в независимом Казахстане) по инерции вытеснила все «эротическое» из сферы публичного. И в-третьих, при восприятии ритуального реликта, непривычного на первый взгляд, срабатывает рефлекторное отторжение объекта за пределы «мы-сознания», потому что «у нас такого быть не могло». Изучение традиционной казахской культуры позволяет по-новому взглянуть на прошлое, настоящее и освободить забытое сакральное из архива исторической памяти.» [163]. В данном случае происходит экстерииоризация травматичного с позиций пост-секулярной традиционной культуры исторической памяти о реликтовом обряде. Здесь знак автохтонной реликтовой системы системы обладает коллосальным означаемым содержанием, но в общественных нарративах современного социума акцентируется лишь его означаемое, деконструирующее глорифицирующее содержание исторической памяти казахстанского социума 1991 – 2021 гг.

На первый взгляд, подобная семиотическая ситуация объяснима с реликтовым обрядом, давно исчезнувшим местом памяти. Однако не меньшие споры вызывает главная фигура культурного пантеона исторической памяти казахстанского социума – Абай. Нередко источником вдохновения для рождения текста становится притяжение пространства. Аксиологическая гравитация исследуемого предмета или фигуры бывает прямо пропорциональна ее исторической массе и обратно пропорциональна объему наших знаний о ней. Это определение как нельзя более справедливо для фигур, чья интеллектуальная биография становится судьбой нации – ее жизнеутверждающим кредо. В пантеоне исторической памяти Казахстана такую роль продолжает играть поэт и философ – Абай Кунанбаев. Его влияние на казахскую культуру и традицию письменной литературы последующих поколений – колоссально. Однако, несмотря на монументальность своего мемориального статуса, Абай продолжает

волновать умы и вызывать неистовые споры, вершиной своей откровенности и откровений, вырываясь из степного рельефа книжной культуры современности.

Выходя в открытое пространство интерпретаций, порожденных значимостью подобной фигуры для исторической памяти нации, исследователь нередко рискует поддаться искушению метанарратива и стать заложником широких всеобъяснительных моделей. Поэтому гораздо интереснее не магистральные, а маргинальные теории и методы, позволяющие сквозь бронзу вековых монументов неожиданно увидеть контуры уникального в универсальном и очевидном, свободу – в дидактике. Справедливо считаясь демиургом письменной традиции казахской литературы, Абай вызывает своих исследователей, представляющих общественный (public) нарратив, именно на такой разговор [169],[170].

На этом фоне резко контрастирует интерпретация Абая, предложенная Зауре Батаевой в статье «Загадка Абая: величайший неизвестный поэт Казахстана»[171], ставшей для казахстанцев в июле 2020 года главной дискуссионной темой (после пандемии). В своей статье автор деконструирует биографический метанарратив Абая и, ориентируясь на деколониальный поворот, задается вопросом: «Кто был Абай?». Или еще радикальнее: «А был ли Абай?», приходя к выводу о том, что Абай – во многом продукт деятельности интеллигенции Алаш, а затем и советской культурной политики, нацеленной на изобретение фигур легитимности в истории республик СССР, а его тексты писались и переписывались многочисленными редакторами. Аргументируя свою позицию обширной доказательной базой и обращая к историкам «неудобные» вопросы, Зауре Батаева ставит важную проблему изобретения традиции и конструирования биографий, необходимую для казахстанской исторической науки и осмысления пантеона исторической памяти (что в западной историографии происходит уже много десятков лет). Однако эпистемологические корни ее работы совпадают с эмоциональными. Читая ее текст, создается ощущение, что автор изначально исходит из желания восстановить глорифицированную традиционность, которую критиковал Абай. Однако возможно и другое прочтение попыток деконструкции Абая. В религиозных традициях разных конфессий воспроизводство сакрального знания и фигуры Бога происходит двумя путями: катафатическим и апофатическим, восходящим и нисходящим. Другими словами, оба этих теологических метода представляют из себя сакрализацию с разных полюсов: апологетики и негативизма. В этом смысле подобное отношение к биографии характерно для главных фигур литературных традиций. Подобные теории существуют и в дискуссии вокруг Шекспира, авторство произведений которого приписывается всем его выдающимся современникам: от Кристофера Марло до британской королевы Елизаветы I (или Сократа, чья жизнь является во многом ролью в диалогах, отведенной ему его великим учеником – Платоном). Так или иначе, значительная часть аргументов Зауре Батаевой не выдерживает критики авторитетного исследователя истории Казахстана конца XIX – начала XX века – Томохико Уяма. Другим косвенным опровержением критических аргументов

Зауре Батаевой являются документальные воспоминания его сына Турагула Кунанбаева, написанные об отце, спустя годы после его смерти: живые свидетельства памяти мудрого и незаурядного человека [172]

И совсем иначе увидел и прочувствовал Абая известный культуролог Ауэзхан Кодар. В своем эссе «О философской прозе Абая» он помещает монологи «Қара сөз» в широкий историко-философский контекст, различая в одиночестве их автора истоки мышления и его экзистенциальных собеседников сквозь века [173].

Мотив избранного одиночества в житетворчестве Абая был вынужденным, оборачиваясь поэтикой индивидуального. Истоки ее и причины – универсальны. Индивидуальность в культуре рождалась, перефразируя Ницше, из духа трагедии коллективного. Более того, многие архаические и традиционные ритуалы при ближайшем рассмотрении представляют собой сакрализацию коллективного действия по отношению к индивиду, память о котором – мотив, известный не только в древности, но и отраженный во многих произведениях культуры и литературы Нового времени.

И все же, индивидуальность родилась как в человеческой истории, так и в судьбе великого Абая. Нам представляется, что «Қара сөз» Абая можно поставить в один ряд с культуuroобразующими текстами древнего мира: «Песнью Арфиста», «Разговором разочарованного со своим Ба» и «Книгой Экклезиаста». Все эти тексты объединяет одиночество, социальная смерть (за которой в традиционном обществе немедленно следовала смерть физическая) в архаическом мире вечного повторения и рождение индивида в истории. Добровольное изгнание из рая традиции в ад индивидуального выбора. Именно поэтому обозначенные тексты пронизывает лейтмотив смерти:

Песнь Арфиста (ок. XX в. до н.э.): «Тела исчезают, другие пребывают, так со времён предков! Цари, которые были до нас, покоятся в их пирамидах. Те же, которые строили гробницы, их мест погребения нет. Что сделалось с ними? Следуй своему сердцу, пока ты живешь! Следуй желанию его и благу своему! Совершай дела твои на земле по велению своего сердца и не печалься до того, как придёт к тебе день оплакивания. Проводи день радостно, не унывай из-за этого. Ведь никто не вернулся, кто ушёл» [174]. Разговор Разочарованного со своим Ба (ок. XXI в. до н.э.): «Видишь, моё имя ненавистно.. Кому открыться мне сегодня?.. Мне смерть представляется ныне исходом из плена страданий..» [175]. Книга Экклезиаста (X-IV вв. до н.э.): «Видел я все дела, что делаются под солнцем, И вот – всё это тщета и ловля ветра..» [176]. Абай, Слово 9-е (конец XIX-начало XX вв. н.э.): «Я хоть и живу, живым себя не считаю. Не знаю, от досады ли на людей, от недовольства ли собой, а может, и по какой иной причине. Внешне жив, внутри все мертво» [170].

Если вдуматься, становится очевидной монологическая природа этих текстов. К примеру, «Песнь Арфиста» - заупокойная песнь того, кто остался один на этом свете (уникальность именно этого текста в том, что функция подобных традиций заключалась в регламентированном веками путешествии души в загробный мир, а «Песнь» неожиданно совершает обратное, сожалея о прожитой

человеком жизни). Ведь подлинное творчество – всегда монолог. Разговор с собой, со своим Ба, со своей душой: *«Бумага и чернила станут отныне моим утешением, буду записывать свои мысли. Если кто найдет в них нужное для себя слово, пусть перепишет или запомнит. Окажутся не нужными мои слова людям — останутся при мне. И нет у меня теперь иных забот.»*[174].

Эсхатологическая глубина этих текстов позволяет дойти в них до конца и заглянуть туда, где заканчивается жизнь и начинается искусство. В конечном итоге, именно размышления о смерти и неутешительный вывод о бесконечности жизни, но конечности ее форм во времени, вдохновил человека на создание метафизики, а затем – цивилизации.

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. Этот процесс можно наблюдать, например, в современную нам эпоху постмодерна, возводящую мимесис в ранг базового механизма культурогенеза, характеризуемого снижением ценности индивидуального знания и персоналистских стратегий философствования – эпоху после смерти автора [177]. Фигура Абая, давно обретая фольклорные черты культурного героя в пантеоне исторической памяти казахстанского социума продолжает оставаться конфликтогенной, создавая вокруг себя разные интерпретации, объяснимые сложной ситуацией сочетания разнонаправленных семиотических означаемых (глорификация – со стороны адептов и апологетов этнонационального канона, деконструкция – со стороны субъектов познания, действующих в рамках постколониальной теории, виктимизирующей новой этики и поисках автохтонной аксиологии). Как было показано на материалах данной главы, многие сюжеты культурной и исторической памяти казахстанского социума находятся в сложной семиотической ситуации неопределенности и смены означаемых (реинтерпретации). Генеалогия многих сюжетов и образов утеряна и перешла в фольклорный нарратив, влияние которого увеличивается вместе с распространением интернета и социальных сетей, действующих по принципу ризомы, созвучной иерархичной, но диверсифицированной картине мира традиционной культуры. В то же время главная роль фольклорного нарратива исторической памяти (равно как и всех остальных) заключается в идентификации его носителей.

## **2.2 Фольклорные и идентификационные смыслы исторической топонимики Юго-Восточного Казахстана на примере терминов «Жетысу» и «Семиречье»**

Исследованные в данной главе материалы позволяют определить важность символического ресурса территории в нарративах исторической памяти казахстанского социума как в период 1991 – 2021 гг., так и ранее. Именно

территория, ее границы, взаимодействие внутри нее и за ее пределами во многом формирует этнокультурную идентификацию населения. Историческое и иеротопическое насыщение тех или иных топонимов осуществляется во всех исторических нарративах (академическом, официальном, общественном и фольклорном), актуализируя как значимость этой территории для проживающего на ней населения, так и важность укрепления единой исторической памяти и актуализации культурного наследия для развития данной территории. Как будет показано далее, некоторые топонимы на протяжении длительного времени, сохраняли свое значение для этнокультурной идентификации казахстанского общества, несмотря на многочисленные административные и политические трансформации на этой территории. Нам представляется, что микроисторические исследования тех или иных топонимов чрезвычайно важны и в историческом образовании, способствуя усилению в казахстанском обществе чувства исторической принадлежности к этой земле – этого важного социального чувства, основанного на научных знаниях.

Вероятно, в исторических нарративах казахстанского социума одними из наиболее употребляемых топонимов являются «Жетысу» и «Семиречье». Однако специальное изучение семиозиса этих наименований и генеалогии их значения для этнокультурной идентификации казахстанского общества осуществлялось в научном поле довольно редко. Происхождение этих «синонимичных» топонимов становилось ранее предметом изучения филологов, этнографов и даже специалистов негуманитарных наук, при этом история возникновения названий «Жетысу» и «Семиречье» реконструировалась на основе их семантического значения. Предпринятое в 2019 г. археологом А.Е. Рогожинским специальное изучение исторических источников XVIII–XIX вв. (казахских, русских и китайских в русском переводе) позволило установить время появления, исходные значения топонимов и связанные с ними территориальные границы, а также определить тенденции и трансформации их содержания вплоть до настоящего времени [178].

В этой главе нами исследованы некоторые смысловые значения топонима «Жетысу» в казахской литературе и устном народном творчестве. Научная новизна данной главы заключается в расширении круга источников (введение в научный оборот источников казахского устного народного творчества), а также анализе некоторых современных интерпретаций обозначенных выше топонимов как в научной литературе, так и в семиозисе исторической памяти (нарративов) и субъектности казахстанского социума. Также высказывается предположение о том, что в XX веке термин «Жетысу» наиболее активно использовался в казахской литературе в 1925, 1963 и второй половине 1980-х годов (то есть, в периоды актуализации национального самосознания), поэтому его можно рассматривать в качестве одного из символов этнической идентичности казахов.

При проведении в популярной соцсети блиц-опроса (охватившего людей, дифференцированных по профессиональному, региональному и возрастному принципу) на тему: «Какая территория относится к «Жетысу» или «Семиречью», мы столкнулись с отсутствием четкого понимания границ и содержания

обозначенных топонимов среди опрошенных лиц. Так, наиболее частыми ответами были: «Знаю, что такое Жетысу или Семиречье, но не представляю, где он расположен. Это вообще, что – город, территория или название футбольного клуба?». По представлениям некоторых, «Жетысу» и «Семиречье» - мифические животные из бестиария «где-то в Центральной Азии».

В энциклопедическом издании 1974 г. филолог Е.Койчубаев определяет «Джетысу» как административную единицу. «Джетысу» определяется как «речной край» от значения «много». Или же относится к одной из рек Семиречья [179, с.78-79]. Территория Жетысу здесь отождествляется с территорией Алма-Атинской области, охватывая водные потоки, входящие в область.

В энциклопедии «Топонимика Казахстана» [180], первое издание которой увидело свет в советскую эпоху, термин «Семиречье», объясняется как калька с казахского «Жетысу», предполагая, что «Жетысу» означало одно из урочищ в горах Джунгарского Алатау со значением «блаженной страны», в которой текут семь рек. Здесь же отмечается семантическая бинарная оппозиция: топоним «Семь рек» как многоводье, противопоставленного «сухим степям восточного Прибалхашья» [180, с. 227].

В другом справочном издании 2012 г. А. И. Назарова, специалиста по горному туризму, «Северный Тянь-Шань. Топонимический словарь», со ссылкой на географа А.Горбунова, выдвинута гипотеза о происхождении «Жетысу» от слова «жете», которое произошло от монгольского слова («вольница»)), применявшегося в XIX в. Жителями Мавераннахра к кочевым племенам моголов, населявших горные долины Тянь-Шаня. Со временем же, по мнению А.Горбунова, «к этому топониму присоединилось слово су» [181].

Несмотря на такую полисемантическую и разнообразные трактовки термина «Жетысу», представления о его территориальных границах зачастую соотносятся с административными границами Семиреченской области, Туркестанского генерал-губернаторства (1867 г.). В исторической публицистике и научных текстах они используются как взаимозаменяемые синонимы, предполагая, что «Семиречье» является переводной калькой автохтонного топонима «Жетысу».

О чем свидетельствует эта полисемантическая? Как могло произойти, что за 150 лет ситуация кажущейся ясности, несмотря на противоречия в толковании терминов, не изменилась ни в научных текстах, ни в исторической памяти?

В казахстанской и зарубежной историографии были лишь 4 попытки осмысления происхождения и семиозиса терминов «Жетысу» и «Семиречье».

В работе К.И. Петрова, вышедшей в 1980 году, впервые высказаны идеи происхождения топонима в средневековый период от названия племен «джете», несогласия с расширением топонима «Семиречье» на всю территорию, включающую Таласскую долину. Эта работа представляет интерес, так как в ней изложены основные тезисы, которые осмысливаются (или заимствуются) последующими исследователями [182, с.149-161].

Схожей попыткой осмысления и этимологизации топонима «Жетысу» является статья «О происхождении топонима Жетысу», опубликованная в 2012



г. Уали М. и Алиевым Ф.К., представителями биологических и физико-математических наук. Авторами предлагается гипотеза о том, что термин включает в себе не числительное «Семь» (рек), а «множество», аргументируя это маловероятностью применения арифметического счета по отношению к «водам» (су) – неисчисляемому существительному, а также заменой понятий «река» и «вода» [183, с. 136]. Авторами утверждается происхождение топонима «Жетысу» от названия родоплеменной группы "джете". Это утверждение также аргументируется ссылкой на труд Хайдара Дулати, в котором говорится «о жителях западного Могулистана, которых чагатаи называли «джете» (в значении «разбойники» или «грабители»)» [183, с. 138]. Попытки подобной этимологизации могут быть классифицированы как эпифеномен деколониального поворота в отечественной гуманитаристике и следствие усиления автохтонного символического ресурса в научное поле современной гуманитарной науки Казахстана. Одно из ярких проявлений этого – подобная народная этимологизация топонимов, улавливающая близкие названию рода или племени созвучия.

В книге «Память земли тюрко-монгольской» 2014 г. М.Семби, доктор исторических наук, отвергает гипотезу М.Уали и Ф.К.Алиева о «жеты» как племенном этнониме. Остальная информация посвящена раскрытию смысла языковой единицы «жеты [184]». В главе «Жетысу – страна молочных рек» М. Семби, разворачивает знаковое поле числа «Семь», на широком этнографическом материале, доказывая распространенность семантической пары «семь-воды», делая акцент на иеротопизации исследуемого региона и включая этот семиозис в широкий культурологический контекст.

Наиболее подробным и значимым исследованием, посвященным анализу исторического генезиса и трансформаций содержания топонимов «Жетысу» и «Семиречье» в русских и китайских источниках, является статья археолога А.Е. Рогожинского. В ней автор устанавливает время появления, изначальное значение обоих топонимов, а затем исследует процесс изменения их содержания в контексте политико-административных и этно-демографических событий от последней четверти XVIII века до современности. На основании проведенного анализа источников автор выделяет три этапа трансформации термина и последующее возникновение его топонимической кальки.

На первом этапе (1785-1867 гг.) термин «Семиречье» имел историко-географическое значение, включавшее в себя реки, находившиеся между южным побережьем Балхаша и северными отрогами Джунгарского Алатау. Наиболее раннее упоминание о «р. Джидысу» обнаруживается в работе И.Г. Андреева «Описание Средней орды киргиз-кайсаков» 1785 года в логистическом значении перехода через эти реки. В 20-х годах XIX в. в русских источниках территория получила название «ур. Семь рек» [185, с.78].

Второй этап начинается с 1867 г. и продолжается вплоть до 1928 г. После присоединения к Российской империи юго-восточных областей Казахстана и земель кыргызов Тянь-Шаня произошло объединение этой обширной территории в рамках нового административного образования – Семиреченской

области, Туркестанского генерал-губернаторства. В связи с этим, термин «Семиречье» дополнительно приобрел значение названия административно-политической единицы. Новое содержание топонима распространилось и на его лингвистический прототип – «Жетысу».

Третий этап (с 1928 года до настоящего времени) внес существенное изменение в содержание топонима «Семиречье». В результате смены нескольких демографических волн, исследователями топоним территориально расширился до Таласской долины включительно [178, с.26-27]. Гражданская война, индустриализация и коллективизация (1925-1933 гг.) привели к уменьшению и оттоку старожильческого населения края и старой интеллигенции, чью нишу занимали новые жители из других областей Советской России и союзных республик, а затем и исследователи, с отсутствующими представлениями о границе региона. Отсутствие понимания того, каковы были границы Семиречья и почему оно так называлось в дореволюционное время происходило еще и потому, что об этом не было написано ясно и общедоступно, а если что и можно было прочесть, то только в трудах старых историков. Так, например, книга Леденева «История Семиреченского казачьего войска» (1909) была изъята из библиотек и уничтожена. Первым «расширил» территорию Семиречья А.Н. Бернштам, приезжавший сюда в экспедиции из Ленинграда, чтобы работать здесь с такими же приехавшими в 1920-1930-е гг. краеведами и музейщиками. После прибыла партия эвакуированных в годы войны ученых, которые также следовали современному для них словоупотреблению, в том числе из работ А.Н.Бернштама. Так продолжается вплоть до нашего времени, ибо истолкование терминов основывается на историографической традиции и авторитете предшественников.

Далее представлена попытка исследования семиозиса терминов «Жетысу» и «Семиречье» в казахском обществе XIX-XX вв. на материалах устного народного творчества и литературы и их роль в современных исторических нарративов.

Исследуя смысловые значения топонима «Жетысу» в казахской литературе и устном народном творчестве XIX–XX вв., мы расширили круг источников (введение в научный оборот некоторых источников казахского устного народного творчества), а также проанализировали некоторые современные интерпретации обозначенных выше топонимов как в научной литературе, так и в нарративах исторической памяти казахстанского общества.

Важным источником является устное народное творчество, которое позволяет посмотреть на проблему определения как территориальных, так и смысловых границ топонимов «Жетысу» и «Семиречье», являясь в данном случае индикатором и хранилищем исторической памяти общества.

Упоминание исследуемого топонима встречается в творчестве Балуана Шолак (1884 г.), известного не только своими достижениями в области «казакша курес», но и дошедшими до нас вариациями осмысления окружающего мира в поэтическом искусстве. Борец родился в Семиреченской области, близ гор Хантау, происходил из племени дулат казахов Старшего жуза. При этом

большую часть своей жизни Балуан Шолак провел вдали от Семиречья, в землях Центрального Казахстана. В наименовании и тексте песни «Жетісумен қоштасу», сочиненной Балуан Шолаком в 1884 г., фигурирует упоминание рассматриваемого топонима [186, с.26].

Как видно, территория Жетысу в сочинении Балуан Шолака простирается до горного хребта «Уйсунского Сусамыра», который расположен на территории современного Кыргызстана. Как известно, территория Семиреченской области (1867–1924) простиралась до Нарына и Ферганского хребта, совершенно очевидно, что Балуан Шолак, называя Семиреченскую область «Жетысу», подразумевал административные границы области того периода [186].

Представленные казахские литературные источники свидетельствуют о том, что осмысление территориальной принадлежности зависело от административно-политического деления в тот или иной период. Если упоминаний в более ранних произведениях о Жетысу или Семиречье не встречается, то в поздних (конца XIX – первой половины XX вв.) «Жетысу» сопрягается с территорией Семиреченской области. Согласно периодизации А.Е. Рогожинского [176, с. 24], произведения относятся ко второму этапу (1867-1928 гг.) трансформации понимания топонима «Жетысу» в ментальной карте казахов. Отсюда следует, что наиболее устойчивое понимание, «обжитого пространства» «Жетысу», начало формироваться с 1867 года, так как, начиная с этого периода вплоть до 1928 года, территория была четко маркированной. В этот период «Жетысу» становится калькой с административно-территориальной единицы «Семиреченская область», что сохранилось в дальнейшем.

Ильяс Жансугуров, родившийся в 1894 году в бывшем Копальском уезде Семиреченской области (ныне Алматинской), в своем произведении «Жетісу суреттері» (1925) указывает на то, какая территория относится к Жетысу [187]. Далее в стихотворении приводится описание водной картины Жетысу [187].

В представлении И.Жансугурова Жетысу охватывает территории на юге северного Кыргызстана, включая Чу-Илийское междуречье. Поэт приводит описание рек, относящихся к Жетысу (в границах Семиреченской области), называя их общее число шесть, но перечисляя только пять. Возможно, начиная с этого периода (20-е годы XX в.) для значения топонима «Жетысу» необходимость обязательного наличия в нем семи рек отпадает.

Один из главных казахских поэтов 1930-1940-х гг. XX века, Жамбыл Жабаев, родившийся, согласно его автобиографии, близ горы Жамбыл (на тот момент располагавшейся на северо-западной окраине Семиреченской области) в 1846-м году, является выдающейся, но весьма противоречивой фигурой в историческом пантеоне казахстанского общества. В стихотворении «Сұраншы батыр» (1938) он упоминает исследуемый нами топоним. Территориально «Жетысу» в этом описании соответствует Семиреченской области. Такое видение территории Жетысу говорит в пользу аутентичности этого текста (на момент написания Жамбылу было 92 года, и его ментальная география региона соответствовала хронологическому периоду 1867-1924 гг.).[188]

Кенен Азербает, долгое время живший на территории аула Кенен Жамбылской области на северном берегу реки Чу, возникшего как колхоз им. Кирова, до самой смерти в 1976 году. В стихотворении «1934 жылғы слет» Кенен Азербает, ученик и продолжатель традиций Жамбыла Жабаева, «Жетысу» также упоминает Жетысу [189, с.55].

Гали Орманов, родившийся в 1907 г. на территории урочища Ешкі Ольмес Алматинской области, был советским казахским поэтом. В своих произведениях он говорил о Жетысу («Жетісу Жолында», «Ленин Нұры Кеудеде»), однако не приводил данных, которые позволили бы идентифицировать его границы.

В стихотворении Олжаса Сулейменова «Язык отцов, язык тысячелетий» (1963) используется топоним «Семиречье» [190, с.130]. В его тексте можно наблюдать иеротопические отзвуки образа «потерянной блаженной страны» (значение и историческое происхождение которого описаны и датированы в статье А.Е.Рогожинского второй половиной XIX века), мифопоэтическом локусе зарождения языка. Начиная с этого периода, «Семиречье» О.Сулейменова и «Жетысу» последующих поэтов становится внепространственной сакральной единицей.

Поэт Мукагали Макатаев, уроженец Раимбекского района Алматинской области 1931 года рождения, в своем произведении «Алтай-Атырау» (1970) о Жетысу также есть упоминания [191, с.2]. В его произведении Жетысу представляется как некая сокровищница, находящаяся в окрестностях Алатау. Так же, как и во многих других произведениях этого времени, Жетысу не имеет конкретной пространственной локализации.

В стихотворениях Рафаэля Ниязбекова, 1943 года рождения, уроженца Таласского района Жамбылской области, лауреата международной литературной премии Алаш, также встречается упоминание топонима «Жетысу» в произведении «Жарық жұлдыз» [192, с. 77-78].

В произведении «Жеті Өзен» написано о седьмой реке, которая не позволяет «врагам» попасть на некие сакральные земли [192, с. 258]. В стихотворении «Жеті Қамал» Жетысу – это семь коней [192, с. 259].

В произведениях Рафаэля Ниязбекова нередко встречается число «Семь» («Жеті қол», «Жеті ене»). Число «семь», как и «Жетысу», сакрализуется и мифологизируется автором, так как, несмотря на неоднократные упоминания Жетысу, нет ясного представления, где находится упомянутая местность.

Ануар Алимжанов, советский казахстанский писатель и публицист, родившийся в 1930 г. в Талдыкоргане, в произведении «Лично достоин (Жансугирову)» 1984 г. дает свое объяснение, что такое «Жетысу» глазами Жансугирова. Он пишет: «Джетысу означает не «Семь рек», а «Семь вод», так как на языке мидян и саков «су» - это озеро». Поэтому Алимжановым приводятся 7 озер, которые относятся к Джетысу - Шаланколь, Киши Алаколь, Улкен Алаколь, Сасыкколь, Уялы, Балхаш и Иссык-куль [193, с. 269]. Им же выдвинуто предположение, что «Жетысу – это не просто семь, а множество рек и речек», при этом утверждая, что об обитателях Жетысу писали историки древности Страбон и Геродот [193, с.6-7]. Здесь мы видим одну из первых попыток (в

письменной традиции) семантического встраивания топонима в широкий контекст мировой культуры (характерная для казахской национальной интеллигенции стратегия исторической поэтики/политики, активно продолженная после 1991 года). Именно эта версия этимологизации топонима наиболее ярко разработана у М. Семби (см. выше).

Характерной во всех отношениях является поэма «Елім-ай» Кожабергена жырау (акына, предположительно родившегося в 1663 г. на севере Казахской степи, возможного участника политических событий конца XVII – первой трети XVIII в.). Сведения об исследуемых нами топонимах содержатся в ней отрывочно. В поэме отражены события наиболее тяжелых лет казахско-джунгарских войн «Ақтабан шұбырынды, Алқакөлсұлама» («Годы Великого бедствия» 1723-1727 гг.). Текст опубликован под редакцией С.Жумабаева и К.Бигожина в 1993 году. В 2007 г. в книге «Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана» данный источник был подвергнут критике, исходя из некоторых фактологических ошибок, допущенных авторами поэмы. Так, множество топонимов и этнонимов, вплетенных в ткань повествования в качестве аутентичных для XVIII века, появилось в начале XX в. Также ставится под сомнение авторство Кожабергена жырау. Тем не менее, даже такой источник может содержать информацию, полезную при исследовании образов исторической памяти [194, с. 52-53].

В этом фольклоризированном произведении можно легко найти поэтические бинарности: «*жеті жаулар*» (семь врагов) реками (семью?) устремляются в Семиречье – «*аймағын Жетісудың түгел жаулап*», закрепление образов врага (джунгар и Российской империи). Поэтому не вызывает удивления столь аллегорически насыщенное описание завоеванного региона (семь врагов, как семь рек).

