



НЕ  
МОЖО  
МИЩ

#2 2020

# НЕМОНОМИФ

#2 2020

журнал издаётся дискуссионной площадкой «Эсимде»  
Кыргызстан, г. Бишкек, ул. Абдрахманова 204  
Телефон: (+996) 312 662069; E-mail: esimdekg@gmail.com

*«ЭСИМДЕ» – это дискуссионная площадка по изучению и осмыслению процессов, событий и “белых пятен”, оставшихся в памяти народа и истории.*

*Мы – представители различных профессий, так или иначе, соприкасающиеся с историей и памятью, равнодушные практики и теоретики, готовые сделать свой вклад в осмысление истории Кыргызстана и Центральной Азии XX-XXI веков.*

**Печать:** МанасАРТдизайн

**Тираж:** 150 экз.

Все права принадлежат авторам текстов.

Любые публикации текста и изображений, включая частичные, только с согласия авторов.

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции.



#2 2020

*Редактор-составитель:  
Зарина УРМАНБЕТОВА*

*Редакционная группа:  
Айдай АЛГОДЖОЕВА  
Дмитрий СОБОЛИН*

*Дизайн, вёрстка, логотип:  
Наталья АНДРИАНОВА*

*Руководитель  
проектов “Эсимде”:  
Эльмира НОГОЙБАЕВА*

## СОДЕРЖАНИЕ

- 02** Зарина Урманбетова  
**СЛОВО**
- 04** Интервью с Мадиной Тлостановой
- 13** Давид Лойпольд  
**КАК МАНКУРТ ВЕРНУЛ СВОЙ ГОЛОС В КУРДСКИХ ГОРАХ**
- 21** Сауле Сулейменова  
**ОСТАТОЧНАЯ ПАМЯТЬ**
- 28** Виктория Кравцова  
**ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА В (ПОСТ)КОЛОНИАЛЬНОЙ РОССИИ**
- 34** Кульшат Медеуова  
**КЕЙСЫ ДЛЯ ТОПОНИМИКИ**
- 42** Интервью с Кшиштофом Становски
- 49** Мойра О’Ше  
**АРХИВ/ГОРОД:  
ВОЗДВИЖЕНИЕ ПАМЯТНИКА  
КУРМАНЖАН ДАТКЕ**
- 56** Элери Битикчи  
**МЫСЛИ НА СТЕНЕ**

Фотография  
Болота Исабекова

тема номера:

# СНЫ МАНКУРТА





## СЛОВО

Сложно было собрать мысли/внимание в кучу чтобы написать вводное слово.

Планировала написать о многом, пока была на самоизоляции. Но не утихающая целый день сирена скорой помощи, социально-экономическая и политическая ситуация в регионе (Центральная Азия), эскалация пандемии COVID-19, неспособность, даже халатность нашего правительства в предотвращении роста заболеваемости, утаивание случаев семейного насилия и его нормализация, а также инициативы по принятию законов, которые ограничивают свободу слова и позволяют красть блага народа, все это заняло мои мозги, мысли, сознание.

Мы все в какой-то степени манкурты. Есть ли смысл грустить по этому поводу? Ведь манкурт не умеет грустить?! В отличие от манкурта с Сары-Озека, сегодняшние, те, кто по принуждению и по своей воле забывшие вчерашнее, не знающие сегодняшнее, и не думающие о будущем. А вообще существует “мы”? Вы, человек, который читает эти строки, присоединяетесь или нет к “мы” о котором(-ых?) пишу, решайте сами.

Мы много времени проводим виртуально, и читая в интернете о том, что происходит в физическом мире, определяем свое отношение к – ужасным, грустным, раздражающим – происходящим как СЮР событиям и явлениям, и нам сложно верить,

## НЕМОНОМИФ #2

что все что происходит это реальность. В большинстве случаев мы ограничиваемся демонстрацией своих реакций в виртуальном мире. Кажется, мы подчинились старым и новым манкуртизмам/колониальностям. Но те, кто живут в физическом мире ничем не отличаются от тех, кто проживает в виртуальном.

Кто такой манкурт? Манкуртом мы называем того, кто наяву не помнит свое прошлое, но во сне подсознание направляет ему/ей знаки и напоминает о нем. Конечно, существуют разные культурные, социальные, политические, экономические или ментальные причины того, что он/она не помнят свое прошлое.

В этом выпуске Немономифа, я задала вопрос человеку, с которым давно хотела встретиться и побеседовать: Манкурт это и есть колониальность? И ответ мы найдем в интервью с одним из авторов направления деколониальный выбор. География заставленного или же добровольного “забывания” и “запоминания” охватывает в этом выпуске голодомор, большие потери и высылки, которые пережил Казахский народ, переименования, которые пережили улицы и сама столица Казахстана, памятник, который искал себе вместо в центре Бишкека, посты в социальных сетях с призывом к сохранению и избавлению от колониальности природы Кыргызстана, остатки в артефактах и рассказах многослойной памяти армян, курдов, ассирийцев и турков на востоке Турции, анализ Зулейхи сосланной в Сибирь, и пример Польши в сози-

дании солидарности, пересмотре истории и системы образования.

От сердца хочу поддерживать стремление к свободе. Подруга недавно поделилась с замечательной мыслью: мы сделаем шаг к изменениям только тогда, когда наши слова, ценности и принципы начнут воплощаться в деле, что, практика начинается с языка. Наши привычки связанные с ними (с нашими практиками и языком) очень важны.

Немономиф это попытка начать понимать и размышлять о нашей свободе, о прошлом, настоящем и будущем с помощью текста, разговора или картин. Попытка понимать, размышлять наяву и делать выводы.

Я согласилась быть составителем второго выпуска журнала Немономиф чтобы сделать маленький вклад в деманкуртизацию/деколониализацию манкуртизированной/колониальности.

Выражаю благодарность площадке Эсимде, а также авторам работ настоящего выпуска.

*Зарина Урманбетова,  
составитель*



**Мадина Тлостанова,**  
Доктор филологических наук, профессор постколониального феминизма отделения гендерных исследований Линчепингского университета, Швеция.

## ИНТЕРВЬЮ С МАДИНОЙ ТЛОСТАНОВОЙ

*В Кыргызстане, с недавних пор, мы начали откровенно говорить/рассказывать/делиться о нашей истории. Эту попытку мы называем – переосмыслением нашей истории, особенно Советского прошлого. Однако, мы все еще колеблемся как определять/описывать такое прошлое, колониальное или все-таки, это что-то другое? И если другое, то что это? Есть разные голоса/мнения/восприятия в отношении Советского прошлого. Как бы деколониальный выбор определил/описывал/объяснил Советское прошлое/опыт такого прошлого?*

Думаю, надо начинать не с советского прошлого, а ранее, и заканчивать уже сегодняшним днем, потому что все это звенья одного процесса. Деколониальная оптика как раз и отличается тем, что занята критикой модерности с ее неотъемлемой темной колониальной стороной, не проводя жесткого водораздела между ее разными идеологическими, политическими или экономическими вариантами. Потому что суть оставалась той же самой и при капитализме, и при госсocialизме, который на деле был, конечно же, ближе к госкапитализму, и при неолиберализме сегодня.

Ошибочно не видеть преемственности между колониальной политикой Царской Империи и советской риторикой, и практикой национального строительства, основанной на той же цивилизаторской миссии, унижении человеческого достоинства, прогрессизме и других широко известных изъянах модерности. Преследуя одинаковые цели – военные, экономические, геополитические, эти две модели порабощения просто добивались этого разными методами. Несколько упрощая, можно сказать, что завоевание Туркестана Российской Империей было в этом смысле более типичной историей колонизации, характерной и для других империй модерности.

Российская Империя часто применяла метод стравливания различных этнических групп и классов, и модель «разделяй и властвуй». Этот способ, как известно, был использован в завоевании власти путем разжигания противостояния групп, которые сегодня принято называть кыргызами, и правящей, этнически не кыргызской верхушки Кокандского ханства.

Хотя кооптация местных элит, искажение и уничтожение памяти, извращение истории начинались уже в царский период, подлинного размаха эта деятельность достигла при большевиках. Уникальность советской формы колониальности, пожалуй, в том, что бывшие «национальные окраины» заманивались в СССР часто методом пропаганды и обмана. Им внушалась мысль, что большевизм несет деколонизацию и освобождение простого человека, тогда как на самом деле происходила масштабная реколонизация и установка жесткого контроля над всеми сферами жизни, даже самыми частными, чего как раз не было во времена Царской России, всегда отличавшейся ленивой колонизацией и не вмешивавшейся в частную жизнь туркестанского общества. Царским идеологам было все равно, во что верили и что думали те, кого завоеватели презрительно именовали «туземцами». А советским идеологам удалось заставить поверить и самих вновь закабаленных, и весь остальной мир, что они были освобождены, благодаря советской власти. Местные интеллектуалы во всех национальных республиках, быстро разобравшись в лживости этой модели, были поголовно

уничтожены к концу 1930х гг. и понадобилось несколько десятилетий, чтобы выросло новое поколение национальных критиков и вопрошателей, также подвергшееся гонениям и цензуре. А советский грубо сколоченный миф поддержания и развития национальных культур жив и поныне, но он уходит вместе с людьми, которые были в нем воспитаны и вместе с лживой историографией, которая его транслировала.

То, что я сейчас говорю, это не совсем деколониальный взгляд, а скорее его переосмысление и продление в отношении материала, о котором деколониальные мыслители изначально ничего не знали и в сущности этим не интересовались. Ведь деколониальная мысль – дитя, прежде всего, латиноамериканской локальной истории. Более того, это не истина в последней инстанции и у нее нет монополии на то, чтобы определять чужой опыт, тем более такой своеобразный, как советский колониальный опыт. Тут нужно скорее, чтобы сами кыргызы осмыслили свой прошлый опыт и свое настоящее не в навязанных им чужих системах координат, а исходя из своей собственной локальной истории, самоощущения, нужд и чаяний, хотя и непременно в контексте более глобальных геополитических событий и нарративов.

*Вы в своих лекциях говорите о том, что колониализм и колониальность разные понятия. Из того, как вы объясняли, я подумала, что манкурт это и есть колониальность.*

*Можете рассказать про колониализм и колониальность для наших читателей?*

В свое время, когда Чингиз Айтматов придумал слово «манкурт», оно очень хорошо вписалось в поздне-советский контекст этно-ренессансов и очередного витка пробуждения национального сознания. Мы все зачитывались «Буранным полустанком», потому что в блестящей литературной форме, с помощью выразительной метафоры, в нем было выражено то, о чем не могли говорить тогда по цензурным соображениям социология или историография, то, что многие чувствовали, но боялись или не знали, как сказать.

По сути, это было, конечно же, деколониальное высказывание, а сам роман прекрасно вписывается в мировую сокровищницу постколониальной литературы. Но его таким не осознавал ни автор, ни читатели. На тот момент, как, впрочем, и сейчас, не было соответствующего концептуального языка для понимания и описания диагноза «манкуртизма». При этом слово «манкурт» и связанная с ним легенда из романа Айтматова, передает очень точно состояние колониальности.

Подобных метафор в литературе достаточно много. Близкую к айтматовской по выразительности и силе воздействия метафору мы находим в романе ямайской писательницы Эрны Бродбер «Миал» (1989). В противостоянии черной и белой магии она зашифровала идею возвращения украденных колониализмом душ их прежним владельцам. Она

размышляет о том, какие ритуалы способны вернуть человеческое достоинство, память, способность самостоятельно мыслить зависимым, беспомощным, колонизированным чужим знанием и представлениями народам. Миализм – это белая магия, возвращающая человеку связь с забытой историей, с прерванным путем из прошлого. Она дарует исцеляющую силу общины, корней, отвергнутой, но не уничтоженной до конца локальной космологии. Творческий импульс миализма – ниспровержение чужих идолов и бережное восстановление изгнанных и растоптанных «духов» своего отвергнутого прошлого. Роман Ч.Айтматова тоже об этом, и весь он представляет собой творческий акт экзорцизма, изгнания злых духов забвения и покорности.