Если «Жетысу» в произведениях 20-40 гг. XX в. все еще является четко ограниченной территорией, то позже наблюдается постепенное размытие понимания, какой местностью ограничен Жетысу.

В июне-декабре 1918 г. термин используется в качестве названия газеты «Жетісуіші халық мұқбыры». В конце 1918 г. название газеты меняет название на «Көмек» [186, с. 52-53]. «Жетысу» как название газеты вновь возвращается лишь в 1963 году. В 1924 г. выходит газета «Жетысу әйелі», в которой писалось о положении женщины в казахском обществе. Это говорит нам как о подвижности термина, так и о традиции использования его в качестве идентификационного маркера.

Исследование ситуации с топонимами «Жетысу»-«Семиречье» в исторической памяти казахстанского общества позволяет классифицировать ее как пост-традиционную: термин «Жетысу» является национальным по форме, но в топонимическом отношении во многом сформировавшимся только в XIX веке. Начиная с того времени, топоним насыщается постоянным иеротопическим и мифопоэтическим содержанием.

Термин «Жетысу» получил широкое применение в исторической науке и популярности в исторической памяти. И если первоначальное его значение

говорило о сохранившихся территориальных смыслах в границах 1867 года, то, начиная с 20-х гг. XX в., «Жетысу» превращается в опосредованно связанный с физическим пространством, мифопоэтический термин. Топоним стал одним из географических символов казахской идентичности и исторической памяти со значением «Жетысу – блаженная страна» второй половины XIX века. Произошло это в связи с несколькими культурными разрывами за последние более чем 200 лет в стране и регионе, а также его исторической транзитностью. Не менее интересна транскультурность этого двойного топонима, его сложная генеалогия, исследование которой позволяет увидеть, как на разных этапах в формировании этой топонимической пары включались гетерогенные нарративы, диалогически создававшие важный для этнокультурной идентификации казахов термин.

Таким образом, изначально являясь историко-географической единицей, административно-политической единицей, в настоящее время Жетысу представляется как классическое место памяти с соответствующим мифопоэтическим, иеротопическим и коммеморативным смыслом. С одной стороны, можно сказать, что термин «Жетысу» находится в состоянии перманентного топонимического кризиса. В то же время проанализированные нами литературные источники свидетельствуют о том, что в XX веке термин «Жетысу» используется наиболее активно использоваться в казахских литературных источниках в 1920-е годы демаркации границ советского Казахстана и активного нациестроительства по-советски, 1960-е – годы актуализации этнонационального самосознания в искусстве (организация «Жас-Тулпар», объединившая казахских национал-диссидентов среди молодежи) и второй половине 1980-х годов – после декабрьских событий 1986 года, обозначивших фазу формирования активной национальной субъектности, выразившей протест против советского режима. В семиотическом отношении топоним «Жетысу» является знаком, означающее которого – территория, называемая этим топонимом, а означаемое – полисемантическое облако фольклорных и иеротопических смыслов. В эти периоды актуализации этнонационального самосознания топоним «Жетысу» используется чаще всего, в связи с чем его можно рассматривать в качестве одного из символов исторической памяти и этнической идентичности.

### **2.3 Между этносом и этосом: историчность и политика памяти**

Таким образом, как было видно в предыдущих главах и разделах и будет показано в последующих, историческая память, наполняет и формирует символическое содержание исторической субъектности, которая, в свою очередь, становится фактором этнической идентификации, влияя на ее символические границы, историю, места памяти, культурные коды, травмы и культурных героев. Здесь историчность и этничность находятся в семиотической конфигурации взаимозависимости, когда одно определяет другое. Представители академического сообщества, политические и интеллектуальные элиты, а также широкие массы в качестве субъектов познания на разных

нарративных уровнях взаимодействуют с историческими источниками, реконструируя и интерпретируя их, в ходе чего и происходит семиозис нарративов исторической памяти. И если означаемым здесь является прямое фактологическое содержание исторических событий и биографий, то аксиологическим смыслом означаемого для исторической памяти народа становится легитимизируемая таким образом этничность.

Определение и семиозис (букв. означение) этничности является одним из самых важным и проблемных вопросов в исторической памяти казахстанского общества периода 1991-2021 гг., унаследовавшего интерес к этой проблематике от более ранних периодов [195],[196], когда советское этно-нациестроительство укрепило этно-ориентированную концептуальную оптику в т.ч. во всех нарративах исторической памяти, ставшей с тех пор этноцентричной.

Как уже говорилось выше, исследовав нарративы исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг., мы можем утверждать наличие в ее пантеоне базового критерия определения той или иной исторической фигуры как культурного героя. Этим критерием является примордиальная этничность, чем объясняется, например, акцентирование этничности в исторических нарративах: «первый казах-историк», «первый казах-космонавт», «первый казах-инженер» и т.п. Пантеон практически полностью ориентирован на построение этнонации. Так, например, в 2019 году научным сообществом Казахстана была создана и прошла профессиональное обсуждение концепция Парка-энциклопедии «Великие имена Великой степи»[197]. В нем особое место занимают критерии определения великих имен Великой степи для включения в состав скульптурной композиции:

- соответствие государственной, военной, политической и культурной деятельности великой личности национальным интересам казахского народа;
- степень участия личности в решении судьбы казахского народа;
- бескорыстность служения нации;
- вклад личности в формирование казахской национальной идеи;
- наличие патриотических качеств;
- степень известности великой личности в истории и культуры казахского народа [197].

Несмотря на исторически и аксиологически обоснованные заявленные критерии, базовым критерием все же остается примордиальная этничность (в списке великих отсутствуют представители нетитульной национальности, хотя этот термин не вполне корректен в более ранним эпохам истории). Также, несмотря на то, что проект реализуется более 3 лет, список великих имен опубликован в книге, но отсутствует в открытом доступе, а создание скульптурного парка-энциклопедии пока остается в виде концепции, сайта и книги.

Возвращаясь к проблеме определения и семиозиса этничности в научных нарративах казахстанского общества, необходимо остановиться на нескольких авторах, исследования которых проблематизируют этот вопрос и исследующих генеалогию природы такой группности в исторических нарративах.

Например, Масанов Н.Э. справедливо отмечая такую историографическую особенность казахстанских нарративов как интерпретацию этногенеза в этнополитическом смысле и сведение проблем определения этничности к вопросам казахской государственности, констатировал выпадание из сферы научного внимания социокультурных механизмов этногенеза, процессов интеграции и дифференциации, их хозяйственно-культурного типа и самой сущности этничности [37], определяя формирование этничности как процесс, накопления свойств и признаков, стереотипов и культурных кодов, обусловленных способом производства, хозяйственно-культурным типом, окружающей средой – в конечном счете определяющих самосознание – главный и практически единственный верифицируемый критерий этничности.

В таком фундаментальном вопросе как проблема генеалогии идентичности в исторической памяти казахского общества Н. Масанов до конца жизни, опираясь (и вводя их в научный оборот) на многочисленные исторические источники, (описывающие системное противопоставление кочевых казахов оседло-земледельческому способу существования и социальному миру), отстаивал историческую правду о кочевом происхождении казахской культуры и ее доминанте во всех социокультурных и ментальных структурах казахского общества, полемизируя с производителями и носителями археологического знания, продолжающими процесс перекодирования исторической субъектности казахов путем этнической рецепции наследия средневекового прошлого городов и оседло-земледельческих оазисов Юго-Восточного Казахстана, не осознававших, что продолжают воспроизводить советский идеологический конструкт седентаризации исторической памяти в рамках советского национал-социализма (подробнее об этом в 1-м и 3-м разделах диссертации).

Определенное дополнение к проблеме этногенеза и попытку исследования его генеалогии в рамках концепции географического POSSIBILISMA, теории коммуникации и социокультурной суггестии предлагает к.и.н., известный казахстанский исследователь эпохи бронзы и РЖВ Виктор Новоженев. Понимая сложность и проблемность этнической классификации в ранние периоды истории, автор, исследуя наскальное искусство на территории Казахстана, интерпретирует этничность как способ коммуникации и социально-территориального доминирования через маркирование пространства теми или иными изобразительными традициями [198, с.26].

Исследователь утверждает, что на разных этапах исторического процесса в степной Евразии регулярно повторяется одна и та же модель – небольшие кланы (группы кровных родственников) став обладателями неких прогрессивных инноваций стремительно возвышаются в окружающей среде и в силу своего могущества становятся гегемонами по отношению к окружающим кланам. По мнению автора, обладание передовыми инновациями позволяло осуществлять значительные по продолжительности миграции, гарантирует военное превосходство, непрерывное поступление ресурсов, обеспечивает могущество и гегемонию по отношению к окружающим социумам. Обладая осознанным превосходством вожди этих кланов выстраивали собственные



каналы коммуникации с чужими кланами по принципу «свой-чужой» и формируют критерии, правила, маркеры, определяющие идентичность их клана, его отличие от других. Именно такие кланы образуют суперстратную элитную прослойку в любом степном социуме и диктуют свои условия большинству. Именно они определяли границы (маркеры) своей идентичности.

По мнению исследователя, канал коммуникации состоял из внешних и внутренних коммуникаций как самого социума, так и его пассивного меньшинства: его элиты, которые в совокупности обеспечивали его бесперебойную работу в качестве гегемона. Такой двухуровневый способ коммуникации активного меньшинства и молчаливого большинства мог дублировать друг друга, обеспечивая стабильность в обществе, но иногда мог и не совпадать, что однозначно вело к переменам, социальным «взрывам» и катаклизмам, однако, в конечном итоге – неизбежно вело к прогрессу социума.

Не меньшее значение имели внутренние коммуникации социума: знаковые, изобразительные, статуарные, орнаментальные, мегалитические, вербальные, музыкальные традиции и наконец – письменность как наиболее универсальная знаковая коммуникация. В дописьменных социумах потребность в универсальном изобразительном «языке» общения была столь актуальной, что стала основным маркером самоидентификации родственных и даже «чужих» социумов. Эта функция была важна и в случаях внедрения отдельных кланов в чуждую им инокультурную среду, когда в условиях мультикультурного и языкового разнообразия требовался универсальный инструмент коммуникации, понятный всем. В этом отношении, выводы ученого, будучи экстраполируемыми на более поздние периоды истории Казахстана, обладают значительным эвристическим потенциалом.

Особенно это применимо к исследуемому В.А.Новоженовым процессу того, как внутренние коммуникации, облаченные в единственно возможную в ранних социумах мифопоэтическую форму и служили целям образования, воспитания, передачи информации и знаний, составляя идеологическую основу социума, успешно обеспечивая гегемонию и иерархию внутри самого клана близких родственников. Элитарные и могущественные кланы в сочетании со знаниями (передававшимися по генеалогическим линиям), которыми они владели, успешно использовали этот символический ресурс в собственных целях доминирования и господства, образуя тонкий суперстратный слой знати: вождей и лидеров, обладавших конкретными практическими навыками и умениями, секретами производств; шаманов и жрецов, носителей сакральных знаний, обрядов и традиций, которые доминировали в таких зачастую чуждых им этнически социумах. Но именно эти элитные кланы, знать и прослойка вождей/жрецов/шаманов/баксы совместно стали основными носителями выделенных изобразительных традиций и сакральных знаний и, соответственно, носителями этничности.

Интересную версию этногенеза и возникновения этнонима «казах» излагает корейский ученый Джу-Юп Ли, чья книга «Казаклык и образование казахов. Государство и идентичность в постмонгольской Центральной Евразии»

2016 г. была переведена на русский язык, опубликована в 2022 г. и вызвала заметную полемику в научных кругах академического сообщества Казахстана. Автор фокусирует исследовательское внимание на обычае «казаклык» как системообразующем для казахского этногенеза и понимаемом им на основании значительного количества исторических источников как «обычай политического кочевания» [199, с.210-211], включавшего в себя уход из своего государства или племени ввиду сложной социально-политической ситуации, и «ведение жизни свободного бродяги в приграничных или отдаленных районах» [199, с.210-211]. В своем исследовании автор полемизирует с концепцией автохтонизма, активно разрабатываемой и интерпретированной в XX веке в рамках советского этнонациестроительства.

Анализируя этот советский проект этнической политики, исследователи Д.Аманжолова и Т.Красовицкая также отмечают, что, получив контроль над полиэтничной и многоконфессиональной страной, советская власть обратилась к проекту нациестроительства на основе национальной государственности, трактуемой в сугубо этническом смысле, где важное место занимали иерархии взаимоотношения между центром и этническими территориями, влияние на которые оказывали структуры общества, историческая память, литература, искусство и др. Примордиалистская установка, более чувствительная к вызовам времени, окрашивала подходы культурных комплексов и устойчивых архетипов, связывая их с управленческими конструкциями, находившимися под идеологическим прессом [14, с.379-380], [200, с. 370].

Возвращаясь к автохтонным системам знаний, на которые в XX-XXI вв. наложились и продолжают накладываться идеологические конструкты, надо отметить, что механизмы, направленные на воспроизводство коллектива, совершенно естественны для традиционных сообществ, живущих в системе циклических архетипов, диктуемых неизменностью образа жизни и постоянством хозяйственной деятельности. Человеческий организм имманентно действует по сценарию стабилизирующей минимизации жизненных рисков и энергетических затрат, неизбежных при перманентном познании мира опытным путем [201, с.528529],[202, с. 85]. Более того, сама дихотомия «коллективное индивидуальное» не актуализируется до определенного времени, когда на микросоциальном уровне (ситуативно) выделяются элиты, а на макросоциальном уровне (константно) возникает и углубляется разделение труда и меняется тип хозяйства (в силу аутентичной социально-экономической эволюции либо по причине внешней, нередко принудительной модернизации). Испытывая фантомную боль атомизации, коллектив использует мимесис (подражание, вечное повторение культуры) и историческую память в качестве консервативно-стабилизирующего механизма, принудительно социализируя индивида в попытках ограничить его расширяющийся горизонт ожиданий. Один из первых интеллектуальных маргиналов Казахской степи, Чокан Валиханов – чингизид, оказавшийся в драматической ситуации «уже не здесь, но еще не там» еще в XIX в. писал:

*«..Основание этой религии, как известно, составляет боготворение умерших предков, через это все обычаи и предрассудки предков делаются для киргиз священными. К тому же, у киргиз бездна поговорок и афоризмов, сочиненных когда-то их умными отцами. На все свои убеждения и обычаи они находят готовый аргумент старины и думают, что правы» [203, с. 88].*

В такой семиотической системе ориентированность на группу в процессе формирования идентичности существует синонимично логоцентризму, успешно становясь его структурой, смыслом и онтологией. Являясь базовой формой социально-экономической и экзистенциальной самоорганизации, родоплеменные отношения проецировались на Вселенную, порождая соответствующую этиологическую логику первопричины и устройства мира как универсальной общины, элементы которой находятся друг с другом в той или иной степени родства, мифопоэтической взаимообусловленности или антагонизма. Как отмечал известный исследователь номадного общества Г.Е. Марков, родоплеменная структура была «единственно возможной при кочевом хозяйстве» [204, с.9]. С такой постановкой проблемы, а также с тем, что в исторических нарративах 1991 – 2021 гг. вопрос соотношения кочевого и оседлого в дискуссиях, проблематизирующих историческую субъектность казахстанского общества, является ключевым, согласны многие историки [28]. В этом отношении этно-ориентированность исторической памяти казахстанского общества не возникла в 1991 году, являясь логическим продолжением трансформаций XX века: от родоплеменной солидарности традиционного казахского общества – через модернистские проекты нациестроительства казахской интеллигенции – через длительный и сложный процесс советской этнополитики – к построению этнонации в период после 1991 года.

Все описанные выше факторы (не являясь, впрочем, уникальными и характерными только для казахстанского контекста) сформировали группо(этно)центристски ориентированную модель исторической памяти, представленную во всех типах исторических нарративов. В то же время важнейшим фактором формирования текста исторической памяти казахстанского общества является проводимая в стране историческая политика, формирующаяся, в свою очередь, на стыке всех обозначенных нами ранее нарративах и учитывающая как актуальные направления внешней политики, так и социокультурную базу своих реципиентов – их автохтонные системы знаний и пласты исторической памяти, сформированной в более ранние периоды. За прошедшие 30 лет после обретения Казахстаном независимости руководством и элитами страны было опубликовано несколько программных статей, отражающих идеологические и концептуальные приоритеты исторической политики Казахстана, а также реализовано несколько государственных программ, в рамках которых проводились социальные и гуманитарные исследования истории Казахстана. Ниже мы перечислим их в хронологическом порядке:

1. **«Концепция становления исторического сознания в Республике Казахстан» (1995 г.).**

2. Государственная программа «Мәдени мұра» («Культурное наследие») (2004 – 2011 гг.), инициированная Президентом РК.
3. Программная статья Президента РК «Семь граней Великой степи» (2018 г.), ставшая частью программы «Рухани жаңғыру» («Духовное возрождение»), стартовавшей в 2017 году.
4. Программная статья Президента РК «Независимость – превыше всего» (2021 г.), давшая начало национальному проекту «Ұлттық Рухани жаңғыру».

Все перечисленные программы и статьи так или иначе основывались на Концепции становления исторического сознания в РК, отличаясь друг от друга степенью фактографической подробности (так, например, абрисно обозначенные в Концепции темы обретают конкретные семь направлений в Семи гранях Великой степи и акцентами той или иной составляющей Концепции. Тем не менее, статья 2021 года «Независимость превыше всего» ярко контрастирует со своими предшественницами наиболее отчетливо и убедительно выраженным нарративом виктимизации. В 2021 году все общественные и культурно-просветительские мероприятия были так или иначе организованы в хронотопе и под эгидой 30-летия независимости. Далее мы кратко остановимся на некоторых важных положениях этих программных статей, позволяющих исследовать системообразующий смысловой нерв исторической памяти казахстанского социума (преодоление травмы «внеисторичности» и утверждение исторической субъектности) и попытаемся проследить их развитие во времени.

Например: *«Если раньше история Казахстана интерпретировалась как одна из составных частей единой истории СССР, то в настоящее время формируется осознание того, что ее следует рассматривать в контексте мировой истории, истории Евразии, кочевых цивилизаций, истории тюркских народов, стран Центральной Азии..»*[31] в Концепции становления исторического сознания 1995 г. совершает справедливый акт отделения от прежней системы гегемонистских нарративов, потерявших было влияние с распадом СССР и интеграции исторической памяти и субъектности в глобальный мир (процесс, начавшийся десятилетиями раньше, о чем свидетельствуют многочисленные устремления казахской интеллигенции осваивать культурное наследие мировой истории).

В другом утверждении Концепции говорится: *«Создание объективной картины прошлого в этих условиях становится одним из главных факторов формирования общенационального единства..»*[31] не уточняется – идет ли речь об этнонации или гражданской нации – казахстанцах. Далее следует формула *«При всей многокомпонентности история и культура Казахстана не являются фрагментарным конгломератом несвязанных культур, народов, эпох.»*[31], дающая ответ на этот вопрос и перспективы рассмотрения субъектности казахстанского общества как исторически полиэтничного и мультикультурного (единство в многообразии). Далее вводится дифференциация: *«Исторической науке Казахстана предстоит: различать историю страны и историю этносов,*

*ее населяющих..»*[31]. Следующий за этим фрагмент можно рассматривать одновременно как идеологический и концептуальный плюрализм с одной стороны, а с другой – как определенное нарративное разделение позиций и генеалогий этнических групп: *«Важно обеспечить вариативность исторического образования, которое должно зависеть от типа учебных заведений, региона, социального и национального состава населения..»*[31]. Спустя 26 лет в программной статье «Независимость превыше всего» дан ответ на этот вопрос: *«Независимость дороже всего - История, написанная с позиций национальных интересов, способствует пробуждению национального самосознания..»*[116]. В то же время в этих и других программных документах часто встречается подчеркивание важности Малой Родины.

Другой фрагмент прямо осуждает ориентализм, проговаривая культурную травму внеисторичности (подробнее о которой см. главу 3.1): *«Требует преодоления господствовавшее в исторической науке на протяжении последних нескольких веков моноцентристское мировоззрение, согласно которому достижения человеческой культуры и техники приписывались исключительно европейской цивилизации. Богатейшее культурное и историческое наследие народов Востока оценивалось как архаичное, традиционалистское, патриархальное..»*[31]. Далее авторами концепции обозначен ключевой для семиозиса исторических нарративов казахстанского общества сюжет: *«Недооценка роли кочевых цивилизаций в мировой истории приводила к тому, что развитие мировой культуры связывалось только с оседлым образом жизни и хозяйствования.»*[31]. Однако далее внерефлексивно воспроизводится все тот же критикуемый ранее в Концепции 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.»*[31] - здесь в постколониальном ключе проблематизируемая оседлость становится телеологической, эволюционной (процесс перехода к земледелию) целью исторического развития и приводится в качестве аргумента глорификации. Смысл и полемический пафос критики колониального эволюционизма здесь диалектически превращается в свою противоположность. Также возможно, что здесь авторы концепции хотели показать обширность территории и возможность одновременного сосуществования и кочевой культуры и городских очагов с оседлым населением, чьи территории сегодня находятся в одном государстве, объединяемым официальным нарративом единой исторической памятью.

В этом отношении интересен еще один момент. В самом начале Концепции провозглашается: *«При рассмотрении истории Казахстана важно исходить из идеи ее принадлежности к евразийской культуре и истории. Находясь на стыке Европы и Азии, территория Казахстана была “мостом”, соединявшим различные цивилизации, культуры, народы.»*[31]. Однако дальше вводится интересное определение, воспроизводящее классический ориентализм: *«Между тем в восточном менталитете (выделено нами – авт.), в том числе и казахском,*

дошкольное семейное воспитание – «ата-ананы тарбиесі» – всегда основывалось на уважении к старшим, к своему роду и родословной.»[31]. Не исключено, что подобный смысловой контраст также объясним коллективным авторством документа.

Критика метанарратива продолжается во всех программных документах: «В недавнем прошлом она была идеологизирована, догматизирована. История Казахстана писалась с телеологических позиций, как однозначно направленная к советскому периоду, с позиций линейного одномерного эволюционизма, резкого противопоставления “черного” и “белого”..»[31]. Образы черного и белого переходит из статьи в статью, встречаясь и в Семи гранях: «Сегодня нам необходим позитивный взгляд на собственную историю. Однако он не должен сводиться лишь к избирательному и конъюнктурному освещению того или иного исторического события. Черное – неразлучный спутник белого..»[117]. Телеология также присутствует как в этих, так и в других общественно-значимых текстах, формирующих историческую политику, определяя обретение независимости как многовековую цель существования и истории народа.

Как говорилось ранее, если в Концепции отношение к советскому проблематизируется, то в статье 2021 года дается более однозначный ответ: «Наши предки видели «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұламаны», наши деды видели страшный голод, репрессии, мировую войну. В тоталитарный период мы практически утратили национальные ценности, язык, менталитет и религию. Все они вернулись к нашему народу благодаря независимости...»[116].

Как видно из вышеизложенного, все программные статьи и государственные программы, определявшие историческую политики в РК очень интересны, познавательны и имеют большой исследовательский потенциал. Появление и смысловые трансформации этих документов были необходимым следствием и условием нациестроительства, задавая некоторые идеологические и концептуальные приоритеты и контуры политики памяти. Процессы, исследованные нами на различных материалах настоящей главы отчетливо прослеживаются и в содержании этих документов, что говорит об их функциях и сущности: не только формирование, но и отражение той нарративной реальности, в рамках которой они создавались. Формируемая элитами политика памяти, помимо опоры на научный нарратив, определяется также, как актуальными потребностями внутренней и внешней политики, так и устойчивой картиной мира и автохтонных систем знаний населения, воспринимающего ее.

Другим важным фактором формирования исторической политики независимого Казахстана в период 1991 – 2021 гг. является постсоветскость, интерпретируемая некоторыми современными исследователями как постколониальность элит, формировавших ее. Во-первых, являясь не просто «родом из СССР» (т.е. пройдя первичную и вторичную социализацию через систему советских коммуникаций и идеологических максим в т.ч. в области исторического образования), но имея в большей или меньшей степени опыт активного культуртрегерства через советские формы и стили, интеллектуальные

и политические элиты независимого Казахстана были вынуждены использовать этот опыт за отсутствием альтернативного. Даже в процессе опровержения советского содержимого, постсоветские элиты копируют прежние формы и коммеморативные практики, наполняя их обновленным содержанием исторической субъектности.

Неизбежным и необходимым устремлением интеллектуальных и политических элит Казахстана исследуемого периода являлось закономерное желание наращивания символического ресурса исторической легитимности, что естественным образом влекло за собой использование в основе политики памяти телеологических нарративов борьбы за независимость как главной цели и смысла истории Казахстана на протяжении веков. На наш взгляд, вследствие относительного плюрализма мнений, знаний и отсутствия устойчивого консенсуса по многим вопросам исторической памяти, элитами в процессе формирования политики памяти, был использован такой консолидирующий нарративный комплекс исторических сюжетов как историческая травма и истории борьбы с целью ее преодоления: именно сюжеты о трагедии голода, репрессий, испытаний на ядерном полигоне формируют виктимизирующе-глорифицирующую конструкцию нарративов, создавая консолидирующие мотивы исторической памяти казахстанского социума.

Существующие в сфере политики памяти проблемы переплетены с множеством других политик (этнополитикой, внешней, внутренней) и воспринимающей их средой. Для понимания и решения их, в т.ч. в сфере исторического образования, требуются серьезные и социально ответственные подходы, а также эффективное использование инструментов модернизации, включая популяризацию идеи общегражданской идентичности (этоса) как важнейшего условия солидарности общества. Президент Республики Казахстан Касым-Жомарт Токаев в своих интервью для СМИ неоднократно высказывался о том, что «все национальности, этнические группы, проживающие в Казахстане, являются единой нацией» [205]. Преподавание истории Казахстана, равно как и других гуманитарных предметов и дисциплин в средних и высших учебных заведениях должно выполнять консолидирующую функцию, объединяя общество единой исторической памятью, которая позволит подрастающим поколениям Нового Казахстана стать достойными гражданами своей страны и активными субъектами в международном сообществе.

#### **2.4 Синтез нарративов в исторической субъектности национальной интеллигенции (на материалах интервью Мурата Ауэзова)**

Важнейшую роль в становлении исторического сознания и памяти, обретении народом исторической субъектности и формировании политики памяти играет национальная интеллигенция, выполняющая функцию голоса народа и вырабатывающая для него экзистенциальные формулы бытия, принимаемые или отвергаемые историей его развития. В диссертации мы неоднократно анализировали исторические нарративы, исходившие от казахской

творческой интеллигенции (public), в т.ч. материалы интервью, взятые диссертантом у некоторых ее представителей. В данной главе мы приводим часть интервью, взятое диссертантом 12 августа 2022 г. у Мурата Мухтаровича Ауэзова, вот уже более полувека являющегося одним из наиболее влиятельных творцов, формулирующих исторические и общественно-политические нарративы казахстанского общества. Можно сказать, жизнотворчество и судьба Мурата Ауэзова – зеркало казахской культуры – гипнотическое зеркало исторической правды, воплощение исторической субъектности казахов. За прошедшие 30 лет он был и остается одним из немногих, возвышающих голос против любой несправедливости. Его многочисленные инициативы на постах Президента Фонда «Сорос - Казахстан», директора Национальной библиотеки РК, Лидера общественного движения «Азамат», Председателя Фонда им. М.О. Ауэзова, Председателя редакционной коллегии культурологического альманаха «Рух-Мирас», одного из ключевых авторов Концепции программы «Культурное наследие», создателя проекта «Беседы на Великом Шелковом пути» во многом сформировали культурный ландшафт страны, создавая пространства диалога истории с актуальной современностью: «Мир кочевья с его конкретным историко-культурным опытом нужен был, прежде всего, для того, чтобы возродить вспоминающую, а затем и «фантазирующую» способности памяти. Переступить, уйти из-под власти «реального» времени обрести критерии национального времени с надеждой в будущем обрести и само суверенное национально-современное время – вот основные движущие мотивы во всем, что писал, о чем думал в последние годы.» [102, с.37]. Далее я приведу свои вопросы и описание ответов интервьюируемого с последующей интерпретацией в рамках темы диссертации.

Материалы интервью:

Игорь Крупко: Мурат Мухтарович, большое Вам спасибо за то, что Вы согласились принять участие в этом проекте. Я подготовил несколько вопросов, которые по-настоящему волнуют, чтобы услышать Вас в фильме, который делаю с Вашего согласия. Итак, первый вопрос: Вам принадлежит гениальный афоризм «костер русской речи». Это, как и любое гениальное выражение, как говорит Бахытжан Канапьянов, «двоится», потому что костер может согреть странников и заблудившихся путников в степи, но на него можно и взойти, если ты гениален как Джордано Бруно. А как Вы чувствуете казахский язык и как бы Вы его охарактеризовали, какой афоризм Вы подарили бы казахскому языку?

По словам Мурата Ауэзова казахский язык, его особенность, имея в виду его чувство казахского языка, и, как он сразу оговорил, были периоды когда он лучше владел казахским языком, а потом он терялся, уходил в тумане, так сказать, тех лет, когда он обучался в Москве и так далее, там совсем другая языковая среда была и казахский язык немножко отступал. Он впервые отвечал на такой вопрос в такой постановке вопроса, которую я ему предложил. Это поразительный язык, который для Мурата Мухтаровича обладает потрясающей магнетической силой. И дело не в том, что это материнский язык или язык родителей и так далее, но нечто в этом казахском языке есть, что с такой



неотвратимой силой привлекает к себе того, кто для себя определил, что это не из сферы каких-то отдаленных, чуждых понятий и предметов (язык, сам язык казахский). Как говорит Мурат Мухтарович, многие тюркологи писали об особенностях, и ему тоже пришлось исследовать довольно много научной литературы о разных исторических периодах бытия этого языка. В том числе, он очень высоко оценил фундаментальный труд своей дочери – Зифы Ауэзовой, которая впервые перевела на русский язык гениальное (тут, по словам Мурата Мухтаровича, действительно уместно использовать это слово) произведение Махмуда Кашгари «Дивани лугат ат-тюрк», то есть Словарь тюркских наречий. Поэтому бытие этого языка в древнетюркскую эпоху, в караханидскую эпоху, в последующие времена, причем во времена таких больших эсхатологических потрясений, которые в степи вызревали, то есть то апокалиптическое время, которое наступило, как говорит Мурат Ауэзов, в 18-19 веках, и там уже чувствовали эта земля и этого народа, они как-то видели, предощушали эту катастрофу двадцатого века, голод 30-х годов, то есть трагический финал конно-кочевой цивилизации. И вот, понимаете, казахский язык неординарен, потому что он идет рука об руку с судьбой некоего объекта исторического, который Мурат Мухтарович очень метафорично и точно назвал «конно-кочевая цивилизация», которая вышла на евразийский простор очень уверенно в середине первого тысячелетия до нашей эры, переживая масштабные историко-цивилизационные взлеты, падения и взаимодействия. Причем, взаимодействия большого ареала, в большом пространстве, которое охватило собой территории, на которых зародились мировые религии в ту самую осевую эпоху. Язык идет рука об руку с историческим явлением, которое само очень яркое, очень многозначительное, очень многомерно повлиявшее на ход мировой истории и человеческой цивилизации и так далее и так далее. Об этом Мурат Мухтарович говорит много и на нескольких качественных уровнях, констатируя, что казахский язык - очень неординарный: этот уход языка с исторической арены, возвращение, языковое инобытие и возвращение вновь к тюркской основе. Он анализировал и исследовал то, как из китайского инобытия тюркские языки выходили и обретали себя вот в этом качестве тюркском. Или арабоязычный мир, из арабоязычного инобытия казахский язык, погрузившись в арабоязычный мир, впусив в себя очень много понятий, слов, терминов арабского звучания, веры, науки разные формы, снова возвращался к своей тюркской доминанте. Или Алишер Навои, который гордился, что он под знамя тюркских слов собрал все эти тюркские языки и тоже, символизировав выход из ираноязычного инобытия. По словам Мурата Мухтаровича это удивительный язык который все время то он исчезает, то вновь возрождается обновленный, в свою очередь добавив нечто очень ароматное и в смысловом отношении очень содержательное другим языкам, с которыми он входил в исторический контакт. Вот такой очень неординарный, очень удивительный и необыкновенно сильный и жизнеспособный язык. Это он и есть – казахский язык, ну а носители – это потрясающе, как заметил Мурат Ауэзов, когда уже встречаешь вот таких феноменальных поэтов как Магжан Жумабаев, то понимаешь, что это язык,

который всей своей историей, бытием своим обеспечил себе бесконечное бытие в контексте человеческой цивилизации. Он подвергался разным испытаниям во времена тоталитарных режимов, во времена империй, и так далее. Когда, по мнению Мурата Ауэзова, ставились лозунги уничтожения этого языка, причем в 20 веке, когда Хрущев объявил создание новой исторической общности – советский народ, и не будет различия там по языку, по этнографическим особенностям и так далее. И стали закрываться сплошь и рядом все казахские школы. Мурат Мухтарович вспоминает, как ему повезло в Алма-Ате, ведь когда ему исполнилось 6,5 лет было всего две казахские школы, которые сохранились, одна для мальчиков, другая для девочек. Как вспоминает Мурат Мухтарович, Мухтар Омарханович Ауэзов взял его за руку (мальчишку) и привел в эту казахскую школу. И для него это счастье. Ну а потом были периоды, когда, по его словам, он тоже был субъектом сложнейшей конфигурации там инобытие языковое, где-то исчезал казахский язык из сферы его активного общения, чтения. Потом он радостно возвращался, и это обретение языка вновь – удивительное, прекрасное чувство. И сейчас Мурат Мухтарович говорит, что на казахском языке он достаточно уверенно выступает практически в любой аудитории. Язык очень благодарный, когда ты ему идешь на встречу, он тебе откликается, и благодарно идет, поддерживает тебя, когда ты вступаешь в такой доброжелательный альянс с этим языком. Поэтому казахский язык, по словам Мурата Ауэзова, для него в большей степени язык поэзии, а образцы исторической прозы или исторической философской литературы он легче и, как бы комфортнее себя чувствуя, читает на русском языке, а что касается поэзии, там где больше души, то казахский текст, казахскоязычный текст эмоционально обогащает его в гораздо большей степени, чем любой другой язык [206].

В ходе интервью сказанное Муратом Мухтаровичем напомнило мне стихи Олжаса Сулейменова «Язык отцов» и концепт Ницше «вечное возвращение», концепт, который часто применяют некоторые западные философы, исследуя номадологию, номадологос. В разговоре мы контекстуализировали упомянутое «вращение», «вечное движение», «циклическое время», «циклический рай вечных архетипов» - в ставший уже традиционным для антропологов контекст этнометафизического концепта сакральной геометрии традиционной тюркской и казахской культур, которые, метафизически рифмуются с описанной интервьюируемым экзистенциальной структурой казахского языка и его бытия-в-языке.

В ответ Мурат Мухтарович выразил согласие и одобрение, сказав, что ему очень нравится, когда собеседник, как-бы суммируя то, что он сказал, формулирует понятия, которые по качеству, по своему звучанию не уступают предыдущего тезисы, что, на его взгляд, говорит о продуктивности, «незряшности» беседы [206].

Следующим вопросом мы направили разговор на следующий уровень осмысления исторической памяти. И.В.: Спасибо, Мурат Мухтарович, позвольте еще сказать, Вы ранее упомянули слово «гений», «гениальный». И Ваш гений для меня, как для представителя XXI века и исследователя исторической памяти,

заключается, наиболее ярко проявился в Вашей экзистенциальной и историософской прозе, в дневниках, научных статьях и даре устного слова. Что для Вас гениальность и кого Вы бы могли назвать гением?

Мурат Мухтарович охарактеризовал вопрос как чрезвычайно сложный, а о самом себе предпочел не говорить, направив беседу на рассказ о своих друзьях. По его словам, как-то получилось что у него всегда были потрясающие друзья, соратники по борьбе (он акцентировал внимание на понятии борьбы, о чем подробнее расшифровал далее), многие из которых ушли из жизни, но это действительно потрясающе: степень мобилизованности духа, интеллектуальная продуктивность того, что, Болат Каракулов, целый ряд таких имен, а затем, по словам Мурата Мухтаровича, конечно, философы, историки, люди разных специальностей. У них была действительно замечательная среда, называемые Муратом Ауэзовым, перипатетиками, прогуливающими. Они ходили вдоль головного арыка или реки Весновки и очень много беседовали, у них был свой настоящий гуру, духовный лидер – Алан Георгиевич Медоев, осетин, и эти замечательные беседы оказали на поколение значительное влияние. Далее Мурат Мухтарович назвал выдающиеся труды, которые оставил каждый из них. И так получилось, что по большей части все это авторы одной книги, но удивительной. Аскар Сулейменов, у него по существу одна книга, но все казахи его называют «данышпан» - гениальный писатель. То, что составляло их особенность – они сражались, это охарактеризовано Муратом Мухтаровичем как сражающийся интеллект, это не всегда приводит к выдающимся результатам в творчестве и так далее, но вот эта борьба, она освобождала их дух от робости, от сомнения и так далее. Они ходили и сражались, и очень многое в этом – логика борьбы, и достижение новых уровней самоосмысления личностного и для среды своей, и для народа своего. Это было предметом таким достаточно будничным, они этим жили и продолжают жить до сих пор, кто жив. Поэтому чрезвычайная одаренность или гениальность – для Мурата Ауэзова – это абстракция, а вдохновенная серьезная борьба приводила к большим результатам. Они обнаруживали и осевую эпоху, и все последующее, и многие другие интеллектуальные категории. Нам важно было достичь простой цели. Они жили в условиях тоталитарного режима, и понимали, что являются объектами государства, которое, по мнению интервьюируемого, было заинтересовано в них как в неумеющих размышлять и думать. То есть фрагментарное сознание – вот чего в головах каждого из них, по словам Мурата Ауэзова, добивалось это государство. То есть это помню, а этого не помню и не могли помнить. Как утверждает Мурат Мухтарович, они были носителями фрагментарного знания, а фрагментарное знание разрушает разум и мыслительные способности. Нам поэтому тоже нужно было нашу историю не как фрагментарную, кусковатую, а как нечто целое в движении и во взаимодействиях. И они нашли такую, здравый смысл подсказал, некую операцию историко-логическую: решили для себя проблемы начала, то есть с какого времени они начинают свою историю, понимая, что это можно обозначить и в пещерные времена и так далее. Алан Георгиевич Медоев историю рассматривал вообще в таких геологических

масштабах. А они для себя договорились (договоренность той среды была) что они берут за основу - что явилось самой ужасающей трагедией, катастрофой для казахов в XX веке? Это коллективизация, это уход в небытие огромной части населения в процентном отношении и так далее. Причем страшная форма смерти, когда мать выбирает между своими детьми кого оставить в живых, а кто должен быть принесен в жертву. Да, коллективизация – это трагический финал конно-кочевой культуры, цивилизации, а где было начало? И вот тогда-то представители казахской интеллигенции вышли на эту осевую эпоху. То есть это время, когда на смену бронзе приходит железо. Простая вещь – удила – они не окисляются как бронза, железные. И вот становится средством покорения больших пространств. И отсюда все уже пошло. Там эти взаимодействия: ну, скажем, Китай строит Великую стену, а тут кочевники берут под контроль Великий Шелковый путь. То есть дорога и стена. Потом идет взаимодействие культур, взаимоудивление, и рождаются религии. Они, по словам Мурата Ауэзова, это все проанализировали, об этом писали: конфуцианство, даосизм, зороастризм, индийские верования, раннее античное греческое, арабоязычный мир. И вот это все пошло и стало одной системой в движении и им важно было это ощутить, чтобы освободить свое самосознание, свое самоощущение от этой угнетенности, к которой нас принуждала тоталитарная система. По существу, она внедряла в них рабское сознание, лишая их возможности выбора и прослеживания закономерностей исторического процесса. Им крайне важно было этим овладеть для того, чтобы научившись осмысливать эту реальность, как подлежащую для возможных перемен и изменений, а потом в самой действительности эти перемены произвести. По словам Мурата Мухтаровича, люди Авеля должны сейчас перестроить этот мир так, чтобы ощущать себя в этом мире не рабами, не изгнанниками, а достойными субъектами этого мира. Идеалы свободы, независимости, огромный интерес к афро-азиатской литературе, которая была полна антиколониального содержания, там движения и так далее или латиноамериканской литературы, то есть там, где в мире происходили интеллектуальные процессы, которые могли бы им помочь в движении к своей вновь избранной звезде свободы и независимости. Они на это шли и это движение было очень результативным. Он привел массу примеров привести и в поэзии, и в прозе, и в интеллектуальной, философской литературе, и в работах художников, и композиторов. То есть это мощное культурное движение, это не выдумка. Далее Мурат Мухтарович согласился со мной, заметив правоту моего определения 60-70-е годов как своего рода осевой эпохи в условиях 20 века, перелом такой и вот дальше пошли. То есть никогда не было такой гордыни «вот мы такие гениальные». По словам Мурата Ауэзова, у него, разумеется, есть основания для гордости. Еще Мухтар Ауэзов писал, что его предки из знойных аравийских пустынь, и все эти родословные ведут происхождение от пророка, потом уже первые три имама и от них вьется его родословная и в цепи времен есть и Ахмед Яссауи, и величайшие люди, но это не основание для гордыни. А вот ощущение несправедливости, это может быть единственный дар такой человеческий, который чувствует несправедливость

происходящего и творит протест против этого. Не глупый, не панический, а серьезный такой продуманный процесс приводит к целой системе действий и эта система работает. Он назвал и как они осваивали (он уточнил, что когда говорит «мы», это значит он имеет в виду и Касымжанова, который миром Фараби занимался, а они все вместе в этом участвовали. И в общем все это осваивали вместе. Это было жизнерадостное узнавание реалий мира. И вот на смену этой ужасающей продукции, которую в их сознание вкладывали эти тоталитарщики, стало приходить оздоровление. И оттуда, по воспоминаниям Мурата Мухтаровича, и любовь возродилась, и лирика пошла хорошая в поэзии. Оздоровление – это процесс весенний, жизнеутверждение, замечательный процесс. И у них очень много сторонников, это все не случайно, вот пережившие такие потрясения – это аналогично гибели Аральского моря. Вот что-то такое происходило с казахами, с сознанием гибели неотвратимой. И все это поднялось, а им удалось влагу вернуть в почву. Ее не извлечешь, влагу из почвы, но без влаги почва рассыпается, а они в этом смысле почвенники.

Далее последовал следующий вопрос о 60-х годах как об осевом времени, влиянии его на обретение независимости и современность, а также о художниках и их взаимодействии с обретением исторической субъектности?

Мурат Мухтарович охарактеризовал это как очень приятный вопрос. Их вольнодумие и эти перипатетические беседы всегда уводили их в степи и там они с весны до осени проводили время у костров, исследуя памятники и историю. Вот такое освобождение, физическое оздоровление происходило. И конечно в этих поездках участвовали художники. Салахиддин Айтбаев принял участие в их самой длительной наверное, экспедиции от Алаколя до Аральского моря, с заездами в Хиву и Бухару и так далее. И он гениальный художник, это уже признано, его работы сейчас самые дорогие, когда покупаются. Салахиддин Айтбаев в Кызылорде родился, и одна из последних его работ – Абай. Ну а в экспедиции функция его была расстилать, а потом собирать войлочный ковер. Потому что там змеи и скорпионы. И он с собой брал и кисти, и мольберт. Но ни разу он не прикоснулся к этому. Два с половиной месяца они были в дороге и ни разу, но душа его крепла тогда. Надо не забывать, что по времени наше инакомыслие совпадало с российским. И там что-то началось раньше, что-то эффективнее и так далее. Но было очень много моментов сходства, и вот это вольнодумие – оно было, в 60-70-е годы, и в литературе, причем да по всей территории империи. Поэтому они очень легко находили соратников, людей, понимающих нас. Мы тоже были внятнотворящими, среди литовцев, или грузины, или те же самые украинцы (там вот Иван Драч был у них такой замечательный философ), и российские вольнодумцы тоже. И поэтому в этой атмосфере жили, по воспоминаниям Мурата Ауэзова, и художники, они первочувствовали, золотой фонд рода человеческого, потому что они ну кто-то спивается и так далее, это все по-разному, но вот некое благородство, свет в глазах у них никогда не тускнеет. Поэтому и в самые отчаянные времена, когда наши книги сжигали, мы были в мастерских у художников. Это мастерская Айтпаева, скульптора Бергенова, и конечно Макум Кисамединов, об этом Мурат

Мухтаровича пожелал сказать сразу. Эта работа – образ голода 30-х годов. Макум – он такой, личность героическая, он очень одаренный художник-график, но одновременно и спортсмен. И Алан Медоев его очень любил и уважал, оказывается он был мастером спорта по фехтованию. А Алан был тренером сборной Казахстана (сам он был мастером спорта по штыковому бою, очень экзотичный вид, да?). Так вот Макум, однажды они проводили время, плевали на эти разрешения-неразрешения, так и вечер Махамбета Утемисов в консерватории, два раза готовились, все великолепно так подготовлено было и оба раза, я не знаю почему Махамбет вызывал такой страх у этих чиновников, но там из горкома приходили и закрывали прям перед началом. Мурат Ауэзов вспомнил, как Олжас Сулейменов рассказывал «я прихожу туда на вечер, а там вот такой замок». Ну а интеллигенция мощная тогда была - Мукагали Макатаев, Болат Сарыбай, в общем, интеллигенция такая приходила и никогда не переводилась отважная интеллигенция, потому что это свойство нормального разума. Как только разум начинает приходиться в себя, обретать свои нормальные функции, отвага к ним приходит. Но им запретили уже во второй раз и они поехали в малую станицу, кто-то позвал к себе домой, и там, в малой станице сад осенний, там сидели, говорили и читали стихи Махамбета (великолепные, конечно, он потрясающий поэт) и я помню как вот где-то в углу, собравшись, Макум сидел и молчал. Но на другой день (Мурат Мухтарович говорит, он боец вообще, он не из тех кто пропускает удар без ответа) он приносит портрет Махамбета (великолепный сделал, всю ночь работал) и сделал воином, непобедимым, решительным, и этот портрет стал каноническим портретом. А вот эта его работа на тему голода 30-х годов была рождена в те дни. В натуральную величину не очень большая, но производила очень сильное эмоциональное воздействие производила. Это первая такая реплика к этой запрещенной теме коллективизации и голода. Ну а что касается Макума, Салахиддина Айтбаева (там у него были последователи), они уходили в инобытие европейское, в абстракцию от соцреализма. Совершенно осознанно разрушали все каноны. Это было абсолютно адекватное действие того же Мукагали Макатаева, который переводил в условиях гибели казахского языка, когда закрывались газеты, школы и так далее – он берется и он переводит «Божественную комедию» Данте на казахский язык. Вот этот протестующий дух. И эти штучные субъекты истории, эти отдельные люди – они и были творцами той жизни. Поэтому совершенно не случайно были декабрьские события 86-го года, там совершенно другие люди пришли на площадь. Это люди, которые уже читали романы Ильяса Есемберлина, книги Олжаса Сулейменова и т.д., а сам Есемберлин со всей этой своей исторической тетралогией, он весь был настроен на поисках вольнодумующей казахской интеллигенции. Там, где были и Аскар Сулейменов, и Мухтар Магауин, и так далее и так далее.

Следующим моим был вопрос о том, что в своих дневниках Мурат Мухтарович определяет одну из экзистенциальных задач следующим образом – «стать человеком пути, экзистенциальное желание вырваться за пределы круга,

пропустить через себя линию времени». Как интересно соотносятся древнейшие знаки с экзистенциальными стремлениями.

Мурат Мухтарович выразил убеждение, что здесь все синхронно, в одно время, но параллельно, совершенно органично формулируемо. Почему дорога? Они ощущали себя живущими в замкнутом, насильственно суженном пространстве, и для нормального человеческого самочувствия нам нужно было обязательно переступить. Это не только у нас так. Рассказы нашего Оралхана Букеева – трагедия то, что марал-олень жив-здоров, пока он в загоне. Но однажды весна, горы – и он устремился, он перепрыгивает через этот забор, он переступает, получает две пули в голову. То есть переступить – он одержал победу, так как он ушел из этого замкнутого пространства. Вот поэтому они и уходили. Им тогда были очень близки образы Магжана Жумабаева. По воспоминаниям Мурата Ауэзова, он потом только обнаружил, что у него, в его поэзии, очень много таких сюжетов. Он же долго был закрыт для них. Они одно время скидывались деньгами, собирали для того, чтобы вдова его могла собрать его стихи, потом печатали. В печатном виде раздавалось поэтам, кто казался в будущем хорошим поэтом. Там у него образ ветра – жел, удивительный такой. Ветер-ветер, порыв – это образ того самого движения: разомкнуть стесненное пространство, пребывать в котором тебя обязывали совершенно чужие тебе, враждебные тебе, твоему роду и племени, детям и т.д. силы. Надо было разорвать. Поэтому – уход и уйти. Но затем, чтобы вернуться, чтобы не уйти вообще, а вернуться и в чистом поле разобраться с ними.

Далее вспомнили, что в дневниках 70-х годов Мурат Мухтарович пишет о том, как преодолеть колониально реальное время с целью обретения критериев национального времени. Вопрос был в том, наступило ли национальное время?

М.А.:

Мурат Ауэзов характеризуется период 1991 – 2021 гг. не как мечтаемое национальное время, но наступило время возможности. Они находились в условиях невозможности осуществить что-то разумное, последовательное, результативное. Он выразил ощущение такое, что это можно преодолеть. Та самая живительная влага, которую мы культивируем в поэзии, в литературе хорошие мысли и т.д. Она даст свои плоды, и этот абсурд будет преодолен. Мы сейчас очень много встречаемся. Я сейчас в Астане с очень большой группой зрелых людей встречался. Это не тот безысходный, замкнутый мир, когда уже знаешь, что все это обречено. А сейчас национальное время в этом плане. Но национальное время дается как шанс, как вероятность, но не гарантия. Поэтому сейчас надо этой возможностью правильно распорядиться, нужно это беречь. Поэтому то, чем мы всю жизнь занимались молодыми, нам легче это давалось. Но надо неустанно, до конца продолжать, насколько сил хватит. Если упустим опять, еще раз, тогда это надолго.

Все шедевры мировой литературы, которые нам известны, изначально содержат в себе элементы планетарного сознания. Так Гомер осуждает Одиссея за то, что он в пещере Полифема проявил себя не с лучшей стороны. Полифем – пастырь овец, а Одиссей его ослепляет в ответ на то, что тот

угостил и принял их. Зачастую планетарное сознание в мировой литературе действует эстетическими, стилистическими приемами: там волны моря разбивают вдребезги корабли Одиссея, обрекая его на дальнейшие муки. Так вот, планетарное сознание изначально органично присуще шедеврам художественной мысли рода человеческого. Иначе как мог тот же Гомер, описывая пряжку на ремне Одиссея, выполненную в явно скифском зверином стиле, сказать: «сотворивший такое, может больше ничего не делать». Или в эпосе о Гильгамеше, обрекающем Гильгамеша на расставание с Энкиду – человеком в степи рожденным. Ведь когда они были вдвоем, они побеждали всех и вся. Но когда они расстаются, сами боги Урука обрекают Гильгамеша на смерть, и сам эпос оплакивает это расставание, это разрушенное планетарное сознание. Все шедевры мировой литературы, как то же Слово о полку Игореве, которое Олжас Омарович блистательно анализировал. Там есть этот мотив: «свой неправ». Я 0 – противник разделения и доминирования планетарного сознания над другими его формами, поскольку это равновеликие категории, составляющие симфонию гармоничного бытия человека в пространстве и времени. Поэтому очень перспективно то, о чем вы сейчас не первый год размышляете. Как добиться того, чтобы род человеческий не деградировал? Необходимо ощутить истинную природу планетарного сознания, объединяющего всех нас. Поэтому в эпоху осознанной взаимозависимости, нужно благородно помочь человеку, чтобы встретилось сознание отдельных людей, родство которых на самом деле изначально. Может быть тогда и не выведется на этой земле так хорошо придуманный род человеческий.

Также в дневниках Вы описываете такой эпизод. Вы описываете духа места, которого боятся и сакрализуют. И Вы, как некий баксы, вступаете в метафизический диалог с ним. Ищете встречи с ним. Не могли бы немножко об этом рассказать?

Мурат Мухтарович вспомнил, что эта история происходила на родине Сатимжана Санбаева. Сразу после сожжения книги «Эстетика кочевья», а конкретно это было в декабре месяце. Сатимжан видел в каком состоянии. Поезжай, говорит, в Макат. Там недалеко от Макаата, в 10 км родители держат 5-6 верблюдов, штук 20 овец. И отлежись там: шубат попей и т.д. Ну, и я туда махнул. Помню станция «Саксаульская», там поезд стоял пару часов. Я пошел на вокзал и купил бутылку водки, и впервые в жизни выпил, знаешь, и с этим хлебом, колбасой. А вот ночью уже добрался до этой станции Макат. А утром рано, уже в степь 10 км, вот этот маленький домик. У Сатимжана – просто выдающиеся родители. Я как мог так описал их, отец – учитель, а мама вообще удивительная женщина. И она совершенно спокойно мне рассказывала о том, что в этих местах там соры, это болота такие. В этих сорах действует Шимурын. Шимурон – у него рост с телеграфный столб, и у него очень длинный нос. Она прямо так хорошо описывает: он как бы плывет по земле. И что делает Шимурын, если там кто-нибудь, например, геологи родник испоганили. Он спокойно заманивает их туда в эти соры. И потом они все оказываются головами в этих самых сорах. То есть это дух, охранитель вот тех мест. И, конечно, у меня тогда



отчаяние такое. Думаю, книгу сожгли, может быть, он поможет. И я пошел. Долго его искал по холмам. А этот старик дал мне шубу – тон. Это потому что холод такой. И вот так вот как ветер даст, полы шубы развеваются. Оглядываюсь, думаю, вот он. Нет-нет. Потом я уже написал, к Шимурыну на прием попасть оказалось труднее, чем к президенту Академии наук. В общем, я это к тому, что во-первых, это лишь одно из местечек огромной степи, и вот там такая мифология. Это защита. Народ так защищается, создавая образы. И они всегда положительны. То есть они могут быть жестокими, но они защищают правое дело, природу. И вот это вот рассыпано по всей огромной степи. Может быть, вот это качество наряду с героическим эпосом, эти мифологические представления помогали устоять степи в столетиях истории.

В ходе ответа на вопрос, когда Мурат Мухтарович начал рассказывать эту историю, мы контекстуализировали тему в западной философии уже лет 10, даже больше, главная доминирующая тенденция – акторно-сетевая теория, онтологический поворот, и все это направлено, во-первых, на критику антропоцентризма и отход от мультикультурализма к мультинатурализму, когда исследуют как действующих субъектов не только людей, народы, какие-то группы социальные, а все: горы, степь, деревья, микробы, животные, духи. К этому они наконец пришли, во многом, благодаря антропологии XX века, Леви Строссу и др. Такие книги «Как мыслят леса» и т.д. И они сами признают, что мы этому научились, мы достигли какой-то вершины европейской мысли, и там начали учиться у аборигенов, у автохтонных народов. Они обогатили свою философию и сейчас движутся в этом направлении. Так что очень интересна в этом контексте история о духе места.

Мурат Муззов отметил, что в те дни было уничтожено тысячи экземпляров великолепной книги «Эстетика кочевья» – первая попытка философского осмысления кочевых народов. И это уничтожение. И я думал, наверное, появится когда-нибудь такие вот группы неуловимые, мстители, защитники наших степных интересов как Шимурын. И эта группа, одна из них будет называться «Шимурын». Вот такое настроение.

В интервью Мурат Мухтарович разделить 2 сферы бытия разума. Осевая эпоха – это в определенной мере абсолютное понятие. Конечно, об этом писали Ясперс и т.д., но такая трактовка – совершенно другое видение самого феномена осевой эпохи. И здесь рефлексия мышления, которое основывается на логике, каких-то философских законах осмысления. Надо читать священные книги и великую литературу и все. Там все это будет. Тогда и сохранится в тебе человек, и такой нормальный, не запрограммированный размышлением. Он никогда не искал множественности людей, которые меня понимали и поддерживали. Но идти все время так, чтобы что-то открывалось мне, как иногда как первопроходцу, иногда как соратнику. Идти и находить, обнаруживать препятствия, которые надо демонтировать, которые как тромбы в человеческом организме. Вот это, наверное, моя специализация. Такое чувство справедливости [206].