«Колониальная матрица власти» или сокращенно, колониальность – это центральная для деколониальной мысли идея, предложенная в самом начале 1990-х гг. перуанским социологом А. Кихано. Он связывает возникновение колониальности как темной стороны модерности с XVI веком, когда в связи с так называемым открытием Нового света сложилось определенное сочетание торгового капитализма и миссионерского христианства и была изобретена идея расы для последующего разделения человечества на стоящие и ничего не стоящие жизни.

Если колониализм – это исторически и локально ограниченный процесс, формально заверченный и во многих случаях перешедший в неоколониалистские формы, то коло-

ниальность – это след, который оставляет надолго, если не навсегда, колониальная рана даже там, где обществам вроде бы удастся справиться, например, с хроническим экономическим отставанием и парадигмой догоняющей модернизации. Колониальность проявляется во всех областях действительности – в экономике, властных отношениях, мышлении и производстве знания, бытии, гендерных и сексуальных нормах, в памяти и ощущениях, в эстетических представлениях, в том, как люди воспринимают себя самих и каким видят свое прошлое, настоящее и будущее.

Самый эффективный способ насаждения и поддержания колониальности – это стирание и искажение памяти, истории, связи с предками, с космологией и этносом своей культуры и замена этих ориентиров колониальными матрицами, что порождает комплексы самоуничтожения, самоориентализации, двойного сознания. Все это классика имперско-колониальных отношений, причем и в их западных классических формах, и еще больше, в советской форме тотального промывания мозгов и убеждения огромных масс людей, в том, что все их прежнее существование, обычаи, образ жизни, вера – было неправильным и ущербным. Сама модерность (не в применении к конкретной империи или колонии) — это весьма эффективный глобальный миф, противопоставляющий себя отрицательно маркированной традиции в любом выражении. Это бесконечный источник поддержания комплексов неполно-

ценности у всех, кто не вполне принадлежит модерности, развития нездорового соперничества и вечной легитимации модерности как недостижимого для большинства населения Земли идеала.

*Я родилась в 1989-ом году, в 1991-ом Кыргызская Республика стала независимой. Детство прошло в колхозе имени 50-лет СССР. Училась в международном кыргызско-турецком университете, сейчас являюсь докторанткой университета Цюрих. Наше поколение — мы постсоветские? А когда мы перестанем быть постсоветскими?*

Я бы не стала определять ваше поколение как постсоветское. Вы явно уже дитя следующего периода неолиберальной глобализации без берегов (до совсем недавнего времени). На мой взгляд, постсоветским поколением можно называть людей, которые успели сформироваться в Советском Союзе, дожить до собственной юности в той системе. Для меня это мое поколение, рожденное с середины 1960х до середины 1970х гг. Большая часть была воспитана на определенных позднесоветских ценностях, получила определенное же еще советское образование, но при этом, впитала Перестройку с ее пересмотром всего, что было раньше, с ее критическим запалом. Мы оказались во многом соединительным звеном между советской цивилизацией наших родителей и новым, незнакомым, порой пугающим, порой манящим своими

возможностями миром, в котором лишь единицы сумели найти свое место. Мы оказались потерянным постсоветским поколением. Все, к чему нас готовили, что имело смысл в прежней советской системе координат, что было связано с определенной преемственностью, с определенной социальной шкалой, весь тот мир, куда мы еще не успели толком встроиться, потому что были студентами или заканчивали школу, вдруг в одночасье поменяло полярность. И нам было очень трудно вписаться в эту внезапно изменившуюся жизнь. Мы были вынуждены расстаться с иллюзиями и забыть о мечтах, которые тоже обесценились. Это развило во многих из нас не только цинизм и приспособляемость, но и двойную оптику – мы помним СССР по своему опыту уже достаточно взрослых людей. Но этот опыт не успел окуклиться и нормализоваться в нашем восприятии, потому что рано сменился чем-то совсем другим. С нашим по большей части мизерным социальным капиталом двадцатилетних переход оказался травматичным. А вы уже пришли в другой мир. Он мог нести в себе еще элементы «совковых» названий или реалий, но это все равно уже был навсегда изменившийся мир, и вы уже формировались как личность в других условиях. Так что вы – не постсоветское поколение.

Здесь важна еще такая рамка как постсоциализм. Его тоже многие хотят отправить на архивную полку, но сделать это сложно, потому что в определенной мере постсоциализм – это не про время после социализма и даже не

только про места и людей. Это, в сущности, про весь мир, который стал постсоциалистическим с концом Холодной войны. Имеется в виду то, что оказалась дискредитирована и отброшена последняя из больших социальных утопий XX века, утопия справедливого мира с его социальным государством, равными возможностями, социальными лифтами, интернационализмом и т.д. Другое дело, что ни в СССР, ни в странах Восточной Европы, ни даже в Югославии, которая отчаяннее других пытается и сегодня сохранить эту иллюзию (в силу того, что их социализм, конечно, сильно отличался от нашего), ни в Китае и других местах, которые претендовали на воплощение социалистического строя, эта утопия никогда не была реализована. Важно, что она существовала как возможность, как мечта, она служила противовесом капиталистической либеральной и неолиберальной модели. И в этом качестве она была необходима левым и антиколониальным движениям и на Западе, и на мировом Юге. Появление большинства влиятельных сегодня теорий осмысления модерности и ее последней фазы – это реакция именно на конец социализма как глобальной утопии. Кстати, и деколониальный поворот – это тоже достаточно грустная рефлексия конца двуполярной системы и реакция на навязанную однородность неолиберальной модерности и, как написал недавно В. Миньоло, на осознание того, что государство не может быть демократизировано или деколонизировано. Происходит это именно тогда, когда заканчивается

социалистическая модерность и Ф. Фукуяма объявляет конец истории как конец идеологической эволюции человечества и утверждение универсальной западной либеральной демократии как финальной формы управления.

Важно, что наступление этого вечного настоящего потребительского рая и отмена хода времени, запускает механизм хронофобии, результаты которой мы видим сегодня, спустя три десятилетия – в беспомощной мировой политике, которая не способна противопоставить что-либо глобальным сложностным вызовам – от геополитического реформирования до нового переселения народов, от изменения климата до вступления в эпоху пост-мира как вечной войны.

#### *Всегда ли “Иному” нужно самоопределяться?*

В этом вопросе не совсем понятно, что имеется в виду под самоопределением и кто такой иной в этом контексте. Вообще говоря, на мой взгляд, иной вы или свой (хотя мы все в чем-то иные, а в чем-то свои), понять кто мы, откуда мы, что собой представляем, что несем этому миру, другим людям, другим биологическим видам, себе самим, совершенно необходимо. Это фундаментальная человеческая потребность, то, что делает нас людьми. Без саморефлексии мы сводимся к чисто биологическому или сегодня все чаще, к техно-биологическому существованию. Но и роль только животного и работа – это все же не человеческие роли. Так что самоопределение и прежде

всего критическое самоопределение нужно, чтобы стать или остаться человеком, осознать свое место в мире и свою ответственность за этот мир. Но все вышесказанное касается экзистенциального самоопределения. А если вопрос про политическое, то это отдельный вопрос, который требует взвешенного решения в каждом конкретном случае борьбы за независимость, автономию, отделение от федеративного государства и т.д. В истории, увы, часты были случаи, когда политическая деколонизация опережала эпистемологическую, аффективную и экзистенциальную. И в независимых постколониальных государствах пыльным цветом продолжала и продолжает цвести колониальность, зависимость от господствующих чужих вкусов, представлений и норм.

*Возможно ли говорить о равном производстве знания, когда такие попытки/инициативы/желания требуют финансирования, а его нет у местных производителей знаний (в случае Центральной Азии, в частности Кыргызстана, исследователи в основном работают по типу НПО/НКО, им надо подавать проектные заявки на гранты от международных и иностранных доноров для изучения разных тем)?*

Честно говоря, я не совсем понимаю, причем здесь финансирование. Пока еще думать можно бесплатно. Вы видимо имеете в виду какие-то прикладные полевые исследования.

Но это только один и, на мой взгляд, далеко не самый важный или интересный тип знания. Это всего лишь накопление информации, чаще всего никак не ставящее под сомнение колониальность знания как таковую. Кто вообще установил, что знание должно производиться именно так и встраиваться в отношения наемного труда? Проблема как раз в том, что человечество знает все больше, а понимает все меньше. Информация сама по себе – это не знание. Превращение информации в знание как раз не требует никаких грантов, а достигается культивацией критического мышления, в том числе и самокритического. Добиваться равенства в производстве знания с теми, у кого монополия на это производство, бессмысленно. Они ее добровольно не отдадут и не признают, что она вообще есть. Именно поэтому деколониальный ответ – размежевание, отказ вписываться в эту игру, доказывать, что твое знание тоже ценно. Исследователям мирового Юга не надо, на самом деле, подавать заявки, это инерция мышления, поведение послушного раба, а надо задуматься вместо этого, хотя бы они вообще производить такое удобное западным спонсорам знание. Я как-то всегда отказывалась от этой игры в гранты и в России, и теперь в Европе. Я подаю только туда, где можно получить финансы для проведения интересной конференции или семинара. На исследовательские гранты – почти никогда. И если меня порой впутывают в это коллеги, я расцениваю мое чаще всего ограниченное

участие скорее, как потерю времени, которое отнимется от настоящих исследований. Если уж финансы так необходимы, надо поступать, мне кажется, так, как это происходит в области исследований коренных народов во многих странах. Частные фонды, создающиеся самими представителями этих народов, а лучше всего просто-напросто помощь местных сообществ и социальных движений, а не государства и не западных НПО — вот что охотно поддерживает проекты, связанные с восстановлением памяти, национального самосознания и человеческого достоинства.

*Интервью подготовила  
Зарина Урманбетова*

## КАК МАНКУРТ ВЕРНУЛ СВОЙ ГОЛОС В КУРДСКИХ ГОРАХ

Когда я прибыл в восточно-турецкий город Битлис в июне 2015 года, весь город был в карнавальном настроении, увешанный пестрыми гирляндами, заполняющими улицы и представляющими весь спектр турецких политических партий. В отличие от Вана и большинства других городов восточной Турции, которые были выстроены заново с нуля, Битлис в значительной степени сохранил свою средневековую архитектуру с извилистыми переулками и богато украшенными каменными домами. Сначала я направился туда, что до сих пор было известно местным жителям как район Дзапркор, где жил известный мне журналист. К моему удивлению, в самом первом саду дома этого района меня встретило заброшенное здание с армянскими надписями. Потратив около года на изучение многослойной ткани воспоминаний, которыми поделились участники моего исследования в Армении, я, столкнувшись с осязаемыми остатками этого прошлого, испытывал практически сюрреалистичные ощущения. Ранее принадлежавшее армянскому торговцу табаком и якобы использовавшееся в качестве форпоста армянских борцов за свободу, сейчас это здание стало ничем иным, как молчаливым свидетелем далекого прошлого.