В полученном, благодаря интервью, материале, ярко представлены самые разнообразные сюжеты, образы и нарративы, являющиеся системными для исторической субъектности и памяти казахстанского социума. Ключевые образы и сюжеты можно перечислить в следующем порядке: вечное возвращение казахского языка (как главного маркера прерванной и возвращаемой субъектности и памяти, а также источника утверждаемой исторической и онтологической экзистенции) – голод и репрессии против национальной интеллигенции как главная смыслообразующая катастрофа казахской истории – борьба за утверждение обновленной исторической субъектности и ее право занять достойное место в истории мировых культур, с опорой на некоторые западные философские концепты XX века (осевое время, отчужденность, инобытие и др.) – фольклор и устная традиция как один из источников исторической экзистенции и образов борьбы – роль художественных произведений в формировании и диалоге всех нарративов исторической памяти казахстанского социума.

Как мы видим, в дискурсе Мурата Мухтаровича Ауэзова органично сочетаются все нарративы исторической памяти, классифицированные нами как академический, public, официальный и фольклорный. Культуролог, общественно-политический деятель, автор государственной программы «Культурное наследие» и знаток казахского фольклора, мастер устного слова с легкостью управляет всеми четырьмя нарративами, созидая то, что является семиозисом исторической памяти казахстанского общества.

В этом отношении исторические нарративы, производимые казахской национальной интеллигенцией, как и другие нарративы, исследованные нами с помощью феноменологического, семиотического, структуралистского и пост-структуралистского подходов, позволяют реконструировать, помимо информационного уровня, свое аксиологическое содержание – ценности, актуализируемые и транслируемые с помощью того или иного типа исторического знания. Культурные коды и социальные представления, закодированные в нарративах исторической памяти позволяют определить систему ценностей в виде бинарных оппозиций: что считается той или иной социальной группой, создающей нарративы исторической памяти, правильным или неправильным, хорошим или плохим, значительным или незначительным, главным или второстепенным. Исследование их семиозиса позволяет на следующем этапе подобрать оптимальное сочетание этих нарративов и фактологического материала для интеграции в учебный процесс.

## **3 ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ СЕМИОЗИСА НАРРАТИВОВ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ**

### **3.1 Актуализация и обоснование содержания учебного курса «Обретение исторической субъектности в эпоху осознанной взаимозависимости»**

Как справедливо сказано в Концепции становления исторического сознания и Концепции культурной политики РК до 2030 г.: важнейшей особенностью современного общества является процесс взаимного проникновения культур, который в начале XXI века приобрел всеобщий характер. Поэтому важным в преподавании истории Казахстана и других гуманитарных дисциплин является такая аксиологическая функция, обусловленная как самой историей становления казахстанского общества, так и эволюции его исторической субъектности, как содействие осуществлению процесса кросс-культурного взаимодействия и взаимопонимания между народами. Это полностью отвечает цели, сформулированной Президентом РК Касым-Жомартом Токаевым: «Межэтническое согласие – это важнейший фактор внутривосточной стабильности, без которого невозможно устойчивое развитие страны...»[5]. В этом отношении направление диссертации является актуальным как для национального, так и международного контекста, как для научной, так и для педагогической направленности. Международное научное сообщество озабочено тем, что вспышки насилия в разные эпохи зачастую начинались с конфликтов в сфере исторической памяти. Одним из практических направлений деятельности по достижению целей Международного Десятилетия сближения культур (провозглашенного ООН по инициативе Казахстана в 2013 году) в эпоху которого мир существует уже 9 лет, определено «историческое просвещение в целях избавления от предубеждений и стереотипов». В этой связи диссертация направлена на осмысление научного знания, его границ и альтернативных факторов формирования исторической памяти, поскольку именно историческая наука является основой для формирования идентичностей и субъектностей самых разнообразных социальных групп. Именно поэтому столь важен процесс модернизации исторического сознания, результаты которого станут условиями формирования поликультурных и высокоинтеллектуальных обществ знаний. Мы убеждены, что это будет способствовать эволюции информационного общества в направлении формирования обществ, основанных на знаниях, в которых информация становится знанием, используемым во благо человечества, что было подчеркнуто в Докладе Генерального директора ЮНЕСКО Одри Азуле о выполнении решений Всемирной встречи на высшем уровне по вопросам информационного общества (ВВИО) 15 октября 2021 г.

Известный исследователь Центральной Азии А.Грозин справедливо отмечает: «С точки зрения влияния на политическую жизнь в странах Центральной Азии оценок национальных историй значительное влияние оказывают отнюдь не научные работы, а разнообразная историческая

публицистика и быстрорастущий массив материалов в медиасфере (особенно в сетевом пространстве). Конкретные исторические события при этом играют инструментальную роль исходной базы для реализации тех или иных проектов в идеологической сфере центральноазиатских республик» [207].

Важное применение в части диссертации, ориентированной на педагогическое внедрение полученных результатов, найдут межкультурные компетенции, что обретает дополнительную актуальность в условиях активной интернационализации образования.

В этой связи в рамках практического применения результатов исследования в учебный процесс нами внедрены разработки в учебную деятельность КГУ Общеобразовательной школы № 37, Международной Летней Школы для педагогов стран Центральной Азии, России и Азербайджана «Качество образования и сближение культур» (МЛШ) и Университет Центральной Азии (Проект Ага Хана «Человековедение» стран Казахстана, Кыргызстана и Таджикистана). На основании результатов исследования разработан учебный курс «Обретение исторической субъектности в эпоху осознанной взаимозависимости», внедряемый в МЛШ и УЦА в 2021-2022 гг. Далее мы изложим краткое содержание курса, внедренных разработок и педагогической составляющей диссертации.

Когда мы говорим об образовательном пространстве Центральной Азии, остро возникает вопрос о том, какую реальную роль Казахстан в региональном контексте играет в глобальной системе разделения труда. Несмотря на некоторые скептические дискуссии в этом направлении, Казахстан зачастую оказывался инициатором и ретранслятором ведущих мировых трендов как в образовании, так и сфере актуальной политики, адаптируя их к условиям региона Центральной Азии и в целом Евразийского пространства. При этом важно, чтобы этот дискурс был концептуально выстроен не только через теоретические положения, но и через постановку больших стратегических целей и реальных примеров (в т.ч. на примере ключевых исторических личностей, оказавших влияние на обретение народом исторической субъектности) успеха в реализации той или иной идеи или метода в контексте Казахстана и Центральной Азии.

Именно в этом случае можно заложить основу для формирования объединяющих исторических нарративов вокруг самых важных и стратегических вопросов развития Казахстана как на национальном, так и на международном уровне.

В современном мире определяющую роль играют новые возможности для развития – это цифровые технологии, которые позволяют мобильно и широко создавать общие дискурсы вокруг таких важнейших проблем и вызовов для Казахстана как формирование условий для инновационных образовательных и научных работ, что должно быть согласовано с системой ценностей казахстанского общества на национальном, региональном и глобальном уровнях и в соответствии с этим построение образовательных компетенций как преподавателей, так и студентов; определение разницы и связи социальных

норм и референтных групп, создание модели для будущего образовательного развития.

В преподавании такого системообразующего предмета как история Казахстана необходимо применение современных инновационных технологий стратегического планирования и социокультурного менеджмента. Это предполагает выявление иерархии объективных и субъективных факторов, оказывающих определяющее влияние на социокультурную идентификацию основных групп и страт казахстанского общества.

Основной целью разработанного нами курса стало изучение проблемы семиозиса исторических нарративов и субъектности в условиях культурной сложности казахстанского общества в международном сообществе на основе микроисторического исследования житнетворчества исторической личности Олжаса Сулейменова и его актуализации в период 1991 – 2021 гг.

Важной причиной выбора литературных и историософских произведений для исследований и актуализации семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского социума и его исторической субъектности в образовательном процессе является тот факт, что литературу можно охарактеризовать как самосознание культуры. Литературные (поэтические и прозаические) тексты наиболее семиотически насыщены знаками, образами и акцентами исторической памяти (в большей мере, это применимо к используемой в диссертации литературе, провозглашавшей обретение исторической субъектности и возвращение голоса как свою главную цель и воспитавшую несколько поколений казахстанцев, воспринимавших и воспринимающих историю Казахстана именно через эти литературные произведения). Подобное исследование носит характер междисциплинарного. Также преподавание ключевых смыслов истории Казахстана через литературные произведения, на наш взгляд, является оптимальной формой, легко усваиваемой учащимися, разумеется, в органичном и разумном сочетании с такими традиционными историческими источниками как архивные или нарративные.

Сторонники микроисторического подхода исследуют историю через всестороннее воссоздание жизни одного из его представителей того или иного социального слоя, который является его типичным или выдающимся представителем. В разработке курса, исследованиях и апробации применялся также биографический подход, сочетание микроисторического подхода с интеллектуальной историей, необходимой для эффективного внедрения темы семиозиса нарративов исторической памяти в учебный процесс для формирования исторической субъектности подрастающего поколения и включения в решение задач сохранения Казахстана в международном сообществе в качестве государства, занимающего достойное место. Важной задачей курса также является развитие у изучающих историю Казахстана межкультурных компетенций и понимания исторической сути диалога культур, без которого деградирует любая культура.

Осмысление в рамках создаваемого курса проблем семиозиса исторических нарративов на примере житнетворчества Олжаса Сулейменова представляется

нам целесообразным и актуальным как в национальном, так и в международном контексте.

Поэзия Олжаса Сулейменова – удивительный феномен литературы, сочетающий в себе поэтику авангарда, степные мотивы и космизм техногенной эры, диалог и диалектику культур, выбравших местом встречи – биографию и жизнетворчество поэта. Стихи и поэмы Сулейменова переведены на английский, французский, немецкий, испанский, чешский, польский, словацкий, болгарский, венгерский, монгольский, кыргызский, турецкий и другие языки.

Не менее известны в мире научные труды Олжаса Сулейменова. Его исследования представляют историко-лингвистический анализ универсальной грамматики языков древнего человечества, функционирующей в современных языках, генезис которых возможно расшифровать только с помощью первоиероглифов графического письма. Его книги «Язык письма» (1998 г.), «Тюрки в доистории» (2001 г.), «Код слова» (2014 г.), «Введение в этимологию» (2019 г.), «К эпохе осознанной взаимозависимости» (2022 г.) относятся к уникальным междисциплинарным обобщениям и отличается оригинальными идеями, предлагая новую методологию этимологических исследований. Олжас Сулейменов исследует базовые архетипы и кросскультурные универсалии в языках мира, доказывающие историю единства, диалога и сближения культур с древности до современности. Его исследования предназначены для широкого круга специалистов, интересующихся происхождением языков, и оказали огромное влияние на исследователей истории и эволюции языков, культурных символов и знаковых систем человечества.

В 1989 году Олжас Сулейменов создал Международное Антиядерное движение «Невада-Семипалатинск». Движение достигло успеха, впервые в мире применив новую модель – взаимодействие народной и парламентской дипломатии, ликвидировав четвертый в мире по своей разрушительной мощи ядерный потенциал и сделав первый реальный шаг к всеобщему ядерному разоружению. В результате, пять ядерных полигонов прекратили свою деятельность: Семипалатинский полигон, Новая Земля, атолл Муруроа, Лобнор и Невада – на всех них был наложен мораторий. Программа «Невады-Семипалатинск» стала основой и руководством к действиям международного антиядерного альянса, создание которого было инициировано движением. Результатом его деятельности стал Договор о всеобъемлющем запрещении испытаний ядерного оружия, подписанный большинством стран мира.

Олжас Сулейменов убежден в том, что каждая культура – продукт многотысячелетнего контакта с другими культурами. Неслучайно во время работы в ЮНЕСКО он стал инициатором провозглашения во всем мире 2006 года – Годом планетарного сознания, 2010-го – Годом сближения культур, а также проведения с 2013 по 2022 годы – Международного десятилетия сближения культур. Говоря о крупных международных проектах, направленных на формирование универсальных ценностей в исторической памяти, нельзя не обратить внимание на Глобальный проект ЮНЕСКО, инициированный Постоянным Представительством Казахстана в ЮНЕСКО под руководством

Олжаса Сулейменова «Великие переселения народов» (или «Великие миграции в доистории»). В рамках этого проекта, направленного, с одной стороны, на осмысление концепции автохтонизма применительно ко всем народам мира через изучение причин, форм и маршрутов миграций вида *Homo Sapiens*, а с другой – на исследование общих архетипических основ всех культур и сближение их через это научное осознание. В рамках проекта с 2008 по 2019 гг. было проведено 7 масштабных конференций с участием специалистов в области истории, археологии, генетики, палеоантропологии и палеолингвистики: Париж (2008), Нью-Йорк (2011), Сеул (2013), Гранада (2014), Иерусалим (2015), Париж (2016), Москва (2019)[208],[209].

Разработанный нами курс рассчитан для изучения студентами и магистрантами, мотивированными на развитие профессиональных компетенций через изучение социально и исторически значимых проблем современности, включенный в индивидуальный учебный план обучающего в качестве элективного курса.

Учащиеся, изучившие данную дисциплину, могут освоить, согласно компетентностной модели образовательного пространства, когнитивные компетенции (узнавать, запоминать и творчески воспроизводить изученный материал от конкретных фактов до целостной исторической картины; понимать и преобразовывать материал из одной формы выражения в другую, интерпретировать информацию, высказывать предположение моделирования дальнейшего хода социальных и исторических явлений и событий; развитие образного мышления; развитие эмоционального интеллекта), функциональные компетенции (применять полученные знания в профессиональной деятельности, анализировать тексты профессионально-ориентированного содержания), системные компетенции (синтезировать знания и навыки при исследовании текстов\материалов профессионально-ориентированного содержания; анализировать труды исторической личности, имеющие актуальные проблемы современности; уметь отличать разные формы интерпретации актуальных трудов исторической личности; уметь изложить свою интерпретацию текста, ситуации, проблемы, написать аргументированное эссе), социальные компетенции (быть готовым к сотрудничеству, умение актуализировать проблему, отстоять, аргументировать свою позицию; организовать и уметь работу в команде; слушать и слышать мнения других, презентовать работу команды), межкультурные компетенции (повышение уровня историко-культурной грамотности и укрепление научного исторического сознания посредством обучения, обмена навыками и интеллектуального диалога; уметь популяризировать позитивное видение культурного многообразия, социокультурных трансформаций, позитивное формирование общего этоса и приоритетов развития казахстанского общества через межкультурный диалог в условиях осознанной взаимозависимости в международном сообществе; уметь репрезентировать научный нарратив исторической субъектности).

Программа междисциплинарного курса включает следующие темы: 1. Введение. Просмотр документального кино-эссе «Рифмы мира Олжаса

Сулейменова: Алма-Тау – моя Alma-Mater» (автор фильма и сценария И.Крупко, 2022.), увлекающего и вводящего учащихся в тему курса. 2.Этические уроки и эвристическое богатство символов традиционной культуры в условиях урбанистической социализации: детство и юность Олжаса Сулейменова. 3.Эстетический космос: опыт всемирности и планетарное сознание в тексте поэмы «Земля, поклонись человеку!». 4.Преодоление культурной травмы через пере-изобретение исторической субъектности кочевой культуры в работах казахской научной и творческой элиты 1960-х гг. «Глиняная книга». 5. Опыт историософской экзистенции. «Аз и Я»: от археологии слова к этимологии знаний. 6.Формула глобального этоса – Казахстанский опыт деколонизации сознания «От веков зависимости – к эпохе осознанной взаимозависимости». 7.Международное Антиядерное Движение «Невада-Семипалатинск» как фактор освобождения и обретения национальной субъектности независимого Казахстана в глобальной геополитике. 8.Культурная дипломатия и деятельность Олжаса Сулейменова в ЮНЕСКО – глобальные проекты и инициативы Казахстана в период 1991 – 2021 гг., сближение культур, деятельность Международного Центра сближения культур под эгидой ЮНЕСКО.

Фильм «Рифмы мира: Алма-Тау – моя Alma-Mater», созданный нами для внедрения в курс «Обретение исторической субъектности в эпоху осознанной взаимозависимости» в форме документального кино-эссе повествует о том, как в житнетворчестве Олжаса Сулейменова, явленного в удивительном городе Алматы, диалектически переплетается автобиографическое и историческое, выхватывая его читателей, слушателей и зрителей из безжизненной плоскости глухой повседневности в пространство возвышающей истории.

В фильме рифмуется жизнь поэта и город его творчества: авторами фильма и его героем рассказана история детства, уроков матери и утраты отца, культурного ландшафта Алматы ХХ-ХХІ вв., обретения исторической субъектности и первых мгновений вечности поэтического творчества (Земля, поклонись человеку!), поисков истории и себя в ней в написании «Аз и Я», участия в деколониальном движении и проведении V конференции писателей стран Азии и Африки, рождении и миссии МАД «Невада-Семипалатинск» в остановке ядерных испытаний, общественно-политической деятельности поэта после 1991 года, причинах «почетной ссылки» Чрезвычайным и Полномочным Послом Казахстана в Италии, Греции и на Мальте, а затем работы Постоянным Представителем Казахстана в ЮНЕСКО и провозглашения с высоких трибун Генеральной Ассамблеи ООН во всем мире Международного Десятилетия сближения культур (2013 – 2022 гг.). Цель фильма можно определить, как «встречу людей в веках», поскольку он часто рифмует не только пространство, но и время, отсылая зрителей к событиям прошлого и будущего (например, к январским событиям 2022 года) через главный лейтмотив фильма – всемирную отзывчивость города у подножья гор, где гекзаметры вершин воплощают векзаметры судьбы его жителей.

Через житнетворчество главного героя в фильме показаны звездные часы человечества, встречи гениев истории и литературы в биографии Алма-Аты:



Д.Кунаев, Ю.Домбровский, С.Калмыков, А.Вознесенский, Б.Ахмадуллина, Р.Гамзатов, А.Ткаченко, Б.Мессерер, А.Алимжанов, Ч.Валиханов, Б.Канапьянов, М.Дервиш и др.

В фильме использованы как редкие, архивные кадры, доступные широкому зрителю впервые, так и известные фрагменты интервью и телепередач, посвященных Алма-Ате и Олжасу Сулейменову, сочетаемые научной и поэтической интерпретацией авторов фильма [210],[211],[212].

Аналогичные разработки были внедрены в программу Международной Летней Школы для педагогов стран Центральной Азии, России и Азербайджана (МЛШ) «Качество образования и сближение культур» и «Диалоговая модель мышления и сближение культур в развитии образования». Целевой аудиторией стали педагоги вузов стран Центральной Азии, России, Азербайджана. Целью – создание диалоговой площадки по основополагающим вопросам: прошлое, перспективы будущего - обмен опытом среди педагогов, ученых Центральной Азии, России и Азербайджана.

Внедрение разработанного курса в рамках II-ой МЛШ планируется по следующим тематическим направлениям: кросс-культурная диалоговая модель мышления, проблемы интерпретаций; лучшие педагогические практики, актуализация результатов исследования и методических разработок планируется через проведение серии мотивированных лекций, воркшопов и мастер-классов в онлайн и оффлайн формате. Также необходимо стимулирование обмена опытом между спикерами, участниками; предпосылок для постоянно действующей площадки через диалог их культур, формирование условий для партнерских инициатив между участниками - педагогами и учеными.

Диалог культур в рамках МЛШ был реализован через диалог между педагогами, учеными разных специальностей, дисциплин; представление презентаций актуальных научных тематических направлений в виде кейса с рекомендациями внедрения в учебные дисциплины участников, с учетом национальных особенностей в методах изучения и преподавания; осуществление межпредметных связей для повышения общего культурного уровня обучающихся, для расширения и совершенствования творческих возможностей в области образования; мотивирование участников для совершенствования образовательного процесса.

Внедрение данного курса в качестве элективного в учебный процесс профессионального образования на уровне бакалавриата и магистратуры будет способствовать дальнейшей разработке методик работы с различными нарративами с целью их научного изучения и понимания их роли в формировании исторической культурной памяти у молодого поколения республики. Дальнейшая практика ведения этого курса позволит в полной мере интегрировать результаты научных исследований в учебный процесс. Материалы, исследованные в рамках диссертации и изложенные в учебном курсе, будут полезны также в процессе самообразования (к примеру, при подготовке учащихся к олимпиадам или конкурсам), будут способствовать развитию исторического мышления, и качественного углубления знаний, а также

формированию и улучшению предметные и метапредметных компетенций. Далее мы кратко изложим некоторые результаты, уже внедренные в МЛШ и учебные курсы УЦА.

### **3.2 Перспективы изучения проблем преодоления культурной травмы «внеисторичности» кочевой культуры казахов через обретение исторической субъектности в учебном процессе**

Общеизвестно, что в преподавании истории необходимо дифференцировать такие виды исторических источников как первоисточники (аутентичные документы) и вторичные (научная историография, произведения культуры, литературы, искусства, музейные экспозиции, памятники и т.д.), опосредованные нарративами исторической памяти и политики источники. По своей научной ценности, разумеется, более значимыми являются первоисточники. Однако для изучения нарративов исторической памяти и выработки навыков научной рефлексии, а также более доступного усвоения учащимися, не менее ценны вторичные источники, отражающие процесс семиозиса исторической памяти казахстанского общества.

Поскольку для темы настоящей диссертации представляет интерес процесс формирования исторических представлений в период 1991-2021 гг., эпистемологические и социокультурные корни которого были исследованы нами в первом и втором разделах диссертации, в учебный процесс внедряется осмысление этой темы, во многом, на примерах произведений культуры, как из музейного пространства истории, так и репрезентации образов исторической памяти актуальной современности, в академических изданиях, произведений искусства и т.д.

Как уже говорилось выше, диалектика и диалог кочевого и оседло-земледельческого наследия является системообразующим в исторической памяти и субъектности казахов [213, с.36]. При этом отсутствие осмысления этой проблемы в научной и учебной литературе (за несколькими исключениями) не идет на пользу новым поколениям Нового Казахстана. Некоторые учебники по истории Казахстана содержат постановку этой проблемы. Например, учебник по истории Казахстана для 10 кл. обществ.-гуманит.направления общеобразоват. шк. авт. А.Т. Толеубаева, Ж.К. Касымбаева, М.К. Койгелдиева и др. содержит точную констатацию: «Ложное утверждение, будто у кочевых народов не было государственности, что она пришла благодаря их завоеванию оседлыми народами, все еще бытует в исторической науке. В действительности же народы, создавшие степную кочевую цивилизацию, внесли немалый вклад в развитие человечества.» [214, с.3]. В этом отношении схожие результаты дает сравнительный анализ соответствующих текстов на эту тему в учебниках нового поколения, артикулируя эту проблему и в обновленной программе.

Также в предыдущей части диссертации говорилось, что в ходе исследования и выбора лучших способов привнесения его результатов в учебный процесс, мы выбрали оптимальный путь – внедрение в учебный процесс

некоторых гносеологических, праксеологических и аксиологических ценностей исторического познания посредством житнетворчества Олжаса Сулейменова, главный лейтмотив которого – обретение исторической субъектности казахов и казахстанцев в глобальном мире.

Начиная со второй половины XX века в среде национальной интеллигенции Казахстана не было человека, чье влияние на умы было бы столь же вдохновенно велико, как житнетворчество Олжаса Сулейменова, пишущего на русском, но опередившего и определившего экзистенциальное развитие лучших образцов казахского искусства на десятилетия.

Для исследования темы и внедрения разработок в учебный процесс нами выбрана фигура и раннее творчество О. Сулейменова еще и потому, что его биография в этом отношении наиболее показательна. Он родился в 1936 году в семье офицера казахского кавалерийского полка, репрессированного через несколько дней после рождения сына. Получив геологическое образование, поэт в разные годы 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 (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.). Важным для нашей темы является русскоязычность творчества Сулейменова, его социокультурная маргинальность (отрефлексируемая им самим в одноименном эссе), обеспечившая эффективность культурного трансфера.

Его стихи, историософская проза и поэтические этимологии стали ярким выражением исторической субъектности кочевой культуры, содержание которой в условиях седентаризации исторической памяти казахов XX века воссоздавал и пере-изобретал поэт. Неслучайно многие казахстанские литераторы, художники и ученые, заставшие творческую атмосферу 1960-1980-х гг. вспоминают о влиянии, оказанном на них поэтической эвристикой Сулейменова. На основе широкого круга источников исследован сюжет утраты кочевого образа жизни, музеифицированной игры символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа седентаризованной культуры казахов, составлявших до 1989 г. «титальное национальное меньшинство» республики), рецепции исторической памятью постномадов археологического наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, противоречий этого процесса, диалога новой исторической субъектности с мировой культурой и пере-изобретения ее образов в отражениях древней истории.

Насколько, при интеграции в учебный процесс, возможно включить исследуемые на материалах О. Сулейменова образы памяти кочевой культуры в

диалоге с городской/оседлой/мировой культурой в историографическую традицию описания кочевых казахов? Является ли этот сюжет литературным эпифеноменом нацистроительства, обнажающим один из макрокультурных «нервов эпохи» казахстанского общества XX века или продуктом индивидуального творчества поэта? Следующая историография вопроса, включает несколько репрезентативных работ и нарративов, проблематизирующих образ кочевой культуры казахов и ее место в истории цивилизации, начиная с XIX века – времени первых научных попыток осмысления этой проблемы на казахском материале.

Историография проблематизации исторической субъектности кочевой культуры казахов для внедрения в учебный процесс:

При знакомстве и научном осмыслении следующей историографии учащиеся разных примерах будут погружены в проблему исторических нарративов «внеисторичности» кочевой культуры казахов, преодоленных казахской национальной интеллигенцией со второй половины XX века и преодолеваемой до сих пор.

Наследуя античной и средневековой европейской традиции, кочевой образ жизни казахов XIX-го века часто представлялся в текстах российских ориенталистов как «грубый» или «примитивный», однако от текста к тексту эти определения обретали новый смысл и звучание. В них описание кочевников воплощало романтический образ «благородного дикаря» эпохи Просвещения. Показательно в этом отношении описание Левшина («Геродота» казахской истории), репрезентирующего данный тип ориенталистского нарратива и в то же время иронично рефлексующего на эту тему в книге «Описание киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей» (1832): «...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..» [215, с.46]. 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). В то

же время в этом нарративе в историософском 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 цивилизации. По аналогии с главным признаком номадизма в современной антропологии мы обозначим это свойство, которое можно проследить на материалах данной главы – историческая мобильность, понимаемая нами как способность «вневременной» кочевой культуры через внешних наблюдателей или внутренних реципиентов находить свои образы в самых разных исторических эпохах. Знакомство с этим понятием поможет учащимся в понимании некоторых процессов в исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг. Нам представляется, что глубокое понимание этой темы поможет учащимся, поскольку именно эта тема крайне важна и является одним из центральных нервов культурной памяти казахстанского общества.

В своем фундаментальном исследовании «Кочевая цивилизация казахов» Н.Э. Масанов констатировал итог имперского восприятия кочевой культуры к концу XIX века так: «Дореволюционная историография постепенно эволюционировала от изначального императива географической обусловленности кочевого скотоводческого хозяйства к выводу об их негативном воздействии на природу и ответственности номадов за опустынивание в Евразии и Северной Африке.»[37, с.9]. Со временем подобная эпистемология неизбежно обретает форму социально-политического действия и «сводится к обоснованию необходимости скорейшего перевода кочевников на оседлый образ жизни»[37, с.9]. Однако было и противоположное мнение, 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»[216, с.385]. Знание этого необходимо не только с точки зрения историографического фактажа, но и для понимания сложной, диверсифицированной ситуации тех лет, что будет способствовать коррекции эссенциальной картины исторического прошлого у учащихся. Это необходимо реализовать в рамках изучения таких тем по изучению истории Казахстана как, например, раскрывающих суть имперской политики Российской империи на территории Казахской степи, коллективизации или второй половины XX века.