За годы исследований коллективной памяти армян, курдов и турков редко я чувствовал отчетливее, чем в ту ночь, как рассказы с обеих сторон армяно-турецкой границы слились в одну историю. После того, как подали вкусные *глорик* (маленькие мясные шарики), отец журналиста зажег небольшой дровяной костер и, попивая черный чай – чашку за чашкой – погрузился в рассказы о прошлом, когда улицы района Дзапркор были заполнены голосами ассирийских торговцев и армянских ремесленников. Голоса, которые оставались немymi на протяжении столетия после катастрофических событий 1915 года, известных, как Геноцид армян, казалось, раскрывались в разговоре. Слушая повествование, я невольно вспоминал слова Криса Маркера из его знаменитого экспериментального фильма “Сан-Солей”:



**Давид Лойпольд.**  
*Исследователь, активист-интернационалист, получил степень доктора наук в университете Гумбольда в Берлине.*

“И под каждым из этих лиц – воспоминание. И вместо того, что нам рассказывали, была выкована коллективная память, тысяча воспоминаний о людях, которые шествуют свои личные терзания в великой ране истории”.

Изучая то, что сказано в национальных повествованиях, то, что не сказано, имеет равное значение. На самом деле, в области критического повествовательного анализа центральное место с давних пор занимает изучение высказываний, которые не поддаются или больше не поддаются рассказу в определенном обществе, их модификация посредством стратегий отрицания, релятивизации и детабулизации, а также их роль в ограничении “поля того, что можно рассказать” (sagbarkeitsfeld) и организации общественного поведения. Как бы ни строились нации на общем повествовании о прошлом, они в равной степени опираются на политически санкционированный, но часто социально оспариваемый акт “коллективного забывания”. Это наблюдение резонирует в работе Мэри Дуглас “Как думают учреждения”, когда она отмечает, что “учреждения создают теневые места, в которых ничего не видно и не может быть задано ни одного вопроса. Какой исторический опыт подвергается этой “общей амнезии”, какие истории можно найти в этих “теневых местах”?».

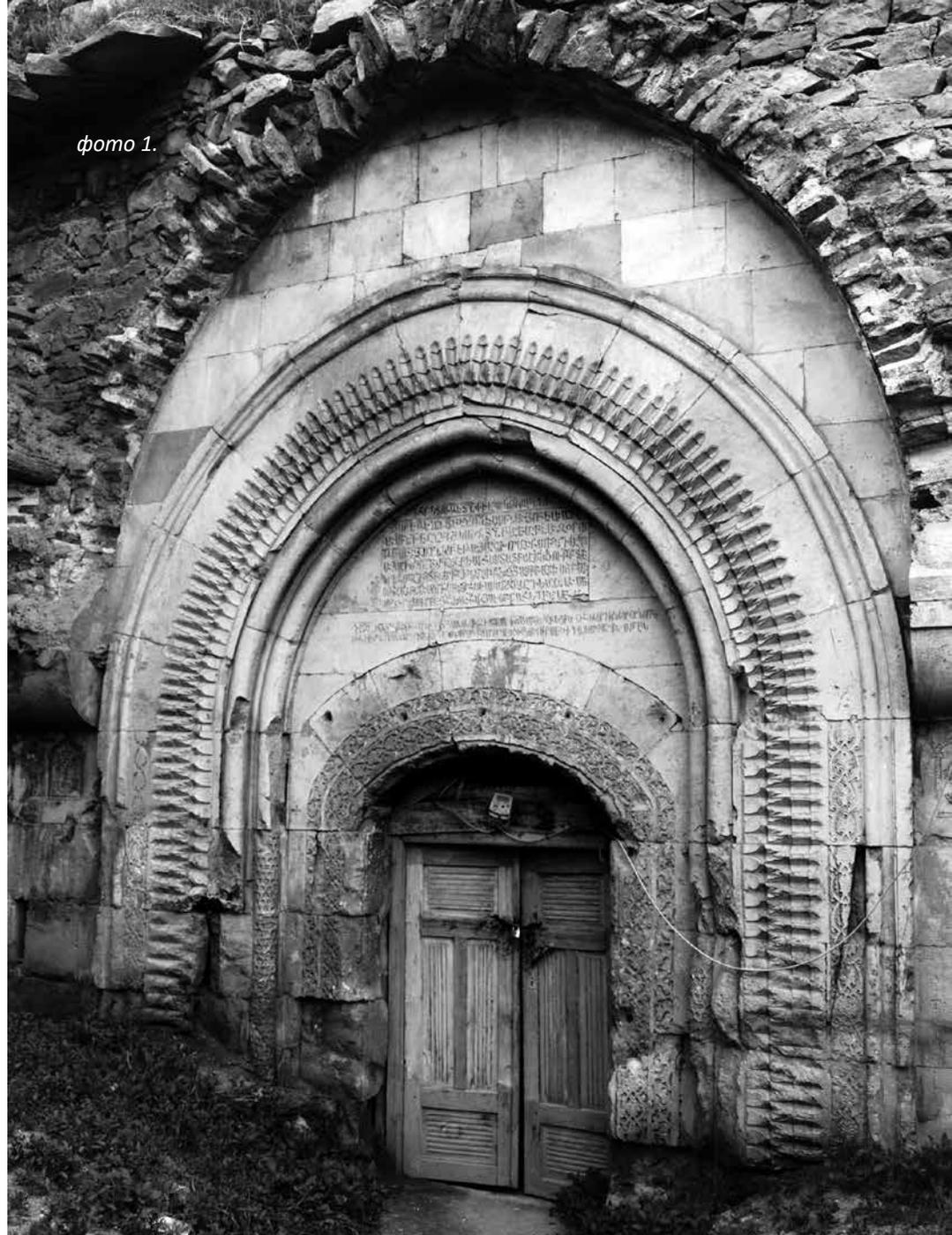
Как отмечает Ян-Вернер Мюллер, создание национальной истории всегда означает избирательный выбор между тем, что стоит помнить, и тем, что должно быть забыто: “Историки заняты раскопками национального

прошлого, воображением традиций и выпиской определенных групп из своей истории – неудивительно, что в первую очередь это касается меньшинств”. Поскольку прошлое постоянно создается и переделывается в настоящем, Вальтер Беньямин наблюдает, как “каждому образу прошлого, не признанного настоящим как одним из его собственных, грозит безвозвратное исчезновение”. К таким молчаливым воспоминаниям могут относиться насилие, совершаемое “собственными” политическими лидерами в отношении своего населения, существование этнического другого на чьей-то воображаемой родине и несовместимость воображаемой нации с истинным происхождением народа, составляющего ее.

В отличие от образовательной политики Турции, которая во многом продолжает замалчивать другое наследие, я был ошарашен тем, что истории и другие культурные элементы, относящиеся к армянам, сирийцам или езидам все еще широко распространены по всему озеру Ван. «Исчезнувшие другие», казалось, все еще присутствуют там. Не только в пейзаже, испещренном руинами заброшенных церквей и различными отголосками исчезнувшего другого, но и в песнях денгбеев или на рукописных картах охотников за сокровищами, жаждущих раскопать “армянское золото” (фото 1). Различающиеся изложения прошлого, часто упоминаемые под общим термином “местная память”, следует понимать не как простое повествование, передаваемое

фото 1.

Фотография автора



из поколения в поколение, а, скорее, как открытый процесс, в ходе которого отдельное лицо ведет переговоры и пересматривает свои отношения с окружающим его миром. В этом смысле можно сказать, что “память о прошлом” всегда заложена в непрерывном диалоге между индивидом и его физической и общественной средой. До такой степени, что даже государства, которые направляют существенные материальные и нематериальные ресурсы в свою политику памяти, могут только вмешиваться, но никогда полностью не прерывать этот диалог. Или, как заметил историк Эрик Джон Эрнест Хобсбаум: “Официальные идеологии государств и движений не являются руководством к тому, что в головах даже самых лояльных граждан или сторонников”.

В то время как самопровозглашенные архитекторы нации склонны подходить к местному пространству как к *tabula rasa* –лат. «чистый лист» (прим. переводчика), на которое можно по желанию нарисовать новые истории, они часто с ужасом обнаруживают, что местное пространство – далеко не пустая поверхность – часто выступает перед ними в виде мощного мнемонического рубежа. Что делает эту границу устойчивой настолько, чтобы отбиваться от многолетних попыток государств и подобных им государственных институтов разветвлять свое повествование? Далее я обнаружу в многослойном ландшафте локального пространства “очаги сопротивления”, вокруг которых могут кристаллизоваться контр-повествования, препятствующие

тотальному проникновению “официальной истории”. Или, говоря метафорически, я исследую, как манкурт, воплощение безмолвной памяти, вновь обретает голос в сраженных битвой забвенных землях, стиснутых между армянским нагорьем и курдскими горами. Это эссе начинается с краткого путешествия по многослойным пейзажам повествования, материальности и топологии в поисках местных путей, чтобы бросить вызов манкуртскому состоянию амнезии, которое преследует официальную историю по всему миру.

Неудивительно, что повествование историй как в общественной (старейшины деревни), так и в частной сфере (члены семьи) становится основным каналом передачи местных воображений о прошлом, которые часто могут соперничать с “официальными историями”. Характерной чертой повествования историй является не только присущая им поливокальность и амбивалентность, но и интерпретационный авторитет, который принадлежит рассказчику. Это резко контрастирует с понятием “исторического факта”, которое за дымовой завесой предполагаемой объективности скрывает фактическую власть, лежащую под ней – зачастую, но не исключительно, государственную. В отличие от истории, которая нуждается в рассказчике, “официальная история” претендует на самоочевидность и несубъективность – или, иными словами, претендует на то, чтобы “говорить за себя”. По мнению философа Вальтера Бенья-

мина, если “это наполовину искусство повествования – держать рассказ свободным от объяснений, таким, как его воспроизводят”, то в век информации “ни одно событие больше не приходит к нам, не будучи уже запущенным вперед с объяснением”. В этих рассказах исторические события часто вплетаются в эпическую повествовательную нить, которая берет понемногу как от легенд, так и от метафизики, перекликаясь со словами вымышленного рассказчика в книге Криса Маркера “Сан-Солей” (1983): “Легенды рождаются из необходимости расшифровать нерасшифруемое”. Некоторые опрошенные мною респонденты представили иллюстративные рассказы о том, как земля, очищенная от армянского населения сто лет назад, до сих пор преследуется призраками неверных (*fellah*).

Я наткнулся на очень убедительный пример в Оздилеке, деревне в окрестностях Муша, известной курдским жителям по старому армянскому названию – Авзагбюр. Когда я закончил короткое интервью со старейшинами-мужчинами семьи в тени фруктовых деревьев прямо за холмом, известным среди жителей деревни как *gor-e fellah* (курд.: “кладбище неверных”), ко мне подошла женщина из семьи лет тридцати с небольшим. Заметно взволнованная, она рассказала мне, как однажды стала свидетелем появления незнакомых людей прямо на том месте, где находилось армянское кладбище. Таинственные посетители танцевали “рука об руку, пели иностранные народные песни на иностранных

языках”, прежде чем бесследно исчезли. В этом примере становится очевидным, как легенда обеспечивает респонденту основу для того, чтобы рассказать не рассказываемое и расшифровать нерасшифруемое зверство из недавнего прошлого региона, которое преследует восточную Турцию до сегодняшнего дня.