В XX веке 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 столкнулась с теми же проблемами. Гомеостатический «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 большее, позднепервобытной стадии.» [39]. В труде «Ислам и кочевое хозяйство» один из ярких представителей казахской интеллигенции начала XX века 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»[217, с.30-31]. В некотором смысле здесь можно наблюдать еще один пример «исторической мобильности», когда при описании кочевая культура сравнивается с «современной капиталистической Америкой».

В 1960-е гг. в ходе многочисленных академических дискуссий была предложена новая концепция, согласно которой общественный строй номадов на всем пути их исторического развития определялся как особый «патриархально-кочевой» способ производства, несовместимый ни с развитыми классовыми феодальными отношениями, ни с государственностью [218].

Важным примером в отношении исследуемой темы в советский период стала судьба двух книг, возвысивших голос исторической субъектности в защиту кочевой культуры: «Аз и Я» Олжаса Сулейменова (1975) и сборник 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»[102]. Исходя из многочисленных воспоминаний свидетелей событий тех лет, утверждающих, что, к примеру, значительная часть тиража революционной книги «Аз и Я» после изъятия была распределена в сельской местности, а также библиотеках некоторых карательных учреждений, можно предположить и такой способ влияния ее идей на 1) казахское сельское население, ставшей к началу 1990-х т.е. спустя всего 15 лет

этнодемографическим большинством республики и 2) социальные группы, находившиеся в оппозиции к советскому режиму и подвергшиеся его карательным воздействиям.

К концу века 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 потенциями 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)» [219, с.200-201]. Понимание сложности систем существования кочевой культуры будет благотворно сказываться на аксиологических, мировоззренческих ценностях учащих и приведет их к пониманию выдающейся роли кочевой культуры в современной экофилософии.

Произошедшая в 20-30-е годы XX века коллективизация, воплотила давние проекты седентаризации казахов-кочевников и повлекла помимо социально-экономических значительные социокультурные изменения в казахском обществе, в частности, в гуманитарной сфере. В частности, в середине XX века в связи с актуализацией концепции автохтонизма, разработанной для пространства Средней Азии С.Толстовым и рядом казахстанских ученых в среде национальной интеллигенции происходит рецепция и использование символов культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии и встраивание его в процесс реформирования исторической субъектности [220]. Знание этих концептуальных данных позволит учащимся сформировать научную картину исторической памяти, включающей не только виктимизирующие, но и безоценочно-конструктивные последствия коллективизации в гуманитарной сфере и исторической памяти казахов.

Говоря о рецепции наследия средневековой городской культуры в исторической памяти казахстанского общества, можно классифицировать этот процесс как один из способов преодоления культурной травмы: неоднозначный и болезненный процесс седентаризации и урбанизации 20-х гг. XX века в некотором смысле терапевтически преодолевается в т.ч. исследованием хронотопа средневековой городской культуры. Как мы видим, знакомство с темой курса предполагает повторное погружение в фактаж сопутствующих тем [221],[222],[223],[224], [225], [226], [227], [228], [229], [230].

Как уже говорилось в предыдущих главах диссертации, проблемное соотношение памяти о кочевой и оседлой культурах актуализируется в официальном казахстанском нарративе после 1991 года, например, в Концепции становления исторического сознания 1995 года. Работа с некоторыми программными, базовыми документами исторической политики необходимо т.к.

позволяет увидеть семиотические акценты исторической памяти на уровне официального (государственного) нарратива.

Главную роль в производстве знаний для рецепции культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии сыграли археологические исследования. Здесь необходимо отметить взаимовлияние ученых-археологов и представителей творческой интеллигенции в процессе пере-изобретения исторической субъектности казахов. Например, отдельные стихотворения Сулейменова были посвящены археологической тематике, порой становясь эпиграфами к некоторым археологическим трудам. Неслучайно 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 [231]. 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». В своей статье «Колониальный омут и его последствия» С.Ушакин классифицирует эту стратегию национальных элит как постколониальную «археологию достоинства» [232].

Материалами для дальнейшего изучения проблематики в рамках учебного курса являются произведения, историософские эссе, документы исследовательских институтов, эго-документы 1970-х гг. и историографические источники, необходимые для реконструкции эпохи. Возможность и необходимость использования литературных и публицистических произведений в качестве исторического источника обосновывается существующими, например, в современных теориях *memory studies* концепциями культурной травмы, которая 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 академический эквивалент психиоаналитического вмешательства» [12]. Возможность использования здесь концепта культурной травмы применима, во-первых, к описанной выше седентаризации исторической памяти кочевой культуры казахов, произошедшей в XX веке в результате коллективизации и последовавших за этим событий, а во-вторых к длительному процессу интеграции национальной интеллигенции в советский исторический нарратив, воспринявшей виктимизирующие тезисы о регрессивности кочевой культуры и противопоставившей им творческий поиск и пере-изобретение образов своей исторической субъектности. Историческое образование является центральным инструментом и условием, которое формирует не только необходимые компетенции у студентов и помогает адаптации к новым социальным, культурным и экономическим условиям современного мира, но и дает активную, обоснованную историческим опытом и субъектностью возможность для



успешного применения своих знаний и навыков в разнообразном и быстро меняющемся мире. Меняться в соответствии с социально-политической и культурной реальностью и адекватно отвечать на возникающие вызовы, опираясь исключительно на знания и умения - недостаточно. На наш взгляд, подтверждаемый знанием и мнением большинства экспертов, образование сегодня должно включать в себя также способность и готовность к психологической адаптации человека в меняющейся реальности, а с другой стороны, понимание ее фундаментальных основ и происхождения эпистемологии, этических и эстетических систем, неосознанно влияющих на проживаемую жизнь, так как основная проблема здесь заключается в готовности продуктивно функционировать в сосуществующем мире ценностей, социальных нормативов, которые порою радикально отличаются друг от друга. Можно обладать знаниями и умениями, но, если у субъекта нет исторического опыта понимания причин и смыслов изменяющейся реальности и использования новых знаний и умений для адаптации к ней и ее изменения в лучшую сторону, они могут так и остаться в пространстве потенциальной возможности. Все это переводит нас к соотношению ценностей, навыков и способности находить решение относительно поставленных проблем. В этом смысле именно историческая субъектность в значительной степени является главным экзистенциальным, символическим, когнитивным и нравственным ресурсом, позволяющим молодому человеку обрести себя в изменчивом мире.

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

После знакомства и работы с приведенной краткой историографией вопроса, учащиеся понимают, что разрыв с кочевым образом жизни, седентаризация исторической памяти, активно разрабатываемая в середине XX века концепция автохтонизма и другие факторы определили соотношение образов кочевого и оседлого в исторической памяти казахского общества. После понимания этого можно переходить к изучению проблемы на примере творчества Олжаса Сулейменова. Сочетание здесь литературных материалов public нарратива в историческом исследовании оправдывается в т.ч. необходимостью междисциплинарности.

Описанные выше диалог и диалектика кочевой и оседлой культур проявлены в творчестве Олжаса Сулейменова с первого стихотворения «Аргатак», опубликованного в 1959 году. С него поэт врывается в пространство поэзии и историю в образе неостановимого кочевника [234, с.39]

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. Последняя фраза – самая важная для нашей темы. Город и степь – бинарная оппозиция, стираемая автором – кочевое и оседлое 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 всё кочевника, вернувшегося из похода в разрушенный врагом родной аул Альма-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» [234, с.20]. Судьба земледельца в глазах кочевника предстает порогом оседлой жизни, за которым нет пути обратно [234, с.20]

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.»[234, с.200] Или фатальность в стихотворении «Бетпак-Дала» («Голодная степь»):

«Нет колеи,  
Бетпак-Дала —  
Дорога,  
Ой, дорого ей заплатил казах,  
Пустыня —  
От порога до порога.  
Все сто дорог  
Вели его назад.»[235, с.23]

В стихотворении «Лувр» явлена тема тоски по мировой культуре, вписывающей молчание 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 [234, с.113].

Как отмечает С.Кэмерон: «Одним из самых ярких последствий голода стало то, что выжившие казахи превратились в национальное меньшинство в собственной республике. На протяжении советской эпохи у казахов в Казахстане было своеобразное положение: они были одновременно титульной национальностью и национальным меньшинством.»[235, с.209]. Лишь по переписи 1989 года казахи стали национальным «большинством» (39,7%). Эта демографическая ситуация так же стала одним из факторов, обусловивших переформатирование исторической памяти казахов, в результате которого она наполнилась новым историко-археологическим содержанием.

Также существуют стихи 1960-х годов, посвященные репрессивным тяготам, выпавшим на долю кочевых казахов. В нем кочевники представлены в образе лебедей (лебедь – одно из тотемических животных казахов, чей этноним, согласно некоторым фольклорным версиям, ведет этимологию от слова – «казак» - «белый гусь»). Исторически эти стихи вдохновлены несколькими волнами репатриации откочевавших за пределы республики казахов в прежние годы [234].

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 т.н. «Отрарская трагедия» - место памяти казахстанской истории, насыщенное важными образами, вошедшими в казахстанские учебники истории и музейные экспозиции, о чем подробно было сказано в первом разделе). 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!..»[234, с.50]

Учащимся было необходимо ответить на следующие вопросы: Что Вы знаете о событиях Отрарской трагедии, которой посвящено стихотворение? На сколько смысловых частей и по какому признаку можно разделить стихотворение? Почему в тексте возникает образ Пушкина и какую роль он играет? Что выбирает поэт между этосом и этносом? Необходимо дать подробный ответ. Какой концепт Олжаса Сулейменова ближе всего подходит для описания и объяснения этого выбора?

(Занятия с целью апробации данной темы были проведены в 37 школе-гимназии и Международной Летней Школе для педагогов Центральной Азии, России и Азербайджана в 2021 и 2022 гг. Среди учащихся школ тематика вызвала определенный интерес. Гораздо более активно проявили себя педагоги МЛШ 2021-2022 гг., изъявившие желание внедрить данную проблематику в свои преподавательские практики.).

Описанный выше «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 максима которой «возвысить степь, не унижая горы» стала хрестоматийной:

«По азимуту кочевых родов,  
по карте, предначертанной  
историей,  
по серым венам  
древних городов  
я протекал  
последней кровью донора.  
Здесь долг я понял -  
пережить года,  
возвысить степь, не унижая горы,  
схвати ладонь мою и нагадай  
себе дорогу дальнюю, о город.»[234, с.54]

Учащимся необходимо ответить на вопросы: Как Вы понимаете образ стихотворения, в котором азимут кочевых родов «исторически предначертано» совпадает с серыми венами древних городов? Почему вены серые? Почему поэт отождествляет себя с последней каплей донора? Насколько возможно включить образы памяти кочевой и оседло-земледельческой культур в историографическую традицию описания кочевых казахов? Является ли этот сюжет литературным эпифеноменом нациестроительства, обнажающим один из макрокультурных «нервов эпохи» казахстанского общества XX века или продуктом индивидуального творчества поэта? Почему фраза «Возвысить степь, не унижая горы»[234] стала крылатой? Что она означает в условиях современного Казахстана, Центральной Азии и всего мира? Приведите примеры крылатых выражений или цитат со схожим значением.

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 [67, с.4]. 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..» [67, с.126].

В поэме впервые казахская историческая субъектность прорастает древностью шумерской цивилизации. Возникает вопрос: почему именно шумерская тема избрана поэтом контекстом не только «Глиняной книги», но и многих поздних историко-лингвистических произведений? Учитывая описанные выше 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. После 1991 года шумерская генеалогия казахского культурогенеза стала одной из распространенных в публичном историческом нарративе [237].

Вписывание национальной культуры во всемирную историю цивилизации, локального в планетарное, осуществленное казахской интеллигенцией продолжается в период 1991-2021 гг. в гипертрофированных формах [237].

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 группоцентризма и отказаться от кочевой идентичности, стать «землепашцем, оставив клинок», войдя в нее как в историю [67, с.120].

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 [234, с.12]. По воспоминаниям автора, муки творчества на заданную тему не принесли плодов, но направили ее на шумерский материал и завершились написанием самого авангардного произведения казахской литературы XX века. 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, созидая эвристический потенциал исторического поиска, реализованный в период 1991 – 2021 гг.

На разработанной и организованной нами III Международной конференции в поддержку культуры знаний на тему «Научное знание и проблемы исторической памяти: локальное и универсальное» 19 сентября 2022 г. Олжас Сулейменов ярко выразил свои размышления на тему исторической памяти (в качестве докладчиков и слушателей конференции нами были приглашены многочисленные отечественные и зарубежные историки, а также широкая студенческая и преподавательская аудитория) и поставил вопросы о том, насколько мы знакомы с историей. По мнению поэта, история каждого этноса, народа или государства больше похожа на литературу, на литературное произведение нежели на науку. Задача историка в этом отношении – превратить это в научное произведение, сочетание тысячи локальных биографий – в одну большую биографию человечества. Олжас Омарович говорит об опасности, что эту единую судьбу можно мгновенно сократить, собранную всем временем в тысячелетиях, эту судьбу за несколько секунд можно прекратить. И это понимание делает еще более серьезным исследование и дискуссии в каждом типе нарратива и на каждом уровне исторического знания.

Важным в историософских размышлениях и исторических нарративах Олжаса Сулейменова является необходимость диалога и поиска ответов на вопросы: почему и когда возникают противостояния народов и государств, передающиеся по наследству новым и новым поколениям. Сам Олжас Омарович, разумеется, вот уже много десятилетий участвует в редакции исторической памяти, контекстуализируя и диалогизируя ее в мировую культуру, понимая, что история требует точности, помогающей остановить бесконечное повторение ошибок и травм в новых и новых поколениях. По мнению поэта, историки зачастую игнорируют эту понимание, в котором нуждается общество. Он часто настаивает на том, чтобы научный нарратив выходил за пределы конференц-залов, становясь внутренней политикой, помогающей внешней политике государства, особенно сейчас, когда судьба человечества решается на наших глазах.

В 2000-е годы в ЮНЕСКО Олжас Сулейменов инициировал множество глобальных инициатив, ставших важным вкладом Казахстана в международную политику. Например, в области политики идентичности, формируя в своих нарративах такой концепт как планетарное сознание и его определения. Человечество испытало много форм общественного сознания, самыми популярными из которых до сих пор остаются национальные. Олжас Омарович предлагает не ограничиваться национальными, но обратиться к планетарному сознанию. И эта тема постоянно обсуждается и в ЮНЕСКО, и на наших собраниях. Он убежден, что, если бы руководители государств, политические элиты обладали именно этим сознанием, в мире быстрее наладились бы добрые к друг другу отношения, и события, которые происходят сейчас на наших глазах, случались бы реже. Он верит, что нам удастся выработать ту самую формулу, которую мы назвали маршрутом человечества в будущее: от веков зависимости – к эпохе осознанной взаимозависимости.

Таким образом, изучая краткую, но репрезентативную историографию вопроса, учащиеся как средних, так и высших учебных заведений смогут составить представления о семиозисе нарративов исторической памяти казахстанского общества – процессе преодоления культурных и гуманитарных травм, носителями которых они могут стать при непрофессиональной подаче материала, исключающей (как это иногда бывает в учебных заведениях) научную рефлексию и критическое осмысление изучаемого материала. Наши разработки, внедренные в учебный процесс трех учебных организаций, позволят осмыслить важность исторической памяти для формирования субъектности целого народа. Необходимо выделить первый уровень погружения в задание – это вербально-семантический уровень (или структурно-системный); второй когнитивный уровень (или тезаурусный, поиск своих элементов, собственного языка); а последний – это прагматический уровень (мотивационный), - необходимость закончить задание в картине целостного восприятия мира [238].

### **3.3 Использование художественных и документальных фильмов как исторических источников по теме семиозиса нарративов исторической памяти на уроках истории Казахстана**

Визуальный контент отражает синергетический характер форм казахской культуры и дает возможность комплексного трансдисциплинарного изучения их эволюции от зафиксированных форм утраченной в XX веке традиционной культуры через период изобретения и исторического «воспоминания» их на новых основаниях до современности и эпохи активной исторической субъектности после 1991 года. В этом отношении огромную ценность представляют исследованные материалы ЦГА КФДЗ РК (архив кинофото документов и звукозаписи), для изучения исторической памяти.

Для интеграции темы нашего исследования в учебный процесс нами выбрано два фильма культового казахстанского режиссера 50-60-х гг. XX в. Ш.Айманова «Земля отцов» (драма 1966 г.) и «Наш милый доктор» (комедия

1957 г.), «Балхашская сага» (1989 г.) Бахытжана Канапьянова и «Алаш туралы сөз» (1995 г.) Калилы Умарова, наиболее ярко отражающие процесс формирования, обретения и репрезентации идентичности, памяти и субъектности казахов второй половины и конца XX века. Так, например, фильм «Земля отцов» содержит в себе континуум рифмующихся сюжетов, главным смыслом которых является вписывание казахской культуры в советский нарратив исторической памяти и обретение общесоветской идентичности. Комедия в жанре музыкального ревю «Наш милый доктор» является казахстанской вариацией на тему «Карнавальная ночь» (1956), воплощая обнадеженное оттепелью, а также заметным ростом народного благосостояния, советское общество накануне «светлого коммунистического завтра». Исследованные фильмы наиболее ярко демонстрируют диалог и диалектику этнической и общесоветской идентичностей, иллюстрируя этнокультурные и идеологические трансформации казахстанского общества во второй половине XX века. Фильмы показывают две стороны одного процесса: если в «Земле отцов» сюжет вписывает этно-социальное, религиозное и традиционное в советское, то в фильме «Наш милый доктор», напротив – советское конкретизируется национальной субъектностью.

Для учащихся будет интересно и плодотворно изучить на изменения господствующих в социуме представлений, ценностных установок и художественно-эстетических воззрений в зеркале кинематографа советского Казахстана на материалах выбранных нами фильмов казахстанского режиссера 50-60-х гг. XX в. Ш.Айманова: «Земля отцов» (драма 1966 г.) и «Наш милый доктор» (комедия 1957 г.), а также «Балхашская сага» (1989 г.) наиболее ярко отражающие процесс формирования, обретения и репрезентации советской идентичности казахов во второй половине XX века. Первые два фильма входят в ТОП-10 самых кассовых фильмов киностудии «Казахфильм», их посмотрели миллионы зрителей. За роль в фильме «Земля отцов» актёр Елубай Умурзаков награждён премией Всесоюзного кинофестиваля и удостоен Государственной премии Казахской ССР. Фильмы воплощают одну из главных мемориальных стратегий исторической памяти казахской интеллигенции в XX веке – вписывание пере-изобретаемой исторической субъектности казахов во всемирную историю цивилизации, что, в свою очередь, способствовало формированию общесоветской идентичности и образов «всемирного прошлого кочевников» в истории Казахстана.

Фильмы получили широкое освещение в советских СМИ, кинокритике, современных мемуарах и лишь недавно начали становиться объектом научных исследований [239, с.240].

В 1974 г. сам режиссер Шакен Айманов писал: «Мне бы хотелось верить, что нам удалось передать главную мысль фильма: родина – это не тот узкий клочок земли, на котором человек родился, вырос и постарел. Дед и внук, разыскивая могилу солдата, погибшего в боях Великой Отечественной войны, обрели родину – ту самую родину, за которую погибли их сын и отец» [240, с.74], [241, с.102].



Многие искусствоведы отмечали в обоих фильмах такую особенность стиля как раскрытие образов – внешне скупых, сдержанных, но тем более внутренне содержательных в действиях персонажей – скрытых пружинах развития сюжета и создания «советского национального характера» [242, с.61].

В статье «Кино как культурный фактор истории», посвященной фильму «Земля отцов» М.Джанпеисова приходит к выводу, что в национальном кинематографе исследуемого периода «произошла замена понятия «тип культуры» другим понятием «уровень культуры». Отсюда одна из задач советской культурной политики формулировалась таким образом – поднять уровень ранее «отсталых» народов, подтянуть его к европейскому типу культуры с «братской помощью великого русского народа» [243, с.178].

Наконец, оба фильма интересны для учащихся расшифровкой закодированных в них визуальными средствами историко-культурных текстов эпохи с ее вопросами о роли человека в истории и обществе, поисках нации в условиях неожиданной свободы эстетизма, быстро сменившейся этосом радостного заточения [244, с.7-18].

Материалами послужили обозначенные выше фильмы, объединенные как авторством режиссера, так и сюжетом. Главный сюжет обоих фильмов – нацистроительство по-советски, представленное с двух разнонаправленных позиций и иллюстрированное с двух сторон. Классифицируя оба фильма в качестве социально-ориентированных, насыщенных ясной идеологией конструирования советского, к методам, применяемым в данном исследовании могут быть отнесены такие методы визуальной антропологии как дискурсивная интерпретация, герменевтический анализ, а также традиционный для историков сравнительно-исторический метод [245, с. 47-72], [246, с.39-44]. В качестве концептуальной оптики описания избранного нами сюжета может также рассматриваться «изобретение традиции» Эрика Хобсбаума [247, с.47-62], а также «социальное воображение», описанное Бенедиктом Андерсоном [248, с.53], поскольку в исторической памяти казахского общества, выстраиваемой во второй половине XX века в условиях активного нацистроительства происходила рецепция культурного наследия средневековых городов из хронологической точки невозврата кочевой культуры в условиях общесоветской идентичности. Как пишет исследовательница исторической памяти Ю.А. Сафронова: «традиции изобретаются в моменты радикальных разрывов, но при этом создают иллюзию чего-то неизменного и неменяющегося в мире, подверженном постоянным изменениям.» [249, с. 220-220].

Фильм «Земля отцов» был снят в 1966 году культовым режиссером советского Казахстана – Шакеном Аймановым, по интонации и визуальной тональности часто называемым «казахским Рязановым». Неслучайно фильм содержит в себе континуум рифмующихся сюжетов, главным смыслом которых является вписывание казахской культуры в советский нарратив исторической памяти и обретение общесоветской идентичности.

Для учащихся особенно интересным будет то, что фильм можно назвать одним из первых казахских «роуд муви», воплотивших архетип пути и формулу этоса реципрокной субъективации.

Фильм повествует о том, как через год после Великой Отечественной войны пожилой казах вместе с внуком отправляется на поиски могилы убитого в войну сына для его перезахоронения, встречая по дороге самых разных людей и узнавая новый мир «большой советской родины» после войны. В вагоне старик и мальчик оказываются вместе с русским солдатом (сиротой), ленинградским профессором-археологом и его ассистенткой. На крыше вагона «зайцем» путешествует пожилой чеченец, возвращающийся на родину умирать.

Учащимся предстоит осмыслить как по мере развития сюжета, 2 мира (русский/советский и казахский) проходят путь от практически полного отсутствия коммуникации (сцена встречи на станции в темноте языкового непонимания) через диалог (в вагоне: старик, мальчик, русский солдат и советские археологи) к взаимопроникновению (герои знакомятся с языками и историями друг друга) и формированию единого социокультурного пространства исторической памяти. Объединение памятью о войне – «наши отцы лежат в братских могилах» определяет дальнейшее существование в условиях общесоветской идентичности. К концу фильма мальчик теряет деда, символизируя освобождение от «оков» традиционной культуры, не позволяющей мальчику, например, читать «вредные» книги или трогать кости, которые везет археолог. Еще один важный сюжет: археологи по пути обнаруживают в степи развалины предполагаемого легендарного средневекового города и остаются там, «добывать» историю городов (рецепция исторической памятью постномадов наследия средневековой городской культуры Центральной Азии с помощью ленинградских археологов, происходившая во второй половине XX в.). Фильм утверждает превосходство этического над этническим, когда мальчик видит, что отцы народов СССР похоронены в братских могилах.

Главный идеологический и экзистенциальный месседж достигается различными визуальными приемами, определить которые необходимо учащимся. Например, по мере развития отношений героев, от начала до конца, фильм становится все светлее. Если первая встреча и знакомство героев происходит ночью, в темном вагоне, то по мере развития сюжета в фильме начинают преобладать дневные, светлые сцены: от темноты архаического недоверия аксакала к свету познания его внука большого мира (неслучайно под конец пути аксакал на какое-то время теряется и отстает от поезда именно ночью). Также, путешествуя, герои все глубже проникают в миры друг друга, воплощая формулу сценариста. Реципрокная субъективация, теория зеркального «я», обретение себя через отражения в других – все это проиллюстрировано в фильме многочисленными образами, представляющими соцреалистический вариант пейзажа идентичности, диалектически обретаемой героями.

Главный образ фильма – образ «земли» составляет глубинную сюжетную линию и ее содержание. Можно сказать, все, что происходит в фильме – это

разные семантические производные слова и образа «земли». Если выстроить и проследить их образное развитие во времени фильма, получается следующее: свежевырытая земля заранее подготовленной для перезахоронения могилы отца – родная земля казахского аула и степи из окна поезда – встреча с ленинградскими археологами и постепенное узнавание тайн земли – конфликт между археологом и дедом относительно принадлежности к земле, обвинение аксакалом археолога в том, что он «как перекасти-поле, без родины» и возражение «у нас с тобой, старик, одна Большая Родина» - знакомство с пострадавшим от депортаций и возвращающимся на родную землю умирать старым чеченцем (заранее вынесенным сценаристом на крышу вагона «там к Аллаху ближе» (но дальше от земли), потому что тот, кто стремился умереть на утраченной родине и отказался от интернационального коллектива, предпочтя холодную крышу вагона, умрет раньше всех, не достигнув желаемой земли – скачущие мимо поезда казахи на конях, попросившие, по традиции, незнакомцев дать имя новорожденному сыну, символизируя все ту же формулу реципрокной субъективации - неожиданная остановка и открытие археологами в земле посреди степи развалин легендарного города, символизирующее также «научение этничности» и помощь ленинградских ученых в рецепции казахами культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии – нахождение мальчиком захоронения отца в одной земле братской могилы и осознание им общесоветской идентичности в рамках «Большой Родины»).

Немаловажным здесь является факт, что сценарий фильма был написан по мотивам раннего стихотворения Олжаса Сулейменова, в творчестве которого лейтмотив «казахской всемирности» является главным и смыслообразующим [250]. Так, например, стихотворение «Одна война закончилась другой» завершается пониманием важности сохранения некоторых ключевых связей народов, объединенных общей травмой и памятью о предках, лежащих в братских могилах [234, с.200].

Значительную воспитательную функцию в процессе образования выполнит то, что образ «родной земли» и трансформаций ее границ, расширяющихся до пределов СССР, а затем и всего мира, встречается в творчестве казахстанских поэтов довольно часто. Например, в небольшом стихотворении «Возвращение» рассказано, как, возвращаясь из поездки по Ближнему Востоку – святым для каждого мусульманина местам – герой вспомнил, что забыл привезти «священной пыли горсть - с полей Аллаха» [234, с.250].

Но выход был найден: в московской гостинице «Украина» поэт опустошил цветочный горшок, завернув землю в платок: «..Земля везде, по-моему, священна..» [234, с.250].

Неслучайно одной из главных мемориальных стратегий исторической памяти казахской интеллигенции в XX веке стало вписывание переизобретаемой исторической субъектности казахов во всемирную историю цивилизации, что, в свою очередь, способствовало формированию

общесоветской идентичности и образов «всемирного прошлого кочевников» в истории Казахстана.

В связи с актуальностью темы «земли», территории независимого государства и важности понимания и изучения ее аксиологических смыслов у подрастающего поколения в учебном процессе закономерно возникает вопрос о методическом решении: как и с помощью каких педагогических инструментов возможно внедрить научное осмысление этой тематики в историческое образование как школьников, так и учащихся высших учебных заведений?

Нам представляется, что оптимальным методическим решением данного вопроса, сохраняющим содержательные ценности и смысл данного типа источников является учебное проектирование, нацеленное на активизацию как учебной, так и исследовательской деятельности учащихся. Необходимо учитывать дидактические особенности проекта, в зависимости от его типа: в нашем случае наиболее продуктивным является исследовательский или творческий типы проектирования. Также крайне важно учитывать и эффективно использовать психолого-педагогические факторы этого метода в работе. Подобные фильмы можно использовать в воспитательных мероприятиях, как яркие, но не плакатные образцы тонкого, эстетически и педагогически эффективного способа формирования патриотизма.