Повествование истории не происходит в физическом и общественном вакууме. Беньямин, в своем прочтении романа Марселя Пруста «В поисках утраченного времени» внушает мысль о том, что прошлое лежит “где-то вне досягаемости интеллекта, и безошибочно присутствует в каком-то материальном объекте”. Он приходит к выводу, что “что касается этого предмета, то все зависит от того, наткнемся ли мы на него перед смертью или никогда с ним не столкнемся”. Без сомнения, всякий раз, когда человек что-то рассказывает, его стимулируют конкретные объекты – то, что я назову в таком случае артефактами, – с которыми он связывает конкретные воспоминания. Под артефактами я понимаю в очень широком смысле каждое рукотворное произведение, начиная от медной пластины и заканчивая архитектурными работами, такими как мечеть или монастырь. Очевидно, что мы можем различать подвижные артефакты, такие как инструменты, одежда, книги и т.д., и недвижимые артефакты, такие как дома, улицы или гравюры на камне. Последние фиксируются в определенном месте и, следовательно, приобретают локальное

измерение. Обращаясь к армянскому монастырю или старой ассирийской мельнице, мы, таким образом, имеем в виду не только архитектурное сооружение, но и занимаемое им пространство – оба они неразрывно связаны друг с другом. В районе озера Ван представление о немусульманине привязывается и укрепляется через архитектурные и другие искусственные остатки. Эти артефакты могут включать в себя руины церквей, гравированные надписи армянским и арамейским алфавитом, а также религиозные и другие символы, высеченные в камне – наиболее заметны так называемые армянские *хачкары* – высеченное на камне изображение креста у армян (*прим. переводчика*) – фото 2. Если исчезнувшее население может быть выписано из учебников истории, стирание его следов в реальном пейзаже оказывается гораздо более хлопотной задачей.

Многие свидетельства подтверждают важность зданий и других артефактов как важных маркеров памяти, которые буквально играют роль молчаливых свидетелей прошлого. Это становится очень понятным в случае полукочевых езидов: при наличии лишь нескольких оставшихся отдельных архитектурных произведений, сравнимых с армянскими и сирийскими, лишь немногие жители деревни помнили о присутствии езидов в своей деревне. Это справедливо даже для таких регионов, как Ван-Озалп и Ван-Мурадие, где езиды составляли значительную часть населения вплоть до начала XX века. Я наблюдал



фото 2.

фотография автора

похожее обстоятельство и в районе Джилу (Юксекова-Хаккари), где в отсутствие сохранившихся арамейских надписей все церковные руины приписывались армянам даже в тех районах, где сирийцы в османский период намного превосходили их по численности.

Поскольку артефакты и места укрепляют “местную память” в качестве памятки ориентиров, можно предположить, что их снос

может аналогичным образом привести к ее стиранию и позволить гегемоническому режиму заново изобрести пространство в качестве неоспоримой родины своей нации. Однако часто названия мест, напоминающих о “исчезнувших других”, сохраняются даже после того, как исчезает место, давшее название. В 2019 году в восточной Турции был осуществлен проект о памяти поколений с участием молодежи. Участникам было предложено провести интервью со старейшинами в 15 различных местах провинции Ван, расшифровать записи и указать названия их деревень и районов.

Поражающий побочный результат: немногие ученики, если таковые вообще были, указали имена в официальном употреблении. Вместо этого армянские, сирийские и курдские имена столетней давности все еще преобладали даже в сознании местных подростков: то, что официально называлось Доганлар, помнилось как *Пертак* (с армянского: “маленький замок”), Дерингечит – как *Шарунис* или Долайли – как *Таманис*. На самом деле, по всей населенной курдами географии восточной Турции (и за ее пределами) исчезнувшие достопримечательности других продолжают информировать воображение местных жителей и путь, каким они ориентируются в пространстве: места, где когда-то стояли армянские или сирийские монастыри, до сих пор называются *tepeyedêr* (с курдского: «церковный холм»), бывшие места христианских кладбищ часто называют *zeviyâ felle* (курдский: “поле немусульман”) или

*tepeyefelle* (курдский: “холм немусульман”) в зависимости от их местонахождения.

Это можно было наблюдать в течение всей моей полевой работы в районе озера Ван. Интересно, что большинство участников не восприняли это как вопрос прежнего названия деревни в сравнении с нынешним названием деревни. Вместо этого они часто молчаливо предполагали, что первоначальное название деревни имеет курдское происхождение, что добавляло еще один идеологический стимул предпочесть его турецкому аналогу. Тем не менее, физический ландшафт – не единственное пространство, в котором могут сохраниться остатки “исчезнувшего другого”. Несмотря на признание основным средством передачи воспоминаний в форме повествования, язык и, в частности, местный диалект, сам по себе может пониматься как самостоятельный ландшафт, в котором остатки “исчезнувшего другого” могут быть локализованы. Кстати, диалекты как тюркского, так и курдского оказались очень устойчивы к государственной языковой инженерии и сохранили большое количество армянских (и, в меньшей степени, арамейских) заимствований. Хотя мнемонические артефакты, очевидно, играют решающую роль в качестве памятных и справочных материалов, снос не обязательно влечет за собой полное забвение.

В то время как снос и разрушение памятников играют решающую роль в переосмыслении пространства, названия мест со ссылкой на “исчезнувшее другое” могут

сохраняться даже после того, как прекратилось существование местности, давшей название. Вместо того, чтобы просто создавать пустоту, “места отсутствия”, такие, как места разрушенных армянских церквей или сирийских монастырей, могут являться для жителей тем, что художник из Нью-Джерси Роберт Смитсон в 1979 году охарактеризовал как “монументальные вакуумы, определяющие (...) следы памяти заброшенного набора грядущего”. В случае восточной Турции физическое отсутствие “исчезнувшего” также соответствует заброшенному будущему: к примеру, Анатолии как пространства совместного проживания многочисленных религиозных общин. На основе этой топонимики “монументальных вакуумов” местные жители наносят мнемоническую карту на физический ландшафт, где материальный мир настоящего накладывается на то, что является одновременно и воображаемым миром заброшенного будущего, и сохраняющимся прошлым. Это стойкое прошлое трудного, однако векового сосуществования армян, ассирийцев, курдов, турков, езидов и других в географии современной восточной Турции (и за ее пределами). Стремление манкурта вернуть утраченную память одновременно является олицетворением разоблачения дискурсивных силовых структур господствующего режима памяти, который продолжает удушать то, что французский философ Мишель Фуко сформулировал в своей знаменитой лекции от

7 января 1976 года: *l'insurrection des «savoirs assujettis» – то есть “восстание покоренного знания”.*

*Статья взята из книги автора “Embattled Dreamlands – The Politics of Contesting Armenian, Turkish and Kurdish Memory” (London: Routledge, 2020)*  
*(“Сраженные битвой забвенные земли – политика оспаривания армянской, турецкой и курдской памяти”)*

*Перевод:  
 Зарина Урманбетова  
 и Айдай Алгожоева*

## ОСТАТОЧНАЯ ПАМЯТЬ

Я пытаюсь разобраться, что такое – «остаточная память»? Наверное, я просто слышу-чувствую стихийное нечто, что происходит рядом или внутри меня. Я бы хотела поделиться этим ощущением, чем-то, что не досказывается, передать нечто, что есть в памяти между личным непрекращающимся потоком мыслей и универсальным, глобальным, объединяющим всех людей сознанием. Это ощущение находится где-то в сердцевине. Мы чувствуем его в состоянии между явью и сном или в медитации. Такую квинтэссенцию красоты – как бы в «щели» между мирами. Мне кажется, в этом состоянии наши аруахи (духи предков) тихо треплют нас за ухо. Это не осознанная память, это остаточная память – то, что остаётся в этом переходе от частного к общему. И я хочу быть точной в визуализации этого.

Чтобы быть точной, я обращаюсь к старым фотографиям – документам прошлого. Чтобы быть точной, я использую минимальное количество красок, в моем случае пакетов. Я чувствую себя монахом, давшим некий обет, по своей воле лишая себя свободы выбора цвета и техники исполнения. Ведь старые фотографии, с которыми я работаю, лишены цвета. Как и самые распространённые пакеты для продуктов в супермаркете.

Смотря на старые фотографии в пронзительные, но без пафоса, глаза этих людей, на их фигуры с тихим, почти незаметным достоинством, я слышу историю своей семьи, и через неё истории других людей в то время. Куча невидимых персонажей, которые сгинули в лету, не оставив после себя никакого следа. Как их судили, обвиняли, ущемляли их права, лишали голоса. Как им доказывали какие-то другие люди, что они недостойны любви, уважения, свободы. А они, эти люди из прошлого, все равно прекрасны, горды, кем бы они ни были, и чтобы с ними не делали. Я вижу в них огромную ценность человеческой жизни, несмотря ни на что.

Ашаршылык – на казахском языке означает голодомор. Казахский голод 1930-1933 годов, известный в Казахстане как геноцид Голощекина.



Сауле Сулейменова,  
 казахстанская художница.

За этот период погибло более 1,5 миллиона человек, и тысячи казахских семей переехали в другие страны, пытались выжить. Самый болезненный период в истории Казахстана XX века. Настолько болезненный, что выжившие старались не вспоминать и не говорить своим детям об этом. Настолько травматичный, что после ашаршылыка казахи уже практически полностью перестали вести кочевой образ жизни и стали постепенно и неуклонно терять уверенность в ценности своей жизни и своей культуры.

Когда я взялась за Ашаршылык, большой задачей было как рассказать об этом без пафоса, надрыва, поучения, гнева. И ещё – найти в этом красоту без драматических жестов. Как в природе. Первое, что я знала точно – не нужно никакой отсебятины, никаких модернистских «поисков новых форм и стилизаций». Основа композиции – только фотодокумент события. Но тем не менее, несколько дней я раскачивалась, сидела часами и смотрела на полупрозрачную полиэтиленовую плёнку (вся моя «остаточная память» на такой поверхности – как упаковка, обертка). А потом вдруг, я нашла правильную интонацию. Я показываю фрагмент того времени, как истощенные люди покидают свои родные земли в поисках лучшей жизни. Работа выполнена из пластиковых пакетов – кусков пакетов из-под упаковок шоколадных конфет, хлеба, кофеен, широко используемых в Казахстане.

Про «Ашаршылык. Дети» – после голода 1932-33 годов по степи ездили НКВДшники,



Марьям апа. 2020

собирали выживших мальчиков и отправляли в детдома. Казахские семьи в голод пытались спасти прежде всего мальчиков, чаще всего жертвуя остальными членами семьи. Попадая в детдома, дети вырастали и к началу Великой Отечественной войны были как раз призывного возраста. Детдомовцев первыми отправляли на войну, и часто они погибали первыми в качестве «пушечного мяса». Эти потерянные дети стали для меня символом всего нашего потерянного народа.

Так, в своём проекте «Остаточная память» я «потрогала» (прикоснулась к) Ашаршылыку, немного к истории ссыльных в Казахстан в сталинское время, Карлаг (мои деды и их семьи тоже прошли через лагеря), Желтоксан

(подъем казахской молодежи в Алма-Ате в 1986 году).

В этом году я продолжаю, обращаясь уже более персонально к семейной истории. В своих новых работах «Марьям-апа» (групповой портрет моей бабушки с подругами) и «Семья Абая» мне интересно не только персонализировать память, но и десакрализировать, очеловечить закаменевшие образы. Со временем образы людей прошлого, а особенно, великих, становятся пластиковыми, идеализированными, как рекламные ростовые фигуры. Например, Абай. Имя Абая у всех на слуху, по крайней мере в Казахстане. Всем по умолчанию понятно, что Абай – великий. Всегда при его изображении или упоминании присутствует пафос и значительность. Но за позолоченными упаковками трудно разглядеть настоящего человека, а тем более понять в чем же состоит его подлинная ценность.

Последние несколько лет я работаю с пластиковыми пакетами. Как у всех, у меня на кухне под раковиной есть пакет с пакетами. Я всегда смотрела на них, удивляясь богатству цвета и фактуры пластика. Когда я решила живописать пакетами, я довольно долго искала разные способы, как избежать использования художественных материалов и как клеить пакеты на поверхность. Поначалу я сдавливала пакеты между стёклами, пристреливала степлером, перепробовала самые разные виды клеев, пока не пришла к решению плавить и склеивать их горячим силиконом из термопистолета. Это оказалось настоящим

открытием – простым, и вечным. В результате сейчас в моем арсенале только пластиковые остатки человеческой жизнедеятельности – пакеты, мусорные мешки, полиэтиленовая плёнка. Ничего нового и покупного, разве что силиконовый клей.

«Остаточная память» может пониматься как минимум в двух чтениях. В первом чтении это то, что осталось на дне нашей памяти. То, что есть в зачастую запрятанной семейной памяти практически каждого постсоветского человека – травмы после насильственной смены образа жизни, репрессий, депортации, голода.

В другом смысле остаточное – это пена дней, то есть то, что остаётся от человеческой деятельности. Для большинства современных людей это пластик, в особенности пластиковые пакеты. Используя один такой пакет в среднем несколько часов, люди их просто выбрасывают. В большинстве случаев пакеты не перерабатываются и могут оставаться на земле сотни лет, не растворяясь в почве. Я же пытаюсь переосмыслить их тривиальность и увековечить их эфемерную красоту.

Смысл моей работы в том, что я выставлю эту запрятанную память на видное место, и назначаю ее ценностью и красотой вместе с остатками нашей пластиковой жизнедеятельности.



Семья Абая. 2020



Ашаршылык. Дети. 2018



Спецпереселенцы 1930-е. 2018



**Виктория Кравцова,** исследовательница, изучала международные отношения в Санкт-Петербурге. В данный момент учится в Свободном Университете Берлина, где в июне 2020 защитила магистерскую диссертацию *“Making sense of feminism and decolonization in Bishkek and Almaty”*.

## ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА В (ПОСТ)КОЛОНИАЛЬНОЙ РОССИИ

### Предисловие

Большую часть этой статьи я написала в 2018 году, как только прочитала книгу Гузель Яхиной «Зулейха открывает глаза». До недавнего времени текст лежал в столе, пока я размышляла о том, могу ли, не являясь татаркой, писать что-то об этой книге, не воспроизводя колониальную логику. После выхода сериала о книге снова заговорили. Так пишет на своей странице в Фейсбуке Нурия Фатыхова, сотрудница Московского отделения Фонда им. Генриха Бёлля: *«Если хотите практиковать антиколониальные практики, откройте для себя национальную литературу народов СССР. Ее мало, она не вся изысканная. Но там проклевывается правда. И фильмы смотрите хорошие. А не это пропагандистское дерьмо, которое хочет нам рассказать, что без НКВД татарская девушка никогда бы не открыла глаза и не увидела прекрасную жизнь. Поверьте, мои бабушки без НКВД были очень счастливы. Но им так никто и не вернул это счастье, никто не извинился. Кстати, в экранизации отказались участвовать очень много актрис из Татарстана. И у них на это есть веские причины»*.

Прочитав этот пост, а также несколько новых хвалебных отзывов о книге и сериале, я решила всё же опубликовать свой материал. Эта статья не претендует ни на полноценный исторический анализ положения татарской женщины в СССР, ни на филологический разбор книги Гузели Яхиной. Не могу я и полноправно говорить о том, что важно для татарской культуры сегодня, потому что не являюсь её представительницей. У меня другой опыт, другая историческая память, другие травмы. Всё, что я могу, — предложить посмотреть на текст сквозь линзу пост- и деколониальной теории. Эта статья — взгляд не из нулевой точки. Она — приглашение к обсуждению.

### Сказка о модернизации

*«Зулейха открывает глаза. <...> За окошком у изголовья — глухой стон январской метели. Но из щелей не дует — спасибо Муртазе, законопатил окна до холодов. Муртаза — хороший хозяин. И хороший муж. Он раскатисто и сочно всхрапывает на мужской половине. Спи крепче, перед рассветом — самый глубокий сон. Пора. Аллах Всемогущий, дай исполнить задуманное — пусть никто не проснется»*.

Так начинается роман Гузели Яхиной, изданный в 2015 году. Книга повествует о татарской девушке Зулейхе, которая во времена советской коллективизации вместе с другими жертвами репрессий отправляется в Сибирь. На берегу Ангары Зулейха обретает вторую жизнь — начинает охотиться для всего поселения, становится независимой, рождает сына и даже встречает любовь в лице красноармейца Ивана Игнатова. В конце книги Зулейха снова «открывает глаза» — на этот раз, чтобы проводить своего сына в путь из Сибири в Санкт-Петербург и затем в Париж, где он станет художником. Перемещение Юсуфа в пространстве становится перемещением во времени: путь из региона в столицу, из «второго» мира в «первый» — это движение из прошлого в будущее. Отъезд Юсуфа, который завершает путь его матери от татарской «традиции» к советской «модерности», подкрепляется сменой имени подростка — возлюбленный его матери Игнатова, комиссар НКВД, делает для мальчика документы, в которых его отец — не татарин

Муртаза, а русский Игнатов, и зовут его не Юсуф, а Иосиф.

Роман напоминает сказку — его персонажи как будто сошли со страниц советских произведений: идеальные типажи бравых, но неотёсанных красноармейцев, трепетных и беспомощных интеллигенток, тёмных и партиархатных татарок. Возможно, именно благодаря своей простоте, книга завоевала невероятную популярность в России и русскоязычном зарубежье. Книгу хвалили российские прогосударственные медиа, Гузель Яхина совершила тур по всей стране, сайт «Год литературы» пестрит статьями о писательнице, её текст был выбран для Тотального Диктанта. Роман получил много положительных рецензий. «Любовь и нежность в аду» — гласит цитата Людмилы Улицкой на обложке книги, ставшая для «молодой» писательницы Яхиной пропуском в мир «большой литературы». Некоторые авторки позитивных рецензий назвали роман «женским», как будто пытаюсь этим «оправдать» его простоту. Зулейха также положительно описывается «западными» медиа — о книге восторженно писали, например, *New York Times* и *Frankfurter Allgemeine*. Впрочем, странно ожидать критического отношения к книге от зарубежных читательниц, не слишком знакомых с деталями истории СССР: «До сих пор я путала всегда татар с этими казаками, — вступает в разговор соседка. — Ну потому что и те, и другие с саблями танцуют. А теперь после этой встречи уж не буду путать...» — гласит цитата из статьи о презентации книги в Германии.

Кроме того, стоит учесть и то, что презентации книги за рубежом, как правило, происходят на базе аффилированных с российскими государственными институциями площадках — таких, как Русский Дом в Берлине.

О чём говорит активное продвижение государственными медиа книги, в которой репрессии татарок и сталинизм служат не более чем фоном для истории любви? Вероятно, о том, что логика сюжета не противоречит, а соответствует программе российского правительства, выстраивающего свою парадигму исторической памяти на чествовании советской имперскости. Среди «столичных» отзывов о книге были и негативные — критиковали, в основном, её низкое литературное качество, иногда связывая успех «Зулейхи» с политическим проектом, который книга поддерживает. Следующая книга Яхиной «Дети мои» подверглась аналогичной критике. «Столичные» критики, однако, не обратили внимания на другой значимый аспект романа: речь здесь идёт не просто о сталинских репрессиях, но об их влиянии на судьбу женщины из Татарстана.

### **Зулейха в (пост)колониальной России**

Марина Юдкевич в своём отзыве сравнила отношения Игнатова и Зулейхи с отношениями Татарстана и федерального центра. Действительно, расположенный недалеко от Москвы Татарстан уже давно является «образцовой» территорией для демонстрации религиозной и этнической толерантности России. Если в царской России регион пользовался некото-

рой степенью свободы, то после Октябрьской революции национальная культура и религия подверглись жёстким репрессиям. Коллективизация и депортации татарского народа — непризнанное преступление и непроработанная травма, как и травмы жительниц других постсоветских «национальных республик» — как ныне независимых, так и входящих в состав Российской Федерации.

После распада СССР более 60% населения Татарстана проголосовало за суверенитет. Однако, республика получила лишь небольшую степень автономии, всё больше урезаемую со времени прихода к власти Владимира Путина. После распада СССР, в Татарстане произошло возрождение интереса к религии и национальной культуре. Здесь, как и в нескольких других регионах России, наиболее сильное сопротивление вызвала языковая реформа, сделавшая изучение национальных языков факультативным. В условиях (нео)колониальной политики России национальное и этническое остаются чувствительными темами: татарская идентичность часто конструируется в оппозиции по отношению к русскому «другому» или кряшанам — татарам-христианам. При этом, Москва старается создавать видимость гармоничного векового «сожительства русских и татар», одновременно продолжая проводить централизующие и стирающие национальное реформы. Культурные продукты поддерживают подобную логику. В проспонсированном корпорацией «Татнефть» подкасте «Краткая история татар», где также цитируется книга

Яхиной, исполнительница главной в снятом по ней сериале Чулпан Хаматова рассказывает, как русские и татары не могут существовать друг без друга. Той же цели поддержания «единства» служит и Зулейха.

По словам Мадины Тлостановой, Россия — одновременно субъект и объект колонизации, «двулика империя», которая одновременно чувствует себя «другой» по отношению к «западу» и имитирует его же колониальные и имперские «повадки». Колониализм подразумевает переопределение колонизатором локальных практик как «отсталые», а своих собственных — как «цивилизованные», чтобы оправдать жестокое и экстремистское отношение к людям и природе. Пример такого дискурса в современной России — проект полигона на станции Шиес. В промо-видео компании «ЭкоТехноПарк» прямым текстом говорится, что цель свалки — не разместить Московский мусор на удалённой территории, а научить нецивилизованных жителей региона «современному» способу обращения с отходами. Противоречивый колониализм современной России особенно заметен в «нерусских» регионах России, в частности — мусульманских. С начала 2000-х страна поддерживает глобальный тренд, приравнивая ислам к терроризму, и подавляет культурную и языковую автономию отдельных национальностей внутри страны. При этом (по советской привычке) декларируется культурное и религиозное многообразие. Однако, даже продвигающие его продукты имеют явный налёт колониальности — фильмы и репортажи федеральных каналов



про национальные республики демонстрируют описанный Эдвардом Саидом взгляд на «другую» периферию из центра империи.

### «Национальная писательница»

В предисловии к книге Яхину сравнивают с прекрасной плеядой двукультурных писателей, которые принадлежали одному из этносов, населяющих империю, но писавших на русском языке. Фазиль Искандер, Юрий Рытхэу, Анатолий Ким, Олжас Сулейменов, Чингиз Айтматов... Это сравнение представляет как современные, так и советские политики в отношении национальных культур, как однозначно позитивные. Однако, в СССР, где нации одновременно стирались и насильно конструировались, «национальный» писатель был как проводником государственного проекта, так и носителем коллективной травмы своего народа, вынужденного жить в империи. Гузель Яхина — не постколониальная писательница. В «классическом» постколониальном письме гибридизация языка и культурных артефактов и резкие переходы воображаемых географий «смещают» бинарную логику центра и периферии. Книга Яхиной эту логику воспроизводит. Однако, подобной цели служили и книги советских «национальных писателей». В таком случае, Яхина — действительно их «новая версия», через творчество которой российское государство преподносит ту форму репрезентации национального, этнического и культурного «многообразия», которая выгодна ему самому.