Другой фильм будет не менее интересен учащимся, несмотря на то, что кинематографическая социализация новых поколений происходит совсем в ином визуальном измерении. Комедия в жанре музыкального ревю «Наш милый доктор» является казахстанской вариацией на тему «Карнавальная ночь» (1956), воплощая обнадеженное оттепелью, а также заметным ростом народного благосостояния, советское общество накануне «светлого коммунистического завтра». Сюжет фильма строится на идее работников одного из горных санаториев Алма-Аты организовать концерт в честь предстоящего юбилея – 60-летия всеми любимого главного врача в исполнении великого казахстанского артиста Юрия Померанцева (1923 – 2022 гг.). В день его 60-летия сотрудники санатория решили сделать доктору подарок — концерт артистов, которых он лечил. Герои фильма объезжают знаменитых казахских артистов, задавая один и тот же вопрос: «Свободны ли они сегодня вечером?». Однако все артисты отвечают, что они, к сожалению, заняты. При этом они застают их во время исполнения теми своих «коронных» номеров. Помимо того, что в фильме воплощены идеи советского интернационализма, музыкальные номера демонстрируют широкой всесоюзной аудитории новое казахское искусство, национальное по форме, но советское по содержанию. Фильм эффективными визуальными средствами показывает рост национального самосознания, гордость за него в рамках советской идентичности. Столица КазССР предстает как город, насыщенный «казахской идентичностью, вопреки данным Всесоюзной переписи населения 1959 г., согласно которой удельный вес казахов в этнодемографической структуре жителей Алма-Аты составлял всего 8%. Поэтому, чтобы создать иллюзию «казахского советского города» к съемкам массовых сцен, как правило, привлекались преимущественно казахи [227]. Эту и

другие исторические и социокультурные проблемы советского Казахстана можно исследовать на материале, на первый взгляд, легкого, музыкального и комедийного фильма «Наш милый доктор».

В этом отношении, как в содержании, так и в жанровой форме, с перечисленными выше фильмами контрастирует документальная кино-метафора поэта Бахытжана Канапьянова «Балхашская сага» 1990 г., повествующая о таинственном шведе Иманте Андерсоне, которая не является в этом отношении исключением, однако с первой попытки поиска исторической генеалогии, лицом к лицу сталкивается со своим тяжелым отражением в зеркале исторической правды. Биография шведа, рожденного в Латвии была перечеркнута «великим» переселением народов в XX веке (насильственной депортацией, потерей родителей в юношеском возрасте и статусом спецпоселенца) и затеряна в кочующих песках казахской пустыни близ озера Балхаш, чтобы спустя 25 лет сверкнуть загадочным сиянием неожиданного артефакта своей жизни и эпохи и вскоре исчезнуть, как будто ее и не бывало [252].

Диалоги культуролога и странника Мурата Ауэзова – главного собеседника Андерсона в фильме – форма, которую принимают монологические попытки преодоления героем молчания, обретения голоса, способного выразить стихию его невнятной речи, превращающей обыденное слово в заклинание баксы, а молчание истории кочевников – в симфонию освобождения исторической памяти.

Первое знакомство Иманта Андерсона с Муратом Ауэзовым, Бахытжаном Канапьяновым, представителями общества охраны памятников состоялось через письмо, в котором Андерсон нашел нужные слова, чтобы сообщить об археологических артефактах, найденных им в песках близ своей хижины. В фильме демонстрируются многочисленные артефакты, найденные в этих местах археологами: от неолита до главлита. Так всемирная отзывчивость пришельца и отшельника этой земли видит и восстанавливает связь времен, возвышая наш разум и вскармливая изощренный поэтический ум аскетически здоровой прозой жизни древней земли.

В самом начале фильма Мурат Ауэзов цитирует Геродота, оставившего культурообразующие сведения о древних скифах (массагетах), ответивших персидскому царю Дарию I, пришедшему к ним с имперским желанием покорить новые земли следующим посланием: у нас нет городов, который Дарий мог бы разрушить, нет полей, которые персы могли бы разорить, но у нас есть могилы наших предков – попробуйте подойти к ним и вы узнаете нашу силу. Кроме тысячелетнего конфликта и диалога кочевой и оседло-земледельческой культур, эта цитата Геродота актуализирует главную экзистенциальную и мифоритуальную основу казахской культуры – культ предков, доминирующий в мышлении современных наследников кочевой цивилизации и в XXI веке.

Фильм завершается уникальными кадрами митинга, созданного тогда же, в 1989 году, Международного Антиядерного Движения «Невада-Семипалатинск». Трагической рифмой истории здесь стало то, что земля близ

Семипалатинска, долгие годы в XIX – нач. XX вв. бывшего культурной столицей Казахского края и родиной большинства казахских интеллектуалов (Абая, интеллигенцию Алаш, Мухтара Ауэзова и др.), стала местом испытаний самого страшного в истории оружия массового убийства, впоследствии приведших к ужасающим последствиям для жителей региона.

«Балхашская сага» документально фиксирует то, как «походы в историю» в 1960-1980-е гг. позволили казахам аккумулировать исторический опыт, обрести историческую субъектность и выступить против национального угнетения на пути к созданию нации, вернув свое историческое достоинство. На всем протяжении фильма удивительный отшельник Имант Андерсон прислушивается к окружающему миру, задавая нам фундаментальные вопросы и экофилософские метафоры нравственного совершенствования до тех пор, пока, по его словам, не случится галактическая катастрофа.

Земля Казахстана всегда была местом притяжения и сближения культур. Местом встречи людей в веках. Спустя некоторое время, Имант Андерсон исчез, появился из ниоткуда и ушел в никуда, оставив на песке многоточий XX века вопросительный знак своей биографии, воспетой в «Балхашской саге».

Таким образом, исследованные фильмы, включенные в учебный процесс с целью эффективного исторического образования, наиболее ярко демонстрируют диалог и диалектику этнической и общесоветской идентичностей, иллюстрируя этнокультурные и идеологические трансформации казахстанского общества во второй половине XX века. Фильмы показывают две стороны одного процесса: например, если в «Земле отцов» сюжет вписывает этно-социальное, религиозное и традиционное в советское, то в фильме «Наш милый доктор», напротив – советское конкретизируется национальной субъектностью, а «Балхашская сага» обнажает культурную травму, документализируя проблемы исторической субъектности и Семипалатинского полигона. Первые два фильма обрели статус культовых, войдя в золотой фонд казахстанского кинематографа, собрав в прокате миллионы просмотров, не только отражая, но и формируя образы идентичности и исторической памяти казахстанского общества советского периода. Интересным совпадением здесь является то, что оба фильма объединяет фигура прекрасного артиста – Юрия Померанцева: в фильме «Наш милый доктор» он играет главную роль – самого доктора, а в «Земля отцов» – ленинградского археолога, ненадолго ставшего наставником мальчика. В обоих фильмах его персонаж выполняет мессианскую функцию в жизнях окружающих людей, наполняя их новыми смыслами. Так было и за пределами кадра: известно, что несколько поколений алматинцев, в разные годы покинувших страну, в числе обязательных ностальгических артефактов культурной памяти увозили с собой диски с фильмом «Наш милый доктор», сохранившим на пленке Алма-Ату их юности.

Другим важным документальным фильмом, изучение которого в процессе преподавания и исследования семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского общества, на наш взгляд, необходимо, является фильм «Алаш туралы сөз» 1995 г. (автор сценария – д.и.н., академик М.К. Койгельдиев,

режиссер – Калила Умаров) [253]. Фильм совмещает яркую и честную репрезентацию драматических страниц истории Казахстана в XX веке – судьбы казахской национальной интеллигенции и анализ ее роли в обретении казахами исторической субъектности в процессе борьбы за свои национальные интересы. Авторы фильма показывают, как в условиях колониальной политики Российской империи формировалось первое поколение казахской национальной интеллигенции, сочетавшей в себе европейское образование и глубинное понимание сути казахского общества, его потребностей, проблем и перспектив развития. Также важной проблемой, поднимаемой в фильме, представляется нам деколониальный подход к изучению и репрезентации образов казахской интеллигенции, сравнивающий их с современной им индийской интеллигенцией, обретавшей голос, правовую и политическую субъектность в условиях британской колониальной политики. Фильм повествует о том, как просветительская деятельность казахской интеллигенции трансформировалась в политическую. Важность внедрения этого фильма, как наиболее ясно выражающего научный нарратив исторической памяти об этих травмах, представляется нам очевидной также в связи с неотрефлексированностью этих травм в системе отношений наследия травмы и вины, отсутствия строго научного нарратива на эту тему. Важным шагом в этом отношении является создание Указом Президента РК (24.11.2020 г. № 456) Государственная комиссия по полной реабилитации жертв политических репрессий, целью которой является восстановление исторической справедливости в отношении всех категорий жертв политических репрессий советского периода.

В этой связи представляется очевидной необходимость использования богатейшего фонда казахстанского кинематографа на уроках истории в школах и вузах Республики Казахстан в качестве исторических источников. Эвристический потенциал исследованных образцов «Золотого фонда» казахстанского кино позволит преподавателю не только погрузить учащихся в контекст эпохи максимально увлекательно и легко, но и в процессе анализа обнаружить нетривиальные сюжеты, могущие стать темами будущих дипломных, курсовых работ и даже магистерских диссертаций.

В диссертации использованы фильмы «Наш милый доктор» (1956 г.), «Земля отцов» (1966 г.), «Балхашская сага» (1989 г.), «Алаш туралы сөз» (1995 г.), каждый из которых разворачивает свою стратегию формирования идентичности и исторической памяти (первый – национальное через советское, второй – советское через национальное и третий – радикальный разрыв с советским, проговаривание исторических травм и диалог с мировой культурой и древностью, а также документальную хронику протеста казахского народа в рамках МАД «Невада-Семипалатинск»). Четвертый фильм – «Алаш туралы сөз» (1995 г.) создан в условиях независимого Казахстана, когда необходимость осмысления самой главной исторической травмы казахстанского общества в XX веке стала наиболее очевидной и неизбежной.

Современные казахстанские фильмы были использованы в ходе исследований, как и приведенный в диссертации многочисленный медийный

контент (документальные фильмы и видео-ролики, сделанные в последние годы). К примеру, исследован контент таких популярных видео-каналов как «Глазами истории», «Дорога людей», «Вечные ценности» и др., насчитывающие сотни тысяч просмотров и имеющих значительное влияние на публичный нарратив исторической памяти в современной медиасфере. Некоторые современные фильмы, такие как «Келін» (2008 г.) или «Когда ангелы спят» (2016 г.) были исследованы, но мы не считаем возможным внедрять их в учебный процесс т.к. они имеют рейтинг 16+ и содержат сцены насилия.

Также мы внедряем в научный оборот и учебный процесс собственные 3 документальных фильма, созданные нами в период 2021 – 2022 гг. «Векзамеры Бахытжана Канапьянова», «Рифмы мира – Алма-Тау – моя Alma-Mater» (посвященная Олжасу Сулейменову) и «Странник осевого времени – Мурат Ауэзов».

На наш взгляд, эти фильмы представляют собой оптимальный материал для воспитательных мероприятий или уроков, формулируя вечные вопросы, всегда актуальные в процессе преподавания истории, через которые можно пригласить учащихся к диалогу, обсуждению или осмыслению визуализации главных героев и отражении в них истории и современности.

Следует отметить такую семиотическую особенность исторической памяти, исследованную нами в рамках диссертации, как циклическую диалектику ее нарративов, диалогически сформированных виктимизацией и глорификацией, травматическим и триумфальным содержанием исторической памяти [154],[155],[156],[157]. Подобная форма исторических нарративов предполагает триумф славного прошлого, прерываемый травмой извне, преодолеваемой актуализацией триумфа великого прошлого[158],[159],[160], значение которого усиливается воспоминанием о травматическом вмешательстве в естественный ход великой истории и так далее. Травма усиливает былой триумф, а триумф обостряет трагедию травмы[161],[162],[163],[164],[165],[166],[167],[167].

Внедрение в учебный процесс научного понимания механизмов формирования и трансформации нарративов исторической памяти казахстанского общества направлено на выполнение трех базовых функций исторической науки: гносеологическую (познание), аксиологическую (ценности) и праксеологическую[169]. Практическую ценность подобного осмысления представляет возрождение в образовательном процессе такой функции исторической науки как социальное прогнозирование, которая позволит на научном уровне понимать и прогнозировать как тенденции и трансформации исторической памяти казахстанского общества, так и его социокультурное развитие в XXI веке.



## Заключение

Таким образом, исследуя типологизированные нарративы исторической памяти казахстанского общества 1991-2021 гг., можно наблюдать сложный и интересный процесс их семиотического значения в зависимости от совокупности факторов, многие из которых оказывают свое влияние на протяжении долгих десятилетий. Такие ключевые семиотические процессы как воспоминание, интерпретация и репрезентация не являются линейными и однонаправленными, находясь в постоянном взаимодействии и взаимозависимом взаимоопределении, когда потребности репрезентации (необходимость символического ресурса исторической легитимности в диалоге с международным сообществом) производят воспоминание (системные исследования, научные открытия и коммеморативные практики), интерпретируемое должным образом (историческая политика). В другом случае этот процесс может начинаться с обратного, когда историческое воспоминание стимулирует интерпретацию и репрезентацию. Или наоборот, когда смена интерпретации порождает два других процесса. Мы исследовали сочетание смыслов и форм исторической памяти казахстанского общества, унаследованных как от традиционной казахской культуры, так и сформированных в XX веке, влияние на них таких системных явлений как историческая травма, нацистроительство, постпамять, ревитализация структур традиционной культуры, актуализация таких типов мышления как фольклорное (мифопоэтическое) и, наконец, обретение казахами исторической субъектности сначала в закрытом обществе советской утопии, а затем – в статусе независимого субъекта – в глобальном мире и сообществе наций.

Как было видно на примере исследованных нами сюжетов, семиозис нарративов исторической памяти включает в себя возникновение знака – исторического события, биографии выдающейся исторической фигуры, важного хронотопа, места, топонима, текста, реконструкция его означающего – прямого денотативного фактологического содержания и интерпретация означаемого – ценностного для исторической субъектности группы смысла. А затем реконструируемое и ре-интерпретируемое историческое прошлое наполняет смыслом настоящее, формируя эвристический потенциал будущего.

Исследование механизмов семиозиса исторической памяти казахстанского социума, форм и смыслов, факторов и практик ее становления и развития необходимо в учебном процессе, поскольку именно это определяет содержание исторического образования, во многом определяющего мышление и самоидентификацию казахстанцев в современном мире.

Несмотря на кажущуюся отвлеченность гуманитарных наук и исторического образования для первичных потребностей экономики, военно-промышленного комплекса или повседневной жизни граждан, именно историческая память зачастую становится ключевым аргументом дипломатии, объединяя страны и континенты, начиная или предотвращая войны. Именно историческая память и субъектность является одним из немногих гарантов

достойного и активного существования человека или народа в мировом сообществе.

В ходе работы нами было выявлено 4 взаимозависимых и взаимопроницаемых нарратива, соответствующих 4 уровням исторической памяти. Классификация этих нарративов представляется нам до известной степени условной, поскольку все они находятся в непрерывном диалоге друг с другом, заимствуя образы, определяя и возникая один из другого: научный (академический) нарратив – научные статьи, монографии, исследования первоисточников; фольклорный нарратив (современный исторический фольклор или интернетлор); общественный (public history) – статьи журналистов, преподавателей истории и археологии, произведения творческой интеллигенции, и вторичный фольклор; официальный (государственный) нарратив – программные документы исторической политики Республики Казахстан.

В ходе исследования в рамках диссертации, мы пришли к выводу о том, что ключевой для обретения казахами исторической субъектности в XX ( а впоследствии и в XXI) веке фактор и сюжет – это утрата кочевого образа жизни, последующее музеифицированное возрождение символов кочевой экзистенции из точки ее невозврата (городского хронотопа седентаризованной кочевой культуры), рецепция исторической памятью постномадов наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, диалога новой исторической субъектности с мировой культурой (вписывание национального в планетарное) и пере-изобретения ее образов, увиденных казахской интеллигенцией в отражениях древней истории. Исследованный материал позволяет осмыслить проблему соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества и наличия здесь культурной травмы «внеисторичности», преодолеваемой со второй половины XX века, включая период 1991 – 2021 гг. К факторам, сформировавшим эту культурную травму можно отнести: 1) прерывание кочевой культуры в результате насильственной коллективизации и седентаризации 1920-1930-х гг.; 2) историографическую традицию описания кочевой культуры как регрессивной и ее восприятие казахской национальной интеллигенцией 1960-70-х гг. через доминировавший исторический нарратив. Способом преодоления этой травмы стала рецепция культурного наследия средневековой городской культуры Центральной Азии, активное археологическое исследование которой начинается в эти годы в Казахской ССР и вписывание пере-изобретаемой исторической субъектности казахской научной и творческой интеллигенцией во всемирную историю цивилизации, ставшее в период 1991 – 2021 гг. системным виктимизирующе-глорифицирующем нарративом. Большое влияние на это оказало пере-кодирование исторической субъектности казахов в процессе советского нацистроительства и антирелигиозной кампании 1958-1964 гг., когда с целью сохранения культурного наследия средневековых памятников Центральной Азии в рамках концепции автохтонизма и «борьбы за прогрессивные народные традиции» местными элитами активизировалось археологическое исследование, рецепция и освоение этого наследия, выведенное

из-под классификации «религиозное» под определение «народное». В этот период образ средневековой городской культуры начинает формироваться в качестве хронотопа золотого века в исторической памяти казахстанского общества. Еще одним фактором этноренессанса в исторической памяти казахстанского общества второй половины XX века, доведенной до логической завершенности и абсолюта в период 1991 – 2021 гг. стало сочетание идеологических послаблений оттепели и в то же время идеократическая невозможность критического отношения к будущему (светлого коммунистического завтра), перенаправлявшая интеллектуальный поиск, научный и творческий скепсис в прошлое.

Отвечая на могущие возникнуть (и возникавшие в ходе обсуждения) вопросы такого характера как: если исследуемый период ограничен эпохой независимости (1991 – 2021 гг.), какое отношение к теме диссертации имеют сюжеты советского периода, следует отметить, что, согласно базовому принципу историзма, главному для каждого исторического исследования, любое историческое событие имеет свои причины. Причины тех или иных характеристик периода 1991 – 2021 гг., помимо специфики именно этого хронологического отрезка, лежат в более ранних эпохах, а главная эвристическая способность исторической науки – исследовать исторические причины тех или иных событий. В диссертации была исследована генеалогия и причины формирования таких семиотических акцентов нарративов исторической субъектности казахстанского социума как глорификация и виктимизация, ставших доминирующими в академическом, публичном, официальном и фольклорном нарративах. К тому же, для исследования всех этих процессов важно понимать, что люди, на протяжении 30 лет (1991 – 2021 гг.) формировавшие историческую политику и нарративы, и широкие массы, воспринимавшие их – родом из советского прошлого. Обретение исторической субъектности акторов и реципиентов данного периода так или иначе происходило либо благодаря историческим нарративам, возникшим в советский период, либо вопреки им, в их опровержении, в создании альтернативного исторического знания и памяти. Чтобы доказать это, достаточно обратиться к датам рождения и биографиям национальных элит, прошедших социализацию, а затем получивших богатый опыт политической и культурной работы в таких советских организациях как Комсомол и Коммунистическая партия, не говоря уже о культуртрегерах второго и третьего звена, исполняющих и интерпретирующих политику памяти (важным в этом отношении также является тот факт, что другая часть национальной интеллигенции формировала и обретала историческую субъектность в открытой или латентно-синкретичной по отношению к идеологическим максимам до 1991 года борьбе). Это, на наш взгляд, объясняет обращение к корням и генеалогии многих современных сюжетов и нарративов.

Выстроенная советской национальной политикой иерархия субъектностей задавала условия, приведшие к ее краху в 1991 году: 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» породила 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 глорификации и виктимизации исторической памяти казахстанского общества уже в эпоху после 1991 года. Роль национальной интеллигенции возрастает и играет одну из доминирующих ролей, особенно, в периоды исторических разломов и трансформаций.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что ревитализация и т.н. мемориальный бум 1991 – 2021 гг., понимаемый как семиотически повышенное производство смыслов, образов и нарративов исторической памяти казахстанского социума является не революционным, но эволюционным процессом, причины которого лежат как в травматических событиях первой половины XX века, так и в стратегиях их преодоления во второй половине XX века. Семиозис нарративов исторической памяти сформировал целый комплекс взаимосвязанных факторов: прерывание автохтонной субъектности и памяти, основанных на почти уничтоженной кочевой традиции – преодоление травмы «внеисторичности» - культуртрегерская и научная деятельность национальных элит в рамках концепции автохтонизма и исторического ретроспективизма – производство символического ресурса, легитимирующего новую политическую и историческую субъектность независимого Казахстана.

С момента обретения независимости виктимизация колониального и советского прошлого и глорификация древней и средневековой истории, вызванные преодолеваемой травмой внеисторичности во второй половине XX века трансформировались, став доминирующими, распространившись на все существующими нарративы: академический (научный), публичный (медийный и производимый творческой интеллигенцией и т.д.), официальный (государственный) и фольклорный. И если до 1991 года культурная и гуманитарная травмы были распространены преимущественно в среде творческой и научной интеллигенции, выполняя функцию своего рода экзистенциального протеста и деколониального выбора, после 1991 года они были включены в официальный, поддерживаемый всеми средствами государства нарратив, включены в школьные учебники, энциклопедии, фильмы, коммеморативные практики, став системным свойством исторической памяти, субъектности и национальной идентичности.

В исследуемый период этнодемографическая среда казахстанского общества значительно изменилась: из титульного национального меньшинства казахи естественным образом стали титульным большинством. Соответственно расширилась социальная база реципиентов описанной выше культурной травмы, которая, отсутствовала в публичном поле до конца 1980-х. Как обнаруженная и

исследованная нами травма преломилась в призме изменившейся социальной среды, расширившей действие и актуальность виктимизирующего нарратива и привнесшей свои представления, стереотипы и ожидания? Несомненно то, что, как академические, так и public нарративы исторической памяти являются концентратом социальных ожиданий того или иного общества, актуализируясь как исторической политикой проводимой государством, так и обозначенными социальными ожиданиями. Описанные выше факторы этого следует конкретизировать: тип воспринимающего массового сознания этих нарративов – пост-традиционное, мифопоэтическое (носителями которого, с одной стороны, были представители герметизированной в замкнутых локусах традиционной казахской культуры, а с другой – советское тоталитарно-утопическое, существующие в рамках канона советской мифопоэтики и специфических каналов информации: недоверия к официальным источникам информации и знания и наличие сетевых способов узнавания). Дополнительным фактором уже после появления Интернета, стала его структура и общемировая ситуация информационной матрицы: интернетлорная структура, ризома, растворяющая наличие и верифицируемость источника информации, торжество коллективной анонимности.

Также в ходе исследований нарративов мы сформулировали критерий определения историчности в исторической памяти казахстанского общества в сравнении с советским периодом: если в советский период в силу разных факторов, о которых говорилось выше, применялся подход, который условно можно назвать «конструктивистская территориальность» (культурными героями и местами памяти казахстанского общества становились персоналии или объекты так или иначе соотносимые с территорией КазССР, независимо от их этнического происхождения, с учетом идеологического канона классовой борьбы), то в период 1991 – 2021 гг. базовым критерием становится примордиальная этничность, когда пантеон исторической памяти состоит преимущественно из представителей титульной национальности (при этом нередко игнорируется то, что при жизни культурные герои, объединенные в один пантеон, могли стоять на противоположных политических и идеологических позициях).

В ходе исследования мы наблюдали, что историческая память редко формируется на основе строго верифицируемого научного знания и рациональных мотивировок (редкое исключение частично составляет научный нарратив исторической памяти – академическое знание, также не лишённое иррациональной составляющей, как мы могли видеть на некоторых приведенных в диссертации примеров), поэтому исследователям исторической памяти во избежание позитивистской ловушки коллекционирования сюжетов необходимо обладать системным пониманием ментальных механизмов социокультурного кодирования сообществом исторической картины мира, для того, чтобы максимально научно определить генеалогию тех или иных исторических нарративов, сюжетов и идей.

Таким образом, исходя из задач, основные результаты диссертационного исследования могут быть представлены следующим образом:

1. В ходе работы нами было выявлено 4 взаимозависимых и взаимопроницаемых нарратива, соответствующих 4 уровням исторической памяти. В соответствии с предложенным делением была осуществлена работами с соответствующими типами источников.

2. Были исследованы базовые факторы семиозиса нарративов исторической памяти казахстанского общества 1991 – 2021 гг. и их генеалогия. Сделан вывод о том, что культурная травма прерывания кочевой традиции, восприятие тезисов о ее «внеисторичности» и преодоление этой травмы в значительной мере сформировали означаемое исторических нарративов в период 1991-2021 гг.

3. Была исследована интеллектуальная и историко-культурная генеалогии некоторых архетипических символов и мест исторической памяти казахстанского общества, а также влияния на это социокультурных и идеологических процессов XX века, в частности, проблема соотношения кочевого и оседлого в исторической памяти казахстанского общества и культурная травма «внеисторичности», преодолеваемая со второй половины XX века. Было изучено представление данной проблематики во всех существующих нарративах: академическом (научном), публичном (медийном, производимым творческой интеллигенцией и т.д.), официальном (государственном) и фольклорном. Были предложены для введения в современные исследования такие концепты как механизмы виктимизации и забвения, глорификации, а также характеристики различия и сближения между научной и public (общественной) картинками исторического прошлого.

4. Были исследованы происхождение и функции виктимизации (травматизации) и глорификации (создания образов величия) в процессе семиозиса исторической памяти казахстанского общества на конкретных исторических примерах. Изучена роль национальной интеллигенции в обретении смысловых характеристик и отношения к образам исторической памяти в периоды исторических разломов и трансформаций, в частности во второй половине XX века и в условиях становления и развития современного Казахстана.

5. Сделан вывод, что как академические, так и public нарративы исторической памяти формируются, исходя из сочетания нескольких факторов: социальными ожиданиями сложившегося казахстанского общества и проводимой официальной исторической политикой в государстве, а также каналами трансляции (учебники, газеты и телевидение, интернет, социальные сети и др.) исторической информации и базовых сюжетов среди населения. В ходе исследований нарративов был обозначен критерий определения историчности в нарративах исторической памяти и субъектности казахстанского социума, а также исследованы факторы формирования этого критерия и его сравнение с критериями в более ранний период.

6. Была обоснована необходимость исследования в качестве самостоятельного исторического источника по изучению исторической и культурной памяти общества контента исторического фольклора широких масс, как составляющих фольклорный нарратив исторической памяти.

7. В результате педагогических экспериментов, проведенных в ряде учебных заведений (высших и среднеобразовательных) был выявлен уровень сформированности исторического знания и понимания учащимися, студентами и преподавателями проблем исторической памяти казахстанского общества. Подобран оптимальный объем понятийного и фактологического аппаратов в сочетании с аудио-визуальными способами подачи материала, предопределяющих уровень усвоения заданной учебной проблемы. Были внедрены разработки в следующих учебных заведениях: КГУ общеобразовательная школа № 37, Международная Летняя Школа для педагогов стран Евразии «Качество образования и сближение культур» (МЛШ) и Университет Центральной Азии (Проект Ага Хана «Человековедение» стран Казахстана, Кыргызстана и Таджикистана). На основании результатов исследования разрабатывается учебный курс «Обретение исторической субъектности в эпоху осознанной взаимозависимости», внедряемый в МЛШ и УЦА. Также часть разработок были внедрены в учебное пособие по визуальной антропологии образов казахстанской культуры. Акты внедрения получены.

Нам представляется, что внедрение в образовательный процесс разработанного нами учебного курса будет также способствовать пониманию учащимися того факта, что каждый человек может стать субъектом истории и исторической памяти, ее активным творцом, преодолевая культурные травмы и создавая конструктивный диалог между разными культурами. Это соответствует новой мировой парадигме общественных и гуманитарных наук, возвращающих «человека действующего» и будет способствовать повышению глобальной конкурентноспособности казахстанского образования.

На наш взгляд, как в исследовании, так и в преподавании истории необходима постоянная научная рефлексия: что такое «историческое знание» и каковы его границы и функции в современном информационном обществе? Возможно ли говорить о перспективе утраты академическим сообществом контроля над производимым знанием в области гуманитарных наук? Какие факторы формируют историческую память в современном мире? Насколько историческое образование соотносится с устойчивым развитием человеческой цивилизации? Повлиял ли технический прогресс и всеобщий доступ к информации в цифровую эпоху на качество исторического знания или цифровизация становится лишь одним из каналов трансляции информации, не всегда соотносимой с научным знанием?

Подобная рефлексия в преподавании истории Казахстана позволит объяснить повышенный интерес к древней и средневековой истории в современных обществах Центральной Азии, выражающийся, например, в поисках древних генеалогий с помощью генетики, лингвистики, переименованиях городов, топонимов, улиц и т.д., а с другой стороны, забвении

или ре-интерпретации некоторых хронологических пластов новейшей истории. Именно это и является семиозисом нарративов исторической памяти казахстанского общества, процессом производства и интерпретации знаков, образов, архетипов и мест памяти. Внедрение изучения отдельных аспектов этого процесса на научном уровне в учебный процесс позволит актуализировать ценностный потенциал гуманитарных наук, исследующих национальную историю и использовать историческую науку для формирования у подрастающих поколений критического мышления, межкультурных компетенций и адекватного национального самосознания в современном глобальном мире.

Основные результаты исследования были апробированы в международных рейтинговых журналах, отечественных изданиях КОКСОН и др. Итого 23 публикаций: Scopus/Web of Science – 3, КОКСОН – 8, РИНЦ – 3, другие международные и республиканские издания – 10. Апробация на международных и зарубежных конференциях – 7.



### Список использованных источников:

- 1 Государственная программа развития образования и науки Республики Казахстан на 2020 - 2025 годы // <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P1900000988#z11> (дата обращения – 20.04.22)
- 2 Action plan for the International Decade for the Rapprochement of Cultures (2013-2022) / UNESCO. Executive Board, 194th, 2014, 21 p. // <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000226664> (дата обращения – 20.04.22)
- 3 Доклад Генерального директора о выполнении решений Всемирной встречи на высшем уровне по вопросам информационного общества (ВВИО) (15.10.2021 г.) // [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379370\\_rus](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379370_rus) (дата обращения - 20.04.22)
- 4 Об утверждении Плана мероприятий по реализации Концепции культурной политики Республики Казахстан на 2020 – 2030 годы. Постановление Правительства Республики Казахстан от 2 февраля 2021 года № 32 // <https://adilet.zan.kz/rus/docs/P2100000032> (дата обращения – 20.04.22)
- 5 Токаев К. Межэтническое согласие – важнейший фактор внутривластной стабильности. 03.06.2020 // <https://24.kz/ru/news/social/item/400140-k-tokaev-mezhetnicheskoe-soglasie-vazhnejshij-faktor-vnutripoliticheskoy-stabilnosti> (дата обращения - 20.04.20)
- 6 Хальбвакс М. (2005). Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. №2-3 (40-41) // <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>
- 7 Нора П. Проблематика мест памяти. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – с. 17-50
- 8 Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014 г. – с.42-51
- 9 Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 70-92
- 10 Ренан Э. (1902). Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений: в 12 тт. / перев. с фр. под ред. В.Н. Михайловского Т.6. Киев: Б.К. Фукс с. 87 – 103
- 11 Мартин Т. Империя позитивного действия: Советский Союз как высшая форма империализма? // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 55-87
- 12 Alexander J. С., Куракин Д. Ю. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. №3. 2012. – с.4-6 URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kulturnaya-travma-i-kollektivnaya-identichnost> (дата обращения: 28.01.2022).
- 13 Под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова Теория культуры: Учебное пособие. — СПб.: Питер, 2008. — 592 с.
- 14 Аманжолова Д. А., Красовицкая Т. Ю. Культурная сложность Советской России: идеология и практики управления 1917–1941 гг. – Российский фонд фундаментальных исследований. - Москва: Новый хронограф, 2020. - 384 с.

15 Глостанова М.В. Деколониальность бытия, знания и ощущения // Центр современной культуры "Целинный", 2020. – 192 с.

16 Адамс Л. Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66). С. 25-36.

17 Политическая элита Казахстана: история, современность, перспективы. Материалы «круглого стола», Алматы, 5 февраля 2000 г. Фонд имени Фридриха Эберта, Инновационный Информационный фонд. Алматы, 2000. 160 с.

18 Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. — 296 с.

19 Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. — 414 с.

20 Галиев А.А. Отражение советской истории в политике памяти современного Казахстана // Мир Большого Алтая. – 2016. – №. 2 (3.1). – С. 430-440.

21 Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 1998. – 704 с.

22 Койгельдиев М. К. Сталинизм и репрессии в Казахстане 1920-1940-х гг. // Алматы: Искандер. – 2009. – 448 с.

23 Шаблей П.С. Символические формы репрезентации истории Казахстана и современность // История и современность. 2009. Вып. № 2 (10). С. 170-193

24 Ремнев А. Колониальность, постколониальность и "историческая политика" в современном Казахстане // Ab Imperio. – 2011. – Т. 2011. – №. 1. – С. 169-205.

25 Бисенова А., Медеуова К. Давление метрополий и тихий национализм академических практик // Ab Imperio. – 2016. – Т. 2016. – №. 4. – с. 207-255.

26 Ковальская С.И. От историологии к историографии: эволюция исторического знания казахов // Фигуры истории, или «общие места» историографии: вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. – СПб: Издательство «Северная звезда», 2005. – С. 193 – 198

27 Лаумулин М.Т. Рецензия на книгу: «Le Kazakhstan» by Catherine Poujol. - Paris: Presse Universitaire, 2000" // Казахстан-Спектр. - 2000. - № 3-4. - С. 35-39.

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

29 Тулеуова Б. Т., Зуева Л. И. Формирование исторического знания молодого поколения Казахстана в контексте зарубежного опыта // Отечественная и зарубежная педагогика. 2019. Т. 1, № 6 (63). С. 158-169. DOI:10.24411/2224-0772-2019-10051

30 Кусаинов АК. К проблеме разработки современных учебников. Журнал Белорусского государственного университета. Журналистика. Педагогика. 2021 №1, с.102–107.

31 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 академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук. – Сентябрь–октябрь 2014 г., № 5 (297). – с. 226-232 / <https://edu.e-history.kz/ru/publications/view/625> (дата обращения 20.04.22)

32 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. Шаульдер, 18-19 октября 2011 г. Алматы, 2014. 306с. – с.25-30

33 Гончаров А. Отрарская библиотека – миф в законе / Информационное агентство «Фергана» // <https://www.fergananews.com/articles/9020> (дата обращения - 20.04.22)

34 Досжанов Д., Малов В. Курганы Отрара // Журнал «Вокруг Света». — 1971. — № 3 / <http://www.vokrugsveta.ru/> (дата обращения – 20.04.22)

35 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. – с. 76 – [Islamica & Orientalistica]

36 Крупко И. Фольклорные сюжеты казахстанской историографии: между поэтикой и политикой памяти // Working paper n° 34: «Sujets folkloriques de l’historiographie kazakhe: entre poétique et politique de la mémoire» PAR IFEAC · 04/08/2020 // <https://ifeac.hypotheses.org/6885> (дата обращения - 20.04.22)

37 Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевничества. Алматы «Социнвест» — Москва «Горизонт», 1995. — 320 с.

38 Струве В. В. Родина зороастризма // Советское востоковедение. – 1948. – Т. 5. – 338 с.

39 Крадин Н.Н., Бондаренко Д.М. (ред.) Кочевая альтернатива социальной эволюции. – М.: Институт Африки РАН, 2002. — 201 с.

40 Маргулан А.Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма-Ата, 1950 г.

41 Доклад секретаря ЦК ВЛКСМ тов. А.Н. Шелепина // Комсомольская правда. 1958. 16 апреля. № 90.

42 Бемен Э.К. Речь на XIII съезде ВЛКСМ // Комсомольская правда. 1958. 18 апреля. № 92

43 Шеварднадзе Э.А. Речь на XIII съезде ВЛКСМ // Комсомольская правда. 1958. 18 апреля. № 92

44 Акишев К., Агеева Е. Древние памятники Казахстана // Алма-Ата, Казахское государственное издательство, 1958 г. – 60 с.

45 Маркс К. «Хронологические выписки». Архив Карла Маркса и Ф.Энгельса, Т.V, с.221, 1938 г. – цит. по Акишев К., Агеева Е. Древние

памятники Казахстана // Алма-Ата, Казахское государственное издательство, 1958 г. – 60 с.

46 Старр Ф. Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. – Альпина Паблишер, 2016. – 574 с.

47 Нурпеисов М.М. Судьба средневековых городов Жетысу на трассе Великого Шелкового пути. Вестник КазНПУ. Серия «Исторические и социально-политические науки», 2020. – с.180-189

48 Нурмаханбетов Б. в телевизионной передаче «Времен связующая нить» / <https://www.youtube.com/watch?v=MEd9ffXXmFw&t=16s> (дата обращения – 20.04.22)

49 Сагадиев А. Бездарные всегда к коварству склонны.. Казахстанский минкульт ликвидирует уникальный Институт номадизма / Новостной ресурс CentrAsia, 26 июля 2011 г. (дата обращения – 20.04.22)

50 Машанов А. Ал-Фараби еңбектері туралы // Вестник АН КазССР №5 (194). Алма-Ата – 1961 г. – 100 с.

51 Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв.: с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – Изд-во Академии Наук СССР, 1960. – 389 с.

52 Сулейменов О. Избранное: Стихотворения и поэмы / Сост. и автор предисловия С.Абдулло. – Алматы: Раритет, 2004. – 319 с.

53 Акишев К., Байпаков К. М., Ерзакович Л. Б. Древний Отрар: (Топография, стратиграфия, Перспективы). – Наука., 1972. – 214 с.

54 Kozha M. V., Nurzhanov A. A., Krupko I. The Contribution of Researchers of the Russian Empire to the Study of Antiquities in Kazakhstan: the Case of NI Veselovsky // Былые годы. Российский исторический журнал. – 2021. – №. 16. / <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=46388384> (дата обращения – 20.04.22)

55 Пославский И.Т. Развалины города Отрара // Протоколы ТКЛА. – Ташкент, 1898. Год III. – с.236-238 – цит. по Кузнецова О.В. Южно-Казахстанская комплексная археологическая экспедиция: научные биографии участников и библиография исследований: Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 40-летию работ ЮККАЭ. Алматы, 2014. – 252 с.

56 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].

57 Культура Казахстана в период с X века до начала XIII века - <https://e-history.kz/media/scorm/82/text/text.htm> (дата обращения - 20.04.22)

58 Байпаков К.М. «Существовала ли Отрарская библиотека?» / Kazakh TV, 21.12.2016// [https://kazakh-tv.kz/ru/view/blog/page\\_179086\\_sushchestvovala-li-otrarskaya-biblioteka](https://kazakh-tv.kz/ru/view/blog/page_179086_sushchestvovala-li-otrarskaya-biblioteka) - (дата обращения - 22.04.2022)

59 Акылбек С. Город великий и научный. Интервью газете «Казахстанская правда» // <https://old.kazpravda.kz/articles/view/gorod-velikii-i-nauchnii> (дата обращения - 08.04.2022)

60 Акишев А. Интервью программе поTRENDeли с экспертом №2: Отрарская библиотека – реальность или выдумка? / Studio Mergen // <https://youtu.be/bsJrDvESeS0> (дата обращения – 20.04.22)

61 Фазаллах ибн Рузбихан Исфохани «Михман-наме-йи-Бухара» (Записки бухарского гостя). Пер. Р.П. Джалиловой. Издательство Наука. Москва, 1976. – 538 с.

62 Ибрагимов С., Пищулина К., Юдин В. (сост.) Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков. Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата: Наука, 1969, - 655 с.

63 Алимжанов А. Степное эхо. Москва, Изд. Советский писатель, 1980. – 511 с.

64 Домбровский Ю. Факультет ненужных вещей. — М.: Художественная литература, 1989. — 512 с.

65 Бакина Н.С. и др. История Казахстана: учебник для 6 класс общеобразоват. шк. / Н.С. Бакина, Н.Т. Жанакоева, К.К. Сулейменова. – Алматы: Атамұра, 2018. – 240 с.

66 О Концепции стратегического национального проекта "Культурное наследие" на 2009-2011 годы // <https://tengrinews.kz/zakon/pravitelstvo-respubliki-kazahstan-premer-ministr-rk/kultupa/id-P080001016/> / (дата обращения – 20.04.22)

67 Сулейменов О. Глиняная книга. Стихи. Алма-Ата, «Жазушы», 1969. – 252 с.

68 Ауэзов М.М. Уйти, чтобы вернуться. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2011. – 296 с.

69 Борхес Х.Л. Письмена Бога / Составление, вступ. статья и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – 510 с.

70 Канетти Э. Ослепление. М., 1988. с.106-107 – цит. по Борхес Х.Л. Письмена Бога / Составление, вступ. статья и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – 510 с.

71 Валиханов Ч.Ч. «О мусульманстве в степи» Том 4. / Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. — Алма-Ата, 1985 / <https://rus-turk.livejournal.com/52776.html> (дата обращения - 12.04.22)

72 Spivak G. C., Riach G. Can the subaltern speak? – Afterall Books, 2020. – с. 254.

73 Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 200 с.

74 Azoulay A. Potential history: unlearning imperialism. – Verso Books, 2019. – 656 p.

75 Chatterjee P., Caṭṭopādhyāya P. The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories. – Princeton University Press, 1993. – Т. 4.

76 Сулейменов О., Крупко И. К эпохе осознанной взаимозависимости // Простор №5, 2022 г. – 192 с. // <http://zhurnal-prostor.kz/index.php?id=3897> (дата обращения – 01.06.22)

77 Anouar Abdel-Malek, "L'orientalisme en crise", Diogenes 44 (1963): 109-41 // de Botton Fernández L. In memoriam. Anouar Abdel Malek (1924-2012) // Papers: revista de sociologia. – 2012. – Т. 97. – №. 4. – С. 935-937.

78 Аль-Фараби Философские трактаты // Переводчики: Б. Я. Ошерович, А. С. Иванов, Ильяс Омар Мохаммед, А. В. Сагадеев. Алма-Ата: Наука, 1972. - [L], 430 с.

79 Абашин С.Н. Был ли СССР колониальной империей? 13.06.2017 // <https://eusp.org/events/moskva-byli-sssr-kolonialnoj-imperiej...> (дата обращения – 20.04.22)

80 Глостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // №160 Новое Литературное обозрение (1/2020) / [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/161\\_nlo\\_1\\_2020/article/21972/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/161_nlo_1_2020/article/21972/)

81 Богданов К. А. (ред.). Джамбул Джабаев: Приключения казахского акына в советской стране: Статьи и материалы. – Новое литературное обозрение, 2013. – 308 с.

82 Койгелдиев М. и др. Айтылған тарих Алматы: «Арыс» баспасы, 2015. – 584 бет + 8 жапсырма.

83 Nurdubayeva A., Kobzhanova S., Valeeva-Suleymanova G. Архитектурная практика формирования городских пространств сквозь призму традиционных представлений тюрков (Нурсултан, Казахстан) // Научный журнал «Керуен». – 2022. – Т. 74. – №. 1. – С. 265-283

84 Кюи вместо звонка предложили внедрить во всех школах Казахстана. Репортаж агентства SputnikKZ 27.07.20 // <https://ru.sputnik.kz/20210727/kyuizvonok-shkoly-17699425.html> (дата обращения - 20.04.22)

85 Қазақ шежірелерінің тізімі. Онлайн-ресурс Википедии // [https://kk.wikipedia.org/wiki/%D2%9A%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D2%9B%D1%88%D0%B5%D0%B6%D1%96%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D1%80%D1%96%D0%BD%D1%96%D2%A3\\_%D1%82%D1%96%D0%B7%D1%96%D0%BC%D1%96](https://kk.wikipedia.org/wiki/%D2%9A%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D2%9B%D1%88%D0%B5%D0%B6%D1%96%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D1%80%D1%96%D0%BD%D1%96%D2%A3_%D1%82%D1%96%D0%B7%D1%96%D0%BC%D1%96) (дата обращения – 20.04.20)

86 Otuken.kz – Сайт о казахской культуре, музыке и мифологии // <http://otuken.kz/shezhire/> (дата обращения – 20.04.20)

87 Наурызбаева З. Родословные «шежіре» как форма коллективной памяти // Otuken, 2019 // <http://otuken.kz/shezhire/> (дата обращения – 25.10.20)

88 Слудский В. Целлофан как деколонизация. Власть. 10.12.2020 // <https://vlast.kz/life/42922-cellofan-kak-dekolonizacia.html>

89 Канапьянов Б. Достояние души: Стихотворения. – Алматы: ИД «Жибек жолы», 2018. – 268 с.

- 90 Крупко И.В. Векзамеры Бахытжана Канапьянова // Литературный журнал Простор №9 - Алматы, 2021 / <http://zhurnal-prostor.kz/index.php?id=3693>
- 91 Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение: Последнее советское поколение. – Новое литературное обозрение, 2016. – 664 с.
- 92 Сулейменов О. Собрание сочинений в 7 томах: Т.1. Стихотворения / Сост. и вступ. ст. Сафара Абдулло. – Алматы: «Атамұра», 2004. – 480 с.
- 93 Айсулу Тойшибекова В Алматы открыт памятник жертвам голода 1931-1933 годов (31.05.2017) // <https://vlast.kz/novosti/23234-v-almaty-otkryt-pamatnik-zertvam-goloda-1931-1933-godov>
- 94 Асылхан Мамашул Оппозиция провела совещание после соглашения о союзе 02.06.2014 // <https://rus.azattyq.org/a/osdp-evraziiskii-soyuz/25407500.html>
- 95 Казахстанское международное бюро по правам человека и соблюдению законности. День памяти жертв политических репрессий: две столицы – две разных памяти // [https://bureau.kz/novosti/sobstvennaya\\_informaciya/article\\_4533/](https://bureau.kz/novosti/sobstvennaya_informaciya/article_4533/) (дата обращения: 31.05.2020)
- 96 Алимгазинов К. Ш. Интернет и историческое знание: от информатизации к новым горизонтам исследований //Современные проблемы сервиса и туризма. – 2014. – Т. 8. – №. 3. – С. 36-42.
- 97«Глазами истории. YouTube-канал // [https://www.youtube.com/channel/UCaKx1JkZ2gagH\\_mr6M3h1Gg/videos](https://www.youtube.com/channel/UCaKx1JkZ2gagH_mr6M3h1Gg/videos) (дата обращения 17.11.2021)
- 98 Гоголь Н.В. Собрание сочинений в девяти томах. Т. 5. М.: "Русская книга", 1994. – 605 с.
- 99 Адоньева С. Прагматика фольклора. – Рипол Классик, 2018. – 335с.
- 100 Сулейменова М. Ж., Макалаков Т. Ж., Карибаев А. Е. Роль Ассамблеи Народа Казахстана В Формировании Единства И Толерантности В Республике Казахстан //Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2017. – №. 5-1. – С. 150-153.
- 101 Shaimerdenova M.D. History of the country within the framework of activities of the Assembly of people of Kazakhstan in modern study materials and youth education // Journal of history. №1 (92). 2019
- 102 Ауэзов М. Дневники: уйти, чтобы вернуться. Алматы: Жибек жолы, 2011. – 292 с.
- 103 Шаяхметов А.Р. Реконструкция смысла: Эссе о Жумабае Шаяхметове / Айдар Шаяхметов. — Нур-Султан: Фолиант, 2021. — 216 с.;
- 104 Под общей редакцией Д.Ю. Абдукадыровой, Б.А. Джапарова. Жумабай Шаяхметов. Документы и материалы. – Алматы: LEM, 2022. – 460 с.
- 105 Из доклада на IV съезде КП (б) г. Алма-Ата 1 марта 1949 г. // Под общей редакцией Д.Ю. Абдукадыровой, Б.А. Джапарова. Жумабай Шаяхметов. Документы и материалы. – Алматы: LEM, 2022. – 460 с.
- 106 № 75 Докладная записка Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) секретарю ЦК ВКП (б) М.А. Суслову о спорных вопросах в освещении истории народов Средней Азии г. Москва [Не позднее октября 1949 г.]

- 107 Абылхожин А., Акулов М., Цай А.: Живая память. Сталинизм в Казахстане. Прошлое. Память. Преодоление. Алматы: Open Mind, 2019. – 332 с.
- 108 Броницкая А.Ю., Малинин Н.С., Пальмин Ю.И. Алма-Ата: архитектура советского модернизма. 1955-1991. Справочник-путеводитель. – М.: Музей современного искусства «Гараж», 2018. – 352 с.
- 109 Букетова Н.А. Верненские истории: пять историй // Изд-во «Elnur». 2011. – 278 с.
- 110 Малиновская, Е.Г. «Репрессированная архитектура» – сталинские новостройки, творчество и судьбы архитекторов» / Е.Г. Малиновская / Серия «Наследие советской эпохи. Избранные труды». – Алматы: ARK Gallery, 2016. – 425 с.
- 111 Михайлов Андрей Алма-Ата уйдет вслед за Верным // Информационное агентство «Ratel.kz» // [https://ratel.kz/outlook/alma\\_ata\\_ujdet\\_vsled\\_za\\_vernym](https://ratel.kz/outlook/alma_ata_ujdet_vsled_za_vernym) (дата обращения - 15.10.2021)
- 112 В Алматы изъяли тираж газеты с рассуждениями Олжаса Сулейменова о переименовании города // Информационное агентство «Фергана» <https://fergana.agency/news/123096/> (дата обращения – 15.10.21)
- 113 Международный альманах культурологических и социальных исследований Бильгамеш. Выпуск №4. Поэтика знания и толерантности. – Алматы, 2021. – 198 с.
- 114 Толмачев Г.В. Повесть об Олжасе. Издательский дом «Библиотека Олжаса», 2011. – 189 с.
- 115 Крупко И.В., Бұрханов Б.Б. (2022). Отарлаудан кейінгі кезеңдегі қазақстан қоғамының тарихи жадын зерттеудің тарихнамалық нарративтері. Электронный научный журнал «edu.e-history.Kz», (2), 158–167. <https://doi.org/10.51943/2710> (дата обращения - 20.10.22)
- 116 Токаев К.-Ж. Независимость превыше всего. 25.02.21 // <https://www.gov.kz/memleket/entities/vko-ayagos/press/article/details/41121?lang=ru> (дата обращения – 15.10.21)
- 117 Назарбаев Н. А. Семь граней Великой степи //Казахстанская правда. – 2018. – Т. 21. – С. 1-2.
- 118 Кодар А. Эхо модернизма в Казахстане. Тамыр №3, 2002. – с.51-53
- 119 Нурмуханбетов А. Неономады – гвардия Информационной эры // Concorde. 2015. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/neonomady-gvardiya-informatsionnoy-ery> (дата обращения: 27.06.2022).
- 120 Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов // СПб.: Наука, 1993. 233с.
- 121 Лотман Ю.М. Семиосфера Культура и взрыв: Внутри мыслящих миров: Статьи, Исследования, Заметки // СПб.: «Искусство-СПБ, 1990. 152 с.
- 122 Головнев А. Путь к святилищу. Фильм 1997 г. // <https://www.youtube.com/watch?v=uqeQV3Vmjbs>
- 123 Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова; Послесл. Ф. Х. Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.



- 124 Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин.: «Александра», 1992. 544 с.
- 125 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.
- 126 Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов (Ответственные редакторы А.Е. Петров, В.А. Шнирельман) / ИАЭ РАН. М.2011;
- 127 Гюнтер Х., Добренко Е. (ред.) Соцреалистический канон СПб.: Академический проект, 2000. — 1040 с.
- 128 Сергеев Д.В. Процессы архаизации в тоталитарной советской культуре // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 2(26).
- 129 Гюнтер Х. Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон. СПб.: Академический проект, 2000. С.743-784.
- 130 Богданов К.А. Vox populi: Фольклорные жанры советской культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 368 с.
- 131 Байбурин А.К. От редколлегии // Антропологический форум. – 2013. – №. 18
- 132 Крупко И.В. «Ностальгии-утопии в эпоху модерна» Абай атындағы ҚазҰПУ-нің ХАБАРШЫСЫ, «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясы, №3(58), 2018 ж. с.365-372.
- 133 Аргынбаева М. Х. Новая мифологическая школа Казахстана // Вестник КазНУ. Серия филологическая. – 2015. – Т. 132. – №. 2.
- 134 Материалы Круглого стола. Феномен Серикбола Кондыбая и культурная самодостаточность Казахстана, 15 марта 2005 г., - Рух-Мирас, № 2, 2005, с.6-12, с. 10.
- 135 Жетписбаева Б. Казахская художественная традиция: образ волка. – Рух-Мирас, №2, 2005, с.58-67, с.58.
- 136 Кондыбай С. Мифке оралу. - Рух-Мирас, №2, 2005, с.13-19.
- 137 Жанабаев К. Наследие С. Кондыбая и судьба национальной мифологии. – Рух-Мирас, №2, 2005, с. 42-45
- 138 Ауэзов М.М. Времен связующая нить. Издательство «Жибек Жолы», Алматы, 2016 г. – 756 с.
- 139 Закирьянов К. Иисус был казахом! // Эхо Казахстана / <https://ehonews.kz/uchenyj-kajrat-zakiryanov-iisus-hristos-by1-kazahom/> (дата обращения – 25.12.20)
- 140 Исмагулов О. “Когда казахов называют номадами, то это в корне неверно” Интервью газете «Караван» 24.12.20 // <https://www.caravan.kz/gazeta/kogda-kazakhov-nazyvayut-nomadami-to-ehto-v-korne-neverno-doktor-istoricheskikh-nauk-701309/> (дата обращения – 25.12.20)
- 141 Сулейменов О. Собрание сочинений в 7 томах: Т.І. Стихотворения / Сост. и вступ. ст. Сафара Абдулло. – Алматы: «Атамұра», 2004. – 480 с.

142 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](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)

143 Фрагмент фильма «Каламгер», снятый на камеру во время кинопоказа/<https://www.instagram.com/p/B2EgyhugvjL/?igshid=6smx5eki1og0>  
(дата обращения – 26.11.2019)

144 Ясперс К. Власть массы // Призрак толпы. — М.: Алгоритм, 2007.

145 Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М., 1994 - С. 384-391

146 Карамшин Б. Я — Казах! Все тот же скиф! // <https://www.altynorda.kz/ahmet-bajtursynov-ya-kazah-vse-tot-zhe-skif/> (дата обращения – 20.01.22)

147 Молдағалиев Ж. Мен – қазақпын // <https://bilim-all.kz/olen/1846> (дата обращения - 20.01.22)

148 Прозвучал Древнекыпчакский Гимн из Codex Cumanicus» // YouTube канал Sapar Isakov

149 Амрекулов Н. "Вернуть хана Кене - значит восстановить связь с предками" Интервью Central Asia Monitor / <https://camonitor.kz/19852-nurlan-amrekulov-vernut-hana-kene-znachit-vosstanovit-svyaz-s-predkami.html> (дата обращения – 30.11.2019)

150 Central Asia Monitor «Экстрасенсы считают, что череп Кенесары-хана может быть найден в течение нескольких лет» / <https://camonitor.kz/19574-ekstrasensy-schitayut-chto-cherep-kenesary-hana-mozhet-byt-nayden-v-techenie-neskolkih-let.html> (дата обращения - 26.11.2019)

151 TENGRI TV «Где голова Кенесары хана?» / [https://www.youtube.com/watch?v=XGkx\\_tVor-I&t=138s](https://www.youtube.com/watch?v=XGkx_tVor-I&t=138s) (дата обращения – 26.11.2019)

152 Стингл М. «Индейцы без томагавков». М.: Прогресс, 1984. 499 с.

153 Геродот «История»: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 640 с.

154 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.

155 Бацинкин А. Голова Кенесары-хана вернется на Родину // <https://sknews.kz/news/view/golova-kenesary-hana-vernetsya-na-rodinu> (дата обращения - 10.05.22)

156 Семейный архив Шаяхметовых. Стенограмма заседания по обсуждению работы Ноэля Шаяхметова – созданию бюста Махамбета

Утемисова в Институте истории, археологии и этнографии Академии наук КазССР (г. Алма-Ата, 3 июля 1967 г.)

157 Семейный архив Шаяхметовых. Справка о раскопках и создании скульптурного портрета Махамбета Утемисова, письмо антрополога Ноэля Шаяхметова от 14.04.1968 г.