Через текст Зулейхи сквозит риторика «освобождения через модернизацию». Татарская девушка страдает в тёмном патриархатном мире, пока сияющая советская модернность не приходит, чтобы забрать её с собой в будущее, где она, наконец, станет «настоящей»

женщиной, а её сын получит возможность уехать на «запад» — в Петербург и дальше, в Европу. Не вызывающая сомнений колониальность сюжета книги, однако, не была замечена «столичной» критикой. Возможно, причина в том, что пост- и деколониальный подход, противоречащий централизующей логике государства, не получил широкого распространения в российской литературной и культурной критике. При этом, постколониальный словарь присутствует в отзывах авторок из Татарстана и Казахстана.

В повсеместно цитируемой рецензии Миляуши Хабутдиновой, оригинал которой, к сожалению, недоступен, книга описана как «дешевый образец псевдотатарского колониального романа». Зира Наурзбаева и Зауре Батаева считают, что Зулейха — это искусственная, тщательно выстроенная конструкция, в которой благодаря Советской власти, точнее, сталинским репрессиям татары преодолевают «темное религиозное прошлое», перед ними открывается дорога к современным научным знаниям и мировой культуре — книга оправдывает экзогенную модернизацию, которая для отставших народов всегда в той или иной мере связана с отказом от традиции, собственных основ. По мнению Альфрида Бустанова, образ Зулейхи вторичен, предсказуем и провинциален в своей европоцентричности.

Безусловно, Яхина получила и положительные отзывы от своих «земляков»: писательнице прощают «мелкие погрешности» за то, что она представляет республику на национальном и даже глобальном уровне, преодолев

«провинциальность» республиканского литературного сообщества. В основном, однако, в Татарстане книгу восприняли негативно. Главным пунктом критики выступало представление в негативном свете татарской нации и поддержка Яхиной проекта её «русификации». Критиковали также плохое знание писательницей татарской культуры и языка и исторические несостыковки, — например, использование термина «красноордынцы» для описания НКВД.

Любопытно, что некоторые негативные рецензии уделяют особое внимание гендерной идентичности её авторки и даже имеют мизогинный характер. Ведущий деятель культуры Татарстана Вахит Имамов, к примеру, считает, что у женщины «не хватает ума», чтобы написать «хорошую» книгу. Другой автор видит корень проблем Яхиной в том, что её воспитали «всевозможные феминистки со смещённой оптикой восприятия». Есть и более взвешенные позиции — например, Альфрид Бустанов противопоставляет «симулякр-Зулейху» Зайнап Максудовой — представительнице татарской интеллигенции, которая не отказывалась от традиции ради «модернизации».

### Зулейха и универсальный «женский» опыт

Имеет ли Зулейха отношение к феминизму? Сама Яхина считает, что её книга о «сбрасывании паранджи или феминизации»: В одной из рецензий критик написал, что мой роман о том, как «сбросила с себя паранджу женщина Востока». Конечно, эта книга о женщине, которая обретает себя, это можно назвать сбрасыванием паранджи или даже

феминизацией. Феминизм же писательница считает неактуальным сегодня вопросом, так как женщина в России «давно эмансипирована»: «Мой первый роман “Зулейха открывает глаза” называют феминистским, но я спокойно к этому отношусь, — говорит Гузель Яхина. — В России женщина давно эмансипирована».

Такая позиция очевидно противоречит тому, что о советской истории говорят феминистки. Советские женщины действительно получили уникальное в то время количество прав, некоторые из которых сегодня приходится отстаивать с боем, — особенно в таких странах, как США, где государство фактически не предоставляет своим гражданкам бесплатное социальное обеспечение. Однако, выход женщин на советский рынок труда не сопровождался изменением роли мужчин в обществе, что для первых означало двойную нагрузку в виде работы и домашнего хозяйства. Не было в СССР ни сексуального образования, ни критичного отношения к маскулинности.

Политика СССР в отношении женщин отличалась в «русских» и «нерусских» регионах. Как пишет Юрий Слёзкин, во всех проектах колонизации отношение к женщине было одним из ключевых элементов конструирования отличия «туземца» от «цивилизованного человека». Идеологи Советского Союза, имевшего признаки колониальной империи, также подчёркивали роль гендерных политик на пути к «светлому будущему» — в «национальные республики» советская власть пришла под лозунгом освобождения поработенной «женщины Востока». Безусловно, в Центральной

Азии существовали патриархатные традиции (как и в любой другой части СССР, включая Центральную Россию), — именно поэтому местные женщины не только сопротивлялись гендерным политикам Советского Союза, но и поддерживали их. Однако, когда данный период описывают в логике освобождения «угнетённых традицией» женщин представителями «цивилизованного» мира, стирается опыт всех местных женщин, на какой бы «стороне» в этом «конflikте» они бы ни выступали. Такому «стиранию» способствует и роман Яхиной.

Кроме Советского Союза, дискурс «освобождения женщины Востока» взял на вооружение «белый» феминизм американской Второй волны, голос которого сегодня всё ещё звучит как в риторике отдельных феминисток, так и в программах «женских» и «гендерных» НКО и международных организаций. Однако, феминизм сегодня полон и голосами «других» женщин — представительниц бывших колоний, цветных и чёрных, мусульманок, бедных, с другими телами, не гетеросексуальных. Феминизм больше не содержит универсального субъекта, воспринимающего мир из нулевой точки. «Мы не можем говорить о “правах женщины”, не говоря обо всём одновременно», — пишет Леся Прокопенко, констатируя связь гендерной дискриминации с проблемами экологии, расизма, колониализма, бедности.

Если посмотреть на Зулейху с перспективы интерсекционального или постколониального феминизма, становится очевидно, что она не только одобряет советский проект стирания-реконструирования национально-

го, но и репродуцирует позицию того самого универсального женского субъекта, представляя «эмансипацию женщины Востока» как абсолютно однозначный процесс, в котором татарская культура может быть только репрессивной, а советская — только освобождающей. Интервью с авторкой подтверждают, что нарратив эмансипации централен для книги:

Главная героиня, татарская крестьянка Зулейха, живет в мрачном замкнутом мире, где есть место вере в Аллаха, домовым, духам, патриархальным, прадедовским, порядкам. И она жила бы и дальше в этом без пяти минут средневековье, если бы не обстоятельства, которые вынуждают ее переместиться в мир современный.

Это история [...] о преодолении мифологизированного сознания. В начале романа Зулейха живет в закрытом, довольно мрачном, но понятном ей мире. Живет так же, как жили ее мать, бабушка, предки. И вдруг оказывается вырванной из привычного окружения, можно сказать, перемещается из прошлого в настоящее, в другую реальность, где царят совершенно иные законы.

Ещё раз указывая на колониальность романа, Яхина говорит, что Зулейха перемещается не только в пространстве — из Татарстана в Сибирь, но и во времени — из «Средневековья в мир современный», из «прошлого в настоящее».

Стирающий локальную специфику универсализм книги подтверждается и тем, что для Яхиной Зулейха не о татарской женщине, а «обо всех женщинах», не о «русском мужчине,

а о мужчинах в целом». Зулейха — история «просто человека», — говорит Яхина в другом интервью. Можно ли сегодня, в мире, где и этничность, и раса, и гендер повсеместно являются поводом для дискриминации, говорить о «просто человеке»? Интерсекциональный феминизм даёт однозначный ответ — нет. Универсального субъекта не существует. В тех частях постсоветского пространства, где постколониальный национализм приводит к столкновению «возрождаемой» религиозной и этнической идентичности с непатриархатными гендерными моделями, конструируемыми как «Западные» или «колониальные», критический и рефлексивный подход к тому, что и как мы говорим о женщине, особенно важен.

### Постскрипtum

Татарская женщина (как и любая другая), может быть любой, а интерес и уважение к национальным традициям не обязательно означает отказ от «просвещения» (вспомним пример Зайнап Максудовой) и даже феминизма (например, поэтка Динара Расулева и сотрудница фонда им. Генриха Бёлля, создательница платформы Sh.e Нурия Фатыхова подчёркивают, что они и феминистки, и татарки). В любой традиции есть как патриархатные, так и эмансипаторные, поддерживающие элементы. По всему миру «небелые» феминистки доказывают, что, отбрасывая одно, можно оставить себе другое, трансформируя, но не стирая свою культуру, язык, историю. Несмотря на то, что расизм и иные логики дискриминации на пространстве бывшего СССР работают

иначе, чем в США, Европе или Латинской Америке, постсоветским феминисткам (как и остальным членам общества, так себя не идентифицирующим) крайне важно не забывать, что опыт татарской, бурятской, кыргызской, чеченской женщины — не то же, что опыт женщины русской (и не то же, что опыт белорусской или украинской, хотя здесь также имеет место история колониального подавления и дискриминации).

Придание огласке травм — как тех, которые Российская Империя и СССР нанесли населяющим их народам, так и тех, которые продолжает наносить им сегодняшняя Россия — одна из ключевых задач современной «русифонной» литературы. Зулейха — безусловно важная книга, так как может служить импульсом для такой проработки. Однако, для многих читательниц книги и зрительниц сериала, знакомство с историей Игнатова и Зулейхи не приведёт к развитию критического взгляда на отношения между центром и регионами России, а наоборот, укрепит уверенность в правильности сохранения текущего статус-кво. Недостаточно просто упомянуть о проблеме — позиция рассказчицы имеет значение. Мне бы очень хотелось, чтобы на полке рядом с Зулейхой стояла книга, где «русский» герой не выступает в качестве «универсального субъекта», а постколониальная оптика сочетается с оптикой феминисткой, формируя у читательниц интерсекциональную чувствительность.

*Полный текст статьи был опубликован в портале [syg.ma](http://syg.ma) 10.05.2020 года.*



**Кулышат Медеуова.**  
Доктор философских наук, профессор кафедры философии Евразийского национального университета имени Л. Н. Гумилева.

## КЕЙСЫ ДЛЯ ТОПОНИМИКИ

Несомненно, топонимические наименования, также, как и переименования связаны с политической конъюнктурой дня. И есть особый драматизм в том, как разные группы «бьются» за старые и новые названия улиц в постсоветских населенных пунктах. Как будто речь идет о неимоверной глубине истории, хотя если присмотреться ближе к этой теме, то ей, по сути, не более ста лет. Сто лет ребуса из колониальной политики, советской практики и постсоветской ревизии.

В этой небольшой заметке собраны сюжеты о том, когда, в каком контексте стали появляться в Казахстане улицы с казахскими именами, было ли их достаточно, или избыточно, кто стал первым, кто вообще может претендовать на наименование, сформировалась ли уже новая иерархия имен.

*Астана, которая была Акмолинском (1862) – Целиноградом (1961) – Акмолой (1992) – Астаной (1998) и, наконец, стала Нур-Султаном (2019).*

В справочнике «Улицы города Астаны» (2009), подготовленном и изданном городским архивом Астаны с привлечением академических экспертов, указывается, что «точно не установлено, когда впервые улицы официально стали получать свои имена, таких документов не было выявлено»<sup>1</sup>. Несмотря на то, что нет документов о первоначальном наименовании, в городском столичном архиве хранятся документы о первом переименовании. Это документы, связанные с празднованием 3-й годовщины Октябрьской революции<sup>2</sup>.

Из 25 наименований улиц, представленных в этом документе, а именно: Степная, Новая, Церковная, Училищная, Мало-Базарная, Большая Базарная, Хлебниковская, Татарская, Береговая, Мечетная, Акмолинская, Южная, Набережная, Управская, Мещанская,

<sup>1</sup> *Елордакөшелері тарихшежіресі. Улицы города Астаны. Справочник. Государственный архив города Астаны. 2009. С. 13.*

<sup>2</sup> *Утвержденный протокол заседания «Президиума Акмолинского Горьездного Исполкома от 16 ноября 1920 года за № 70, п. 7.*

Крепостная, Думская, Соборная, Гостинодворская, Торговая, Центральная, Старая, Больничная, Станичная, Чернобродская – не было ни одного названия на казахском языке.

Функциональное указание, что на улицах были церкви, мечети и другие объекты прослеживается, но сами имена в архивном документе даны только на русском языке, и можно только догадываться является ли улица Чернобродская улицей «Караоткель», то есть казахским топонимом, обозначающим всю местность, на которой вначале располагалась крепость, а затем и город Акмолинск.

Из новых имен, предложенных на третьем году советской власти для переименования, были следующие: Урицкого, Троцкого, Ленина, Коммунистическая, Пролетарская, Карла Маркса, Октябрьская, Интернациональная, Вахитова, Короткова, Кускова, 25-е Октября, Гражданская, Свободы, Коммунальная, Первомайская, Луначарского, Бухарина, Республиканская, Народная, Красноармейская, Коширина, Зиновьева. В этом списке также нет казахских имен.

Иными словами, исходно, в наименованиях улиц преобладали «общесоюзные» имена, а казахские имена могли быть записаны с определенными искажениями. В ономастической литературе это называют – топографическими искажениями, природу которых можно

понять – читая определенные инструкции. В инструкции по русской передаче географических названий Казахской ССР, изданной в 1971 году, указывается:

«Казахские по происхождению названия передаются в транскрипции с их современного казахского написания и произношения, устанавливаемого по данным различного рода источников на казахском языке. ... В случае отсутствия источников на казахском языке на картах и других изданиях дается русская форма названий, принятая и единообразно закрепленная наиболее авторитетными картографическими и иными источниками»<sup>3</sup>.

А если принять во внимание и переход на кириллицу в 30-е годы прошлого века, и то, что все основные картографические источники были сделаны как раз колониальными властями в досоветский период, то очевидно, что в этих картографических источниках преобладали только русские наименования, а также русский способ написания казахских топонимов. Если согласно инструкции 1971 года можно было писать – район *Шубары*, то все равно в Целинограде продолжали писать *Чубары*. Практика двойного произношения топонимов на казахском и русском языках была достаточно частой в советской ономастике. Применительно к Акмолинску-Целинограду это отражало то, что город сформировался

<sup>3</sup> *Инструкция по русской передаче географических названий Казахской ССР. Утверждена Главным управлением геодезии и картографии при Совете Министров СССР. Обязательна для всех ведомств и учреждений СССР. Согласована с Президиумом Верховного Совета Казахской ССР. Москва, 1971. С.30.*

как форпост колониальной политики. Сильное искажение местной топонимики это не случайное, а сознательное отношение.

*«Уже с конца XVIII века администрация Российской империи начинает понимать, что процессом колонизации территории Казахстана можно и нужно управлять, так изменяя географические названия, автоматически можно стереть память народа об исторических занимаемых территориях и расширить границы Российской империи не только фиктивно, но и реально, задумываясь о проекте «большой русской нации». Поначала, конечно, сохранялась прежняя топонимика, но со временем она замещалась русскими названиями, но здесь не было общего правила изменения названия населенных пунктов. Использовалось несколько топонимических приемов, если вы посмотрите на карту территории Казахстана XVIII – начала XX века, то увидите укрепления под названием по именам христианских святых (крепость святого Петра и Павла – Петропавловск, Георгиевская, Сергиевская и т.д.).<sup>4</sup>*

Общая история советского периода полна фактов о том, как происходила постоянная селекция политически лояльных персонажей. Так еще в Акмолинске были утрачены улицы Троцкого, Сталина, Зиновьева и т.д. И даже в

том случае, когда наименования улиц были политически нейтральными, такими как Вагонная, Угольная, Береговая, Овражная, для местного населения, в постсоветский период, такие названия содержали отрицательные коннотации. Способы написания и произношения, идеологическая дидактика – все это становилось «чужеродным». В отношении к такому прошлому сформировалась позиция, что эти наименования брались «почти из энциклопедий», а к Казахстану не имели никакого отношения. Как отмечает респондент: «Какое отношение к казахской культуре имеют Сакко и Ванцетти? Никто не знает этих итальянских анархистов, и почему им должна быть посвящена улица в Казахстане»<sup>5</sup>.

**Когда же появляются первые улицы с казахскими названиями?** В Акмолинске, например, в 1944-1948 годы появились улицы Маншук Маметовой, Амангельды Иманова, Ильяса Есенберлина, Абая Кунанбаева (именно так, с указанием фамилии) – это улицы имени «идеологически сертифицированных» национальных героев. В 60-е годы уже в Целинограде, появляются улицы Кенесары (предыдущие названия Большая базарная, Карла Маркса), Сакена Сейфулина, Алиби Джангильдина. То есть на волне общей политической оттепели круг казахских

<sup>4</sup> Ксенжик Г. Топонимика Казахстана и историческая география XVIII – нач. XX в. // <http://zhenis70.e-history.kz/kz/publications/view/191>

<sup>5</sup> Дискурсы столичной ономастики. Интервью с Хангельды Махмудовичем Абжановым // Библиотечный вестник. Информационно-аналитический, научно-практический журнал НАБ РК.- Астана 3(03) 2018, Астана. С. 4-13

имен для городской топонимики стал расширяться не только за счет политических деятелей и деятелей культуры, но стали появляются и персонажи из исторического «досоветского» периода. Не последнюю роль в этом сыграла оттепельная эмансипация «национального» самоописания, которая происходила в этот период в гуманитарных науках и литературе.

Оттепельные инвестиции в топонимику имели более ранние примеры в виде исследований по истории Казахстана. Например, Ермухан Бекмаханов на основе докторской диссертации, защищенной годом ранее в Институте истории Академии наук СССР в Москве, издает монографию «Казахстан в 20-40-е годы XIX века» (1947) и становится первым казахским доктором исторических наук. Монография включает в себя главу о Кенесары Касымове, материалы из которой также входят в «Историю СССР» А.М. Панкратовой, изданной в 1944 году. Включение главы о движении Кенесары Касымова сначала в «Историю Казахской ССР», затем в монографию Бекмаханова вызвало широкий резонанс в исторических научных кругах как в Москве, так и в Казахстане.

Новый этап активного перехода к казахским топонимам начинается с позднесоветской (перестроечной) реабилитации интеллектуальных акторов советского периода. Так с 1989 года практически во всех казахстанских городах появляются улицы, связанные с алашординцами Магжаном Жумабаевым и Ахметом Байтурсиновым. При этом эти акторы вначале появляются как деятели искусства и науки, и

только в последнем десятилетии стали публиковаться материалы о политической составляющей их деятельности.

В 4-х томном сборнике архивных документов и материалов о движении Алаш есть материалы о попытках реабилитировать алашординцев еще в советский период. Представляет интерес деятельность некоего А.Бектасова – в прошлом ответственный номенклатурный работник, который с выходом на пенсию в 1965 году начинает писать «открытые письма» (а это тоже определенный советский жанр). В своих письмах он ставит вопросы о реабилитации Ахмета Байтурсинова, Жусупбека Аймаутова, Шакарим Кудайбергенова, Магжан Жумабаева, Мыржакупа Дулатова.

В стилистике этих писем прослеживается микс политических штампов с поэтическими и эмоциональными образами. Так, обращаясь к депутатам 14 партийного съезда Коммунистической партии Казахстана (1976), он пишет, «вы те, кто стоит на вершине прогрессивного мира в Казахстане..., не осудите меня за постановку гуманного вопроса, находящегося в самом сердце нашего народа». Суть этих писем была такова, что несмотря на то, что алашординцев осудили за политические разногласия с советской властью, они были важнейшими акторами культурного строительства и их следует реабилитировать хотя бы за то, что они были просветителями, писали первые учебники, были инициаторами печатного дела, поэтами, переводчиками русской поэзии, учеными-тюркологами. Бектасов даже предлагает не

обращать внимания на политические противоречия у алашординцев с советами, представляя их в первую очередь как деятелей культуры, просветителей. Он признается, что «мне двери в марксизм-ленинизм открыли они, эти мои соотечественники, мои соплеменники».

Далее, по мнению этого человека, полная реабилитация предполагает не только «политико-бюрократическую» процедуру наименования в их честь, но определенные народные празднования по поводу возвращения этих имен в общественно-политическую жизнь республики.

*«Имя Турара Рыскулова до празднования его 80-летия в Казахстане (26 дек. 1974 г.), как у нас в республике, так и за ее пределами, было туманным, неясным, а после этого его доброе имя, также как до ареста 3 апреля 1937 г. стало ясным, светлым, прозрачным».*<sup>6</sup>

В этом письме Бектасов обращает внимание, что если «классически проведенные юбилеи в Казахстане» как 1100-летие Аль Фараби, 125-летие Абая и Джамбула были на самом высоком уровне, то празднования 80-летия Сакена Сейфулина и Ныгмета Нурмакова прошли так, как будто они сироты (жетім қыздың тойындай).

**Ренейм.** С момента обретения Независимости в 1991 году и все 90-е годы идет эмоциональная волна массовых переименований городов,

населенных пунктов, улиц, железнодорожных станций. По данным Комитета по языкам Министерства культуры РК в течение 1991-2005 годов были переименованы три области, 12 городов, 53 областных района, 7 городских районов, 43 железнодорожных станций и разъездов, а также 957 малых населенных пунктов. Кроме того, была изменена транскрипция названий 3 областей, 12 городов, 14 районов, 76 железнодорожных станций и 22 малых населенных пунктов, 890 учреждений образования, культуры, здравоохранения, спорта и физико-географических объектов.

Этот процесс можно себе представить в четырех проекциях: филолого-лингвистической; исторической, политической и локально-региональной.

Филолого-лингвистические дискуссии отражают проблемы «исторического неправильного имени» (Алма-Ата/Алматы); колониального «искажения» (Шу-Чу, Джамбул – Жамбыл). В Постановлении Президиума Верховного Совета Республики Казахстан от 4 мая 1993 года № 2001 «Об упорядочении транскрибирования на русском языке казахских топонимов, наименовании и переименовании отдельных административно-территориальных единиц Республики Казахстан» в преамбуле пишется «в целях возрождения национальной топонимики, восстановления исконных историко-географических наименований административно-

6 Из открытого письма А. Бектасова в адрес XIV съезда компартии Казахстана и XXV КПСС. Движение Алаш. Из истории изучения вопроса. Сборник документов и материалов. 1918-2007 гг. Алматы: Ел-шежіре, 2008. С. 48-54.

территориальных единиц, упорядочения транскрибирования казахских топонимов на русском языке». Именно это постановление берется за основу при филологических спорах, здесь проработаны базовые нормы для транскрипции наименований на казахском языке. Так Джамбульская область стала Жамбылская; Кокчетавская – Кокшетауская; город Кокчетав – Кокшетау и так далее.

Филологическая оптика может меняться с точки зрения доминантного языка русского или казахского. Показательным в этом отношении является пример с улицей Дины Нурпеисовой или куйши Дина в Астане<sup>7</sup>.

*«...Казах, который получил образование, культуру, подготовку воспитания на казахской основе, для него написание улицы как «күйши Дина» автоматически становится понятным. Для представителей другой нации, другой культуры естественно слово «күйши» не понятное и кто такая Дина, также не понятно. Будет считаться, что нужно назвать – Нурпеисовой Дине, но для казахов Дина она одна. В Астане уже была улица Кажымукана Мунайтпасова. Казах никогда не говорил Қажымұқан Мұнайтпасов. Его называли Кажымуканом, и мы убрали Мунайтпасова. Это уже подразумевает, что*

*это улица великого борца. А в Алматы была улица Б. Қорамсаұлы. То есть улица Біржан-салы Қорамсаұлы. Казах никогда не говорил Қорамсаұлы. Говорили Біржан-салы. А сейчас исправили, назвали Біржан-салы. Т.е. исторически закрепленное народом и признанные названия мы сохранили. Русский человек этого не поймет, француз не поймет, и что здесь ничего казахского не должно быть? Все должно быть на русском или на французском, или на немецком? Мы свой национальный колорит хотели передать по названиям улиц...»*<sup>8</sup>.

Столичный проект стал показательным еще и в том, из каких складок культурной памяти стали выбирать имена для новых названий. Так появился район города, где преимущественно использовались гидронимы и географические топонимы (географические названия улиц в микрорайоне Коктал); или в жилом массиве Комсомольский улицы названы женскими именами; или в пригородном поселке Уркер – именами батыров.<sup>9</sup> Иными словами, политическое вытеснялось географическим и даже поэтическим. Так в столице можно встретить поэтизированные названия, такие, как Нарбура или Жеке-батыр.

Если посмотреть на активный процесс переименования с точки зрения эмоциональной

7 В СМИ описывался случай о русскоязычной журналистке, которая думала, что күйши (музыкальный исполнитель) – это койши (чабан) и задавалась вопросом, почему именем какого-то чабана названа улица в столице.

8 Дискурсы столичной ономастики. Интервью с Хангельды Махмудовичем Абжановым // Библиотечный вестник. Информационно-аналитический, научно-практический журнал НАБ РК.- Астана 3(03) 2018, Астана. С. 4-13

9 Там же, с. 120.



Фотографии автора

важности новых «старых» героев, то лидировать в этом процессе будут батыры. При этом есть канонические реестры (например, у Шокана Валиханова) и есть новые дополнения, которые появились уже в 2000-е годы. К ним, например, относятся батыры, которые были важны для казахов в свое время эмигрировавших в Китай и Монголию, но почти неизвестных для тех остался в Казахстане – батыр Оспан, который был лидером национально-освободительного движения в северном Синьцзяне; Зуха-батыр, казахский лидер антиманьчжурского освободительного движения в 1-й половине 20 в. Эти новые страницы истории также поднимают вопросы о том, кто может быть коммеморизован.

Филологические и исторические дискуссии сильно фреймируются политическими установками. Так, например, алашординцы за годы независимости из деятелей культуры и образования мигрировали в сторону политических альтернатив существующего строя. Например, деятельность Алихана Бокейханова приобретает все больший политический контекст. В этой связи мероприятия по регламентированию переименования призваны контролировать этот процесс. Это означает, что известное правило, согласно которому одним именем можно называть не более 5 улиц и 3 школ, стало следствием этой чрезмерной популярности к конкретной политической фигуре.

Постепенно начинают появляться новые термины и понятия (новые относительно, поскольку не использовались в советский

период) как Мәңгілік Ел, которое активно используется в программе Стратегия «Казахстан-2050» с красноречивым подзаголовком «Новый политический курс состоявшегося государства». В городском ландшафте это понятие закрепилось с возведением триумфальной арки «Мәңгілік Ел»<sup>10</sup> в 2011 году и переименованием проспекта Орынбор (Оренбург) в 2017 году.

Ұлыдала елі (Страна великой степи) – одноименный монумент на территории ЭКСПО (2016); улица Хусейн бен Талал переименована в проспект Ұлы дала; кроме того, используется как зонтичный бренд «Ұлы дала елі» для казахстанских товаров.

Қазақ елі – одноименный монумент Қазақ елі. Представляет собой колонну высотой 91 метр и птицей Самрук в верхней точке колонны, в четырех угловом основании ниши с барельефами, где самый известный сюжет связан с изображением Первого Президента РК Нурсултана Назарбаева.

**Вместо выводов.**

Процесс переименования всегда сопровождается дискуссиями, которые охватывают проблемы исторической географии и аутентичной топонимики. Особой темой в этих дискуссиях является вопрос о значимости тех или иных акторов для переименования. В республикан-



ской ономастической комиссии была даже попытка составить «реестр» имен, представляющих значимость для переименования, но он так и не был утвержден.

Простой с виду вопрос, как изменение политического режима приводит к изменению режимов означивания, подвел к понимаю того, что процесс переименования выходит далеко за пределы исключительно политических ротаций, вовлекая в свой оборот нюансы об идентичности из таких сфер знаний как лингвистика, культурология, история, география – всего того, что фиксирует социальную и культурную память. Вовлеченность в процессы переименования – это, по сути, вовлеченность в актуализацию, фреймирование социальной памяти.

<sup>10</sup> В тюркском историко-лингвистическом понимании слово «маңгі» соответствует смысловым значениям таких понятий, как «Тәңір», «Құдай», «Алла». Таким образом, понятие «Мәңгілік ел» означает «страна, народ Всевышнего».



*Кшиштоф Становски,  
Польский общественный  
деятель*

## ИНТЕРВЬЮ С КШИШТОФОМ СТАНОВСКИ

*Мне очень интересен польский опыт объединения на основе «солидарности». Я осознаю, что слепо скопировать опыт невозможно, но интересно попробовать некоторые механизмы для возможного внедрения их на нашей почве. В связи с этим, я хотела бы спросить у вас. Важно ли помнить, в контексте культурном и историческом, то, что происходило с нами?*

Я хотел бы выразить огромную благодарность за возможность быть здесь. В первый раз в Среднюю Азию относительно случайно я попал в 1993 году, и с этого момента я очень много раз бывал здесь, чаще всего в Кыргызстане.

Для поляков понятие исторической памяти очень важно. Эта важность происходит из глубины веков. Если ты забудешь, что ты поляк, забудешь свою историю (при том, что эта история не преподавалась в школах и была под запретом), ты потеряешь свою национальную идентичность. Моё поколение очень хорошо знало историю. Историю, которая передавалась в семьях из поколения в поколение, передавалась между коллегами. В клубах мы читали книги, потому что в школе было очень много неправды. С другой стороны, память тоже может быть проблемой. В последние четыреста лет, в моей части мира, можно было стать национальным героем двумя способами: убить соседей или чтобы соседи убили вас. Поэты, которые говорили об этом тоже стали героями. Быть национальным героем обозначало участвовать в убийстве. Мы поняли тогда, что героев, с одной стороны, нужно уважать, но предлагать это нашим детям нам как-то не очень хотелось. Мы не хотим быть заложниками истории. Это значит, что с одной стороны надо помнить. Но если эта память служит только ненависти, она убивает. Не других. Она убивает нас. По этой причине, мы стараемся находить в нашей истории такие моменты, когда мы были близки с другими народами. Обычно мы с ними воевали. Например, польско-советская война в 1918 году. Тогда Польша воз-

родилась и на неё началась советская атака. Воины из Украины были теми единственными, кто помогал нам в этой борьбе. Украинец был заведующим обороной одного из важных польских городов. И сегодня мы стараемся помнить не только наши конфликты с Украиной, но и те моменты, когда мы были вместе, и на которых мы можем строить своё будущее. Около 11 лет тому назад стартовал уникальный проект «Польско-немецкий учебник истории». Это школьный учебник, который готовили поляки и немцы. По большому счёту между поляками и немцами нет спорных моментов в понимании истории. Но для обеих сторон очень важно понимать друг друга. Очень важно понимать, как думает немецкий учитель, немецкий ученик, а для немцев – как думает польская сторона. Мы сегодня живём вместе. Для людей границ не существует. Например, велосипедист не замечает момента, когда он пересекает существующую формально границу.

Это границы для людей нет. Они живут вместе, они работают вместе, существуют смешанные семьи и поэтому стоит понимать друг друга. Это хороший пример, каким образом нам учиться. Не со всеми соседями мы готовы к подобному сотрудничеству. Это результат десятков лет. Первыми шагами были комиссии по учебникам. Польские учёные читали немецкие учебники. А немецкие учёные изучали польские. Они устраняли взаимные конфликты и противоречия, достигая некоторого консенсуса в понимании спорных

моментов истории. В итоге был обретён шанс совместных учебников.

Было время, когда Польша была сильной многонациональной страной, во времена Речи Посполитой, которая включала в себя украинцев, белорусов и литовцев. Очень важно, чтобы каждый ребёнок мог поприветствовать, поблагодарить другого на всех языках соседей, обладая элементарным знанием языков. Очень важно иметь друзей, молодёжные программы обмена, поддерживаемые государством: школьные, общественных организаций. У нас есть такие программы с Германией, Литвой. Для этнического большинства важно быть внимательным. Например, в Польше поляки отмечают украинские, еврейские праздники. Год назад я стал одним из инициаторов акции, в рамках которой в Польше состоялось празднование очередной годовщины независимости Украины. Это абсолютно нормально, когда у твоего соседа день рождения, и ты приходишь к нему в гости с цветами и подарками. Сосед Польши отмечает своё двадцати пятилетие и поляки организовали встречи, концерты, желали в интернете всего доброго Украине. Очень важно находить способы и пути совместного диалога, забывая о страшном прошлом опыте взаимоуничтожения.

*Нет ли опасности насаждения националистической идеологии и риска развития националистических тенденций, которые приведут к дискриминации проживающих в Польше этнических меньшинств?*

Существуют две опасности. Опасность уничтожения национальной идентичности. Люди, которые хотят говорить на своих национальных языках, националистами не являются. Стремление к сохранению своей национальной идентичности подобным способом является нормальным. С другой стороны, есть опасность национализма, волну которого мы наблюдаем в Польше впервые за сорок лет

Солидарность — это возможность быть вместе, а не быть против кого-то. Польская революция отличалась тем, что она происходила внутри страны и не была направлена против кого-то извне. Сейчас в парламенте и правительстве появились люди, которые уверены, что одни нации лучше других, что одни нации происходят от других наций. Это очень опасно. Мы видим эту угрозу и понимаем, что это выгодная кому-то провокация. Нам очень стыдно видеть, как польские делегаты голосуют в Европарламенте, или в каком контексте в Польше обсуждаются вопросы, касающиеся этнических меньшинств или мигрантов. В Польше нет бытового национализма, но существует национализм в некоторых политических кругах. Этого быть не должно.

*Понятие «солидарность» является для меня весьма близким. Я всегда стараюсь проявлять солидарность с теми или иными личностями, группами, идеями и ценностями. Но мне больно оттого, что многие жители не проявляют ни сочувствия, ни эмпатии. Солидарность, как таковая, на*

*мой взгляд отсутствует. Какие причины подвигли Польшу на успешное объединение вокруг солидарности?*

Позвольте с Вами не согласиться. Здесь в Средней Азии взаимопомощь и совместное решение проблем, возникающих перед населением — это естественное поведение людей. Это общая часть культуры всех народов Средней Азии. К сожалению, в современном мире с его прогрессом, который на самом деле прогрессом не является, это теряется.

«Возьмёмся за руки друзья, чтоб не пропасть поодиночке». Об этом говорили барды, песни которых были единственным источником русского языка, когда я учился в школе. В 1968 году мне было восемь лет и страны Варшавского договора с участием Вооруженных сил Польши, начали вторжение в Чехословакию. Мы тогда всей семьёй отдыхали в горах, и отец собрал нас, троих сыновей и напомнил нам о необходимости всегда быть вместе. Нам полякам, чехам, словакам, венграм необходимо быть вместе, так как поодиночке мы не сможем выжить. После Второй мировой войны было несколько робких попыток рабочих, студентов что-то организовать. Эти попытки провалились и не были поддержаны. И самым важным моментом было создание, после забастовки рабочих, Комитета помощи рабочим группой интеллигенции. Тогда еще не было и слова «солидарность». Эти люди не были моими знакомыми, не были моей семьёй, и скорее