158 Семейный архив Шаяхметовых. Приемо-сдачный акт о передаче костных останков Махамбета Утемисова в Гурьевский областной историко-краеведческий музей (совр. Атырауская область) от 28 июля 1976 г.

159 Шаяхметов Р.Р. Как казахский ученый восстанавливал по черепу лица наших предков // Информационный ресурс Tengrinews, 08.08.2019 / <https://tengrinews.kz/mixnews/kazahskiy-uchenyiy-vosstanavlival-cherepu-litsa-nashih-375792/> (дата обращения – 05.05.2022)

160 Шомбал-Кукашев Р.Ш. «К символике старинного казахского поминального ритуала туйе шешу». Сб.статей. «Обычай и обряды казахов в прошлом и настоящем». Алматы: Ғылым, 2001. —428 с.

161 Ян. В.Г. «Огни на курганах». М: Наука и техника, 1988 г. —288с.

162 Steppart «Түйе шешу» / <https://www.instagram.com/p/Br5V8sOHsgX/> (дата обращения – 01.10.2019)

163 Каримбаева У.С., Крупко И.В. Освобождая сакральное: апология обряда «туйе-шешу» // Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті ХАБАРШЫ «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясы, №3(62), 2019. - с. 470-475.

164 Нуртазина Н. «Штрихи к казахской ментальности XIX века – истоки морального разложения» / <https://www.altyn-orda.kz/shtrihi-k-kazahskoj-mentalnosti-xix-veka-istoki-moralnogo-razlozheniya/>

165 Диваев 1896 — Диваев А. Причитание // ТВ. 1896. № 83

166 Толеубаев А. Т. «Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов»: (XIX - нач. XX в.) / Алма-Ата: Ғылым, 1991 г. —213с.

167 Арнольд ван Геннеп. «Обряды перехода». — М.: Восточная литература РАН, 1999. – 198с.

168 Тернер В. «Символ и Ритуал». — М.: Наука, 1983 г. – 277с.

169 Сулейменов О.: Абай - учитель казахского народа / интервью Kazinform // [https://www.inform.kz/ru/olzhas-suleymenov-abay-uchitel-kazahskogo-naroda\\_a3681762](https://www.inform.kz/ru/olzhas-suleymenov-abay-uchitel-kazahskogo-naroda_a3681762)

170 Кунанбаев А. Слова назидания. –Алматы: Алматы кітап, 2020 г. – 224 с.

171 Батаева З. Загадка Абая: величайший неизвестный поэт Казахстана // ЭкспрессK[https://expressk.kz/news/literatura/zagadka\\_abaya\\_velichayshiy\\_neizvestnyy\\_poet\\_kazakhstan\\_a03-163315](https://expressk.kz/news/literatura/zagadka_abaya_velichayshiy_neizvestnyy_poet_kazakhstan_a03-163315)

172 Кунанбаев Т. О моем отце (перевод с казахского М.Мырзагельдина) // <http://abai.kaznu.kz/rus/?p=36>

173 Кодар А. Фарабианские мотивы в творчестве Абая. Журнал "Тамыр", №35, апрель-июнь 2013 г. // <http://tamyr.org/?p=1921>;

174 Песнь Арфиста. Перевод И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона // Фараон Хуфу и чародеи. Сказки, повести, поучения древнего Египта. М., 1958. С. 222–224.

175 Тураев Б. А. Египетская литература. Т. 1. Исторический очерк древнеегипетской литературы. — С. 69.;

176 Книга Экклесиаста Дьяконов М. М., Дьяконов И. М. Избранные переводы. М., Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1985 // <http://psylib.org.ua/books/knekkle/index.htm>;

177 Кунанбаев А. Монолог (перевод Ауэзхана Кодара) // <http://tamyр.org/?p=2568>;

178 Рогожинский А.Е. «Жетысу» и «Семиречье». История и археология Семиречья. Вып. 6. Алматы: Институт археологии им. А.Х. Маргулана МОН РК, 2019. С. 14–30.

179 Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. – Алма-Ата, 1974. 274 с.

180 Топонимика Казахстана. Энциклопедический справочник. Алматы: «Аруна Ltd», 2010. - 816 с.

181 Северный Тянь-Шань Топонимический словарь // <http://tianshan.alnaz.ru/toponim.html>. (Дата обращения 12.06.2021).

182 Петров К.И. Тюркские средневековые этнотопонимы от числительного семь (К происхождению топонима Джети-Суу-Семиречье). Фрунзе: «Илим. 1980. С. 149-164.

183 Уали М., Алиев Ф.К. О происхождении топонима «Жетысу». Наследие Л.Н. Гумилева и современная евразийская интеграция: Труды IX Евразийского научного форума, посвященного 100-летию со дня рождения Льва Николаевича Гумилева. Астана: Изд-во ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2012. С. 135–139

184 Семби М. Память земли тюрко-монгольской: истоки и символика топонимов (Тюркский меридиан). - Алматы: КазНИИК, 2013. - 296 с. (Серия «Труды КазНИИК». Том I).

185 Казахско-русские отношения в XVIII–XIX веках (1771–1867 годы). Алма-Ата: Наука, 1964. 572 с.

186 Балуан Шолак. Жетісумен қоштасу. 1884. <https://melimde.com/1-baluan-shola-shifarmalari-enderi-ole-jirlari-estelikter-maal.html?page=42>. Дата обращения: 30.06.2021; Казахская ССР: краткая энциклопедия, Алма-Ата: 1991, С. 163-164

187 Жансугуров И. Алтай-Атырау. <https://adebiportal.kz/ru/authors/view/173> Дата обращения 23.07.2021.

188 Жамбыл Жабаев. Сураншы батыр. 1938. <https://bilim-all.kz/olen/4379>. Дата обращения 30.06.2021

189 Кенен Эзербаев. 1934 жылғы слет. 1934. <https://bilim-all.kz/olen/9116-1934-zhylgy-slet>. Дата обращения 30.06.2021

190 Сулейменов О. Собрание сочинений в 7 томах: Т.І. Стихотворения / Сост. и вступ. ст. Сафара Абдулло. – Алматы: «Атамұра», 2004. – 480 с.

- 191 Макатаев М. Алтай-Атырау. <https://adebiportal.kz/kz/authors/view/1232>. Дата обращения 23.07.2021
- 192 Ниязбек Р. Шығармаларжинағы: Өлеңдер. Р. Ниязбек. – Алматы: ҚАЗАқпарат, 2014. 380 б.
- 193 Алимжанов А. Собрание сочинений в пяти томах. Алматы: Издательский дом «Жибек жолы», 2013. Т. 5. Роман, повесть. – 2013. – 348 с.
- 194 Қожаберген жырау (Өлеңдер, толғаулар, дастандар). Алматы: «ЖШС Жас Улан и К. 2007. под ред. С.Жумабаева, и К.Бигожина. С. 52-53.
- 195 Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания: книга 3 – Алматы: ИФПР КН МОН РК. – 668 с.
- 196 Исмагамбетов Т. Нациестроительство в Казахстане: между казахстанским народом и нацией / СААН – 13.08.2018 // <https://caan-network.org/archives/13450> (дата обращения - 25.10.20)
- 197 Концепция создания учебно-образовательного парка-энциклопедии "Великие имена Великой степи", Проект. - Алматы: Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, 2019 // Цит. по Ауанасова А. М., Нурпеисов Е. К. Образы великих людей в общественном сознании //Qazaqтанý. – 2019. – №. 3. – С. 237-240.
- 198 Новоженев В. А. Археологические маркеры идентичности //Этнические взаимодействия на Южном Урале. – 2015. – С. 40-45
- 199 Джу-Юп Ли Казаклык и образование казахов. Государство и идентичность и постмонгольской Центральной Евразии / Джу-Юп Ли; [пер. с англ. З Муканова; науч.ред. Ж.Сабитов] – Алматы: Shon Publishing House, 2022 г. – 276 с.
- 200 Абылхожин Ж.Б. Постсталинский период в истории советского Казахстана: череда обреченных реформ и несостоявшихся деклараций (1953-1991 гг.) – Алматы: КБТУ, 2020. – 468 с.
- 201 Бартольд В.В. Сочинения. Т.2.Ч.2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. – 661с.
- 202 Сужиков Б. М. Очерки зарубежной историографии Казахстана. Алматы, 2019. С.77-85
- 203 Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1984. Т. I. 432 с.
- 204 Марков Г.Е. Кочевники Азии. – Москва, 1976. – 319с.
- 205 Токаев К. Все национальности, проживающие в Казахстане, по сути являются единой нацией (интервью порталу informburo.kz от 29.02.2020) // <https://informburo.kz/interview/kasym-zhomart-tokaev-vse-nacionalnosti-prozhivayushchie-v-kazahstane-po-suti-yavlyayutsya-edinoy-naciyey.html? utl t=wh> (дата обращения – 25.10.2020)
- 206 Интервью с Муратом Ауэзовым (1943 г.р.). Интервью взято И.В.Крупко 12.08.22 в Национальной библиотеке РК // Крупко И.В. Документальный фильм-интервью «Мурат Әуез: странник осевого времени» /

<https://www.youtube.com/watch?v=-lbktoyp17A&t=1699s> (дата обращения – 20.12.2022).

207 Грозин А. В. Историческая политика как фактор внутривосточного процесса в странах постсоветской Азии. Часть 1 // Постсоветский материк. – 2022. – № 2 (34). – С. 114-134.

208 «Великие переселения: заселение древней Передней Азии». Материалы международной конференции. – Алматы: «Принт Экспресс», 2016. – 178 с. +вклейка 12 с.

209 Сулейменов О., Бахтикиреева У., Джусупов М., Валентин О. Код слова // Вестник РУДН. Серия: Вопросы образования: языки и специальность 2018, Том 15 № 1, - с. 128—165 / DOI 10.22363/2312-8011-2018-15-1-128-165

210 ЦГА КФДЗ РК Арх.№ 3449 «Писатели двух континентов», 1973 г. Режиссер - Машанов А., Операторы - Арстанбеков Б. Даулбаев Б. Ишанов А., Автор сценария – Машанов А., Студия «Казахфильм».

211 ЦГА КФДЗ РК Арх.№ 2044 «История знака коровы», 1968 г. Режиссер – Мингазитинов Ю., Оператор - Осенников В., Автор сценария – Сулейменов О., Студия «Казахфильм».

212 ЦГА КФДЗ РК Арх.№ 4809 «Город, который люблю», 1981 г. Режиссер и оператор – А.Лаптев, Студия «Казахфильм».

213 Сулейменов О. Кочевники и культура: казахский эксперимент // Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. – Алма-Ата: Жалын, 1990. – 580 с.

214 История Казахстана: Учебник для 10 кл. обществ.-гуманит.направления общеобразоват. шк. / А. Т. Толеубаев, Ж. К. Касымбаев, М. К. Койгелдиев и др. — 2-е изд., перераб., доп. —Алматы: Мектеп, 2010. — 240 с.

215 Левшин А.И. «Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казачьих орд и степей» / МОН РК. ПГУ им. Торайгырова. — Павлодар: НПФ «ЭКО», 2005. — 212 с.

216 Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. — М., Наука, 1989. — 749 с.

217 Асфендиаров С.А. Шығармалары. Төрттомдық шығармалар жинағы. / – Алматы: «Ел-шежіре», – 2014. – 375 с.

218 Марков Г.Е. Кочевники Азии (хозяйственная и общественная структура скотоводческих народов Азии в эпохи возникновения, расцвета и заката кочевничества). Автореферат дисс. д.и.н. М., 1976 // цит. по Масанов Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Изд. 2-е, дополненное / Сост. Л.Е.Масанова, И.В.Ерофеева. – Алматы: Print-S, 2011. – 740 с.

219 Абылхожин Ж.Б. Традиционная структура Казахстана. Социально-экономические аспекты функционирования и трансформации (1920-1930гг.). – Алма-Ата: Ғылым, 1991. - 240 с.

220 Шнирельман В. Символическое прошлое. Борьба за предков в Центральной Азии // Неприкосновенный запас. – 2009. – № 4(66). – сс. 70-86; Петров А.Е., Шнирельман В.А. – отв. ред. Фальсификация исторических

источников и конструирование этнократических мифов/ ИАЭ РАН. М.2011. 382 с.

221 Krupko I. V. et al. Archaeological Researches in the Territory of Kazakhstan in Russia during the Empire (1733-1917) //Былые годы. Российский исторический журнал. – 2020. – №. 56. – С. 474-485.

222 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп.33 Д. 2340 Байпаков К.М., Смагулов Е., Касенов М.С. и др. Отчет Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции за 1991 г.

223 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 33. Д. 2342 Нурмуханбетов Б., Горбатов А.Е. Рекомендации по составу и общему плану проведения охранных археологических работ по обеспечению сохранности памятников в зонах проектирования и строительства Каскада ГЭС на р.Усек.

224 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 32. Д. 2361 Отчет о научной и научно-организационной деятельности Института археологии и этнографии им. Ч.Ч.Валиханова АН КазССР за первое полугодие 1991 г.

225 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 36. Д. 2466 Отчет о полевых исследованиях Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции в 1996 г.

226 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 37. Д. 2550 Отчет о научной и научно-организационной деятельности РГКП «Институт археологии им.А.Х.Маргулана» за 2000 г.

227 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 47. Д. 2735 Зайберт В.Ф. Отчет. Научные археологические исследования на поселении Ботай в 2005 г.

228 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 47. Д. 2751. Смагулов Е., Ержигитова А., Туякбаев М., Толеев Д., Бисебаев А., Железняков Б. Отчет об археологических исследованиях средневекового г.Сауран в 2005 г. по программе «Культурное наследие»

229 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 46. Д. 2657 Археологические исследования городища Отрар в пол.сезоне 2004 г. в рамках государственной программы «Культурное наследие»

230 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 61. Д. 3375 Нуржанов А.А. Отчет НИР по теме «Археология Туркестана: от древности до Ходжа Ахмета Яссавм» за 2019 г.

231 Архив Института археологии им.А.Х.Маргулана. Ф.11. Оп. 62. Д. 3398 Нуржанов А.А. Отчет НИР по теме «Археология Туркестана: от древности до Ходжа Ахмета Яссавм» за 2020 г.

232 Марченко А.М. Песнь песней или исторический детектив? с.406 // Литературно художественный альманах «Артбухта» № 3. Международный спецвыпуск: Россия-Казахстан. М.: 2014, – 512 с.

233 Ушакин С. Колониальный омут и его последствия: о публичных историях постколоний социализма // Всё в прошлом: Теория и практика публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Дубиной. М.: Новое издательство, 2021 г.

- 234 Сулейменов О. Избранное: Стихотворения и поэма / Сост. и автор предисловия С.Абдулло. – Алматы: Раритет, 2006. – 416 с.
- 235 Сулейменов О. Солнечные ночи. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1962. – 184 с.
- 236 Камерон С. Голодная степь: Голод, насилие и создание Советского Казахстана / С. Камерон — «НЛО». – 212 с.
- 237 Бахти Асан Шумеры, скифы, казахи – Алматы: ИД «Кочевники», 2002. – 216 с.; Омаров Е.С. Аттила и империя европейских гуннов // Вестник университета «Кайнар». 1997, №3; Данияров К. Альтернативная история Казахстана. Алматы, 1998, с.4; Издания Национальной библиотеки РК. 1931-2011: библиографический указатель в двух частях / Национальная библиотека РК; сост. Байбосынова А.Т.; ред.: Марасулова Г.А., Сыдыкжанова Ф.У., гл.ред. Балабекова Г.К. – Алматы, 2011. – 359 с.
- 238 Расшифровка видеозаписи III Международной конференции в поддержку культуры знаний на тему «Научное знание и проблемы исторической памяти: локальное и универсальное» от 19.09.2022 г. Расшифровано нами.
- 239 История советского кино. 1917—1967. - Институт истории искусств Министерства культуры СССР. — Москва: Искусство, 1969—1978. — 4 т.; — Том 4. — 485 с.
- 240 Айманов Ш. О себе, о своем искусстве. Москва, 1974. – 211 с.
- 241 Сулейменов О. Слово о Шакене. Топжарган: Шәкен Аймановтың 100 жылдығына арналады / Құраст. Т. Смайлова. —Алматы: Раритет, 2014. — 400 б.
- 242 Айдарова А. Арт-синема и казахское кино 1960-х годов //Вопросы. Ответы. Гипотезы: наука XXI век. – 2014. – 233 с.
- 243 Джанпейсова М. Кино как культурный фактор истории. Шакен Айманов, «Земля отцов» («Атамекен») //ВЕСТНИК «Исторические и социально-политические науки». – 2021. – Т. 2. – №. 69.
- 244 Абылхожин Ж.Б., Крупко И.В. Исторический контекст проблем модернизации общественного сознания и культурной памяти казахстанского социума // Вестник МИЦАИ. 2020. Вып. 30. С. 7 – 18. DOI: 10.34920/1694-5794-2020-19
- 245 Абикеева Г., Сабитов А. Кино советского Казахстана: как работали советские идеологемы //Acta Slavica Iaponica. – 2020. – Т. 41. с. 47-72 – 308 с.
- 246 Краснопольская Я. В. Основные архетипические образы в казахском кино советского периода //Актуальные научные исследования в современном мире. – 2018. – №. 5-7. – 208 с.
- 247 Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. – 2000. – №. 1. – с. 47-62
- 248 Андерсон Б. Национализм, идентичность и логика серийности // Логос. – 2006. – Т. 2. – с. 53-63
- 249 Сафронова Ю. А. Историческая память: введение. – Европейский университет в Санкт-Петербурге", 2019. – 260 с.
- 250 Крупко И.В. Рифмы мира Олжаса Сулейменова // Литературный журнал «Простор» - Алматы, 2021. / <http://zhurnal-prostor.kz/index.php?id=3588>



251 Распределение населения по национальности и родному языку. РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 69. Д.Д.233-294

252 Канапьянов Б. Балхашская сага. Фильм 1989 г. // <https://www.youtube.com/watch?v=e7ITM5iZdtE> (дата обращения – 04.10.2021)

253 Умаров К. «Алаш туралы сөз» («Слово об Алаш»). Документальный фильм 1995 г. // <https://www.youtube.com/watch?v=WubzEQtdW48&t=437s> (дата обращения – 28.10.22)

254 Nurzhanov A.A., Kaldybayeva G.A., Krupko I.V. The Russian Empire's Scientific Heritage: V.V. Bartold and Central Asia // Bylye gody, Russia. Publisher – International Network Center for Fundamental and Applied Research (Washington, United States). Co-publisher – Academic Publishing House Researcher s.r.o. (Bratislava, Slovak Republic 2020. 3(57). P.1317-1326 DOI: [10.13187/bg.2020.3.1317](https://doi.org/10.13187/bg.2020.3.1317)

255 Kozha M., Nurzhanov A.A., Krupko I.V. The Contribution of Researchers of the Russian Empire to the Study of Antiquities in Kazakhstan: the Case of N.I. Veselovsky // Былые годы. Российский исторический журнал. – 2021. – №. 16. – С. 898-907. DOI: [10.13187/bg.2021.2.898](https://doi.org/10.13187/bg.2021.2.898)

256 Абылхожин Ж.Б., Крупко И.В. Диалектика исторической памяти в эпоху археомодерна // Электронный научный журнал edu.e-history.kz №2 (22) апрель-июнь 2020. // <http://edu.e-history.kz/ru/publications/view/1477>

257 Крупко И.В., Есполова Э.М. Историческая память Алматы: урбанистические сюжеты // Вестник Казахского Национального Педагогического Университета им. Абая. Серия «Исторические и социально-политические науки». - 2020. - № 3 (66). – С. 391-398

258 Абылхожин Ж.Б., Крупко И.В. Генеалогия некоторых идеологических архетипов Российской империи и их дальнейшая судьба в пантеоне исторической памяти // Электронный научный журнал «edu.e-history.kz» № 3(23) июль-сентябрь, 2020 // <http://edu.e-history.kz/ru/publications/view/1519>

259 Абылхожин Ж.Б., Крупко И.В. Алма-Ата: некоторые архитектурные нарративы советского города // Вестник Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. № 1(134)/2021. Серия Исторические науки. Философия. Религиоведение. С.10-21. DOI: <https://doi.org/10.32523/2616-7255-2021-134-1-10-21>

260 Абылхожин Ж.Б., Крупко И.В. Исторические сюжеты и образы обретения национальной и общесоветской субъектности казахов в кинематографе 50-60-гг. XX в. // Вестник Казахского Национального Серия «Исторические и социально-политические науки», 2022. №2(73). с.217-223. <https://doi.org/10.51889/2022-2.1728-5461.21>

261 Крупко И.В. Отырар кітапханасының бейне және нарратив семиозісі: жоғалған ағартушылықты іздестіру барысында // Электронный научный журнал «edu.e-history.Kz», (3), с.198–211. [https://doi.org/10.51943/2710-3994\\_2022\\_31\\_3\\_198-211](https://doi.org/10.51943/2710-3994_2022_31_3_198-211)

262 Крупко И.В., Бурханов Б. Отарлаудан кейінгі кезеңдегі қазақстан қоғамының тарихи жадын зерттеудің тарихнамалық нарративтері //

Электронный научный журнал «edu.e-history.Kz», (2), с.158–167.  
[https://doi.org/10.51943/2710-3994\\_2022\\_30\\_2\\_158-167](https://doi.org/10.51943/2710-3994_2022_30_2_158-167)

263 Ауэзов Е.К., Крупко И.В. Религиозная идентичность в казахской культуре: границы хронотопа // Народы и религии Евразии, 2020.- 1(22), 69-78.  
[https://doi.org/10.14258/nreur\(2020\)1-05](https://doi.org/10.14258/nreur(2020)1-05)

264 Крупко И.В. Хранитель древности: памяти Арнабая Нуржанова // Археология Казахстана, 13(3), 161–169.  
<https://doi.org/10.52967/akz2021.3.13.161.169>

265 Крупко И.В. Олжас Сулейменов: поэтика планетарного // Международный общественно-политический, научный и литературно-художественный журнал Айқап №2 (116) июнь 2020 г. с.117-125

266 Крупко И.В. Мифология «уята» // «Тамыр». – 2020. - № 48. // <http://tamyr.org/?p=3844>

267 Крупко И.В. Рифмы мира Олжаса Сулейменова // Сборник материалов международной научной конференции «Мы кочуем навстречу себе, узнаваясь в другом: Олжас и сближение культур» Алматы, 17 мая 2021 г. – Алматы, 2021. – 100 с. 44-54 с.

268 Крупко И.В. Абай: поэтика индивидуального // «Bilgamesh» International Almanac of Cultural and Social Studies. – 2020. -№ 3. – С. 79-87

269 Абылхожин Ж.Б., Аманжолова Д.А., Далаева Т.Т., Крупко И.В. Визуальная антропология образов казахстанской культуры XX–XXI вв. // Учебное пособие. ISBN 978-601-294-365-8 Алматы: ИД «Жибек жолы», 2022. - 172 с.

Иллюстрации:



Рисунок 1. Рисунок «Отрарской библиотеки», выполненный спец-корами журнала «Вокруг света» Д.Досжановым и В.Маловым (фото взято с сайта <http://www.vokrugsveta.ru/> дата обращения – 20.04.22)



Рисунок №2. Занятия студентов на уроках Азии Нурдубаевой.  
Фото предоставлено А.Р.Нурдубаевой





Рисунок №3. С. Сулейменова «Три невесты», 2017 г.



Рисунок №4. С. Сулейменова «Семья Абая», 2019 г.

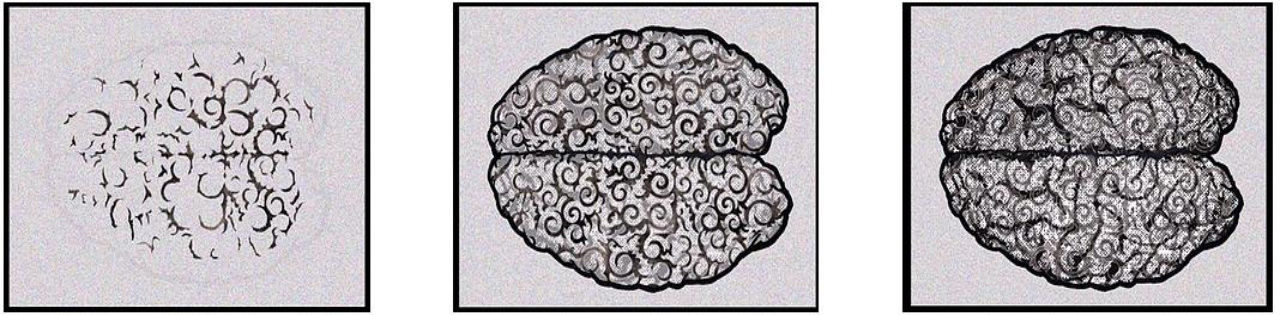


Рисунок №5. Арман Саин «Когнитивный орнамент». Анимация 2016 г.  
 (<https://cultura.kz/2016-exhibition-of-young-artists> - дата обращения - 20.04.20)



Рисунок №6. Зал независимого Казахстана (фото сделано автором – И.К.  
 01.06.2022)

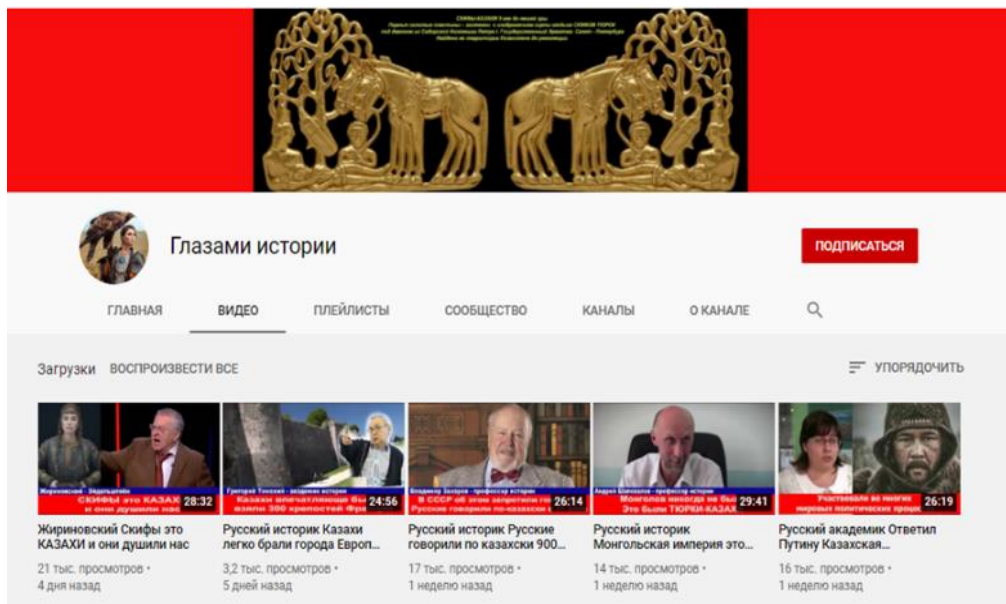


Рисунок №7. Скриншот казахстанского YouTube-канала «Глазами истории // [https://www.youtube.com/channel/UCaKxIJkZ2gagH\\_mr6M3h1Gg/videos](https://www.youtube.com/channel/UCaKxIJkZ2gagH_mr6M3h1Gg/videos) (дата обращения 17.11.2020)





Рисунок №8. Казахская вариация картины Глазунова. Автор неизвестен (фото взято с сайта - [https://www.inform.kz/ru/izuchenie-istorii-kazahstana-dolzno-byt-kompleksnym-professor-m-sdykov-zko\\_a2798573](https://www.inform.kz/ru/izuchenie-istorii-kazahstana-dolzno-byt-kompleksnym-professor-m-sdykov-zko_a2798573) дата обращения 01.11.2021)



Рисунок №9. Картина И.Глазунова «Вечная Россия» 1988 г. (фото взято с сайта Википедии – дата обращения 01.11.2021)





Рисунок №10. Фото сделано автором (И.К.) 01.04.2021



Рисунок №11. (Фото предоставлено разработчиками – Международным Центром сближения культур под эгидой ЮНЕСКО – 15.10.2021)



Рисунок №12. Досбол Касымов «Алма-Ата» (фото взято с сайта - <https://ru-ru.facebook.com/ngsjournal/photos/a.134945310178165/262229580783070/?type=3> – дата обращения 01.04.22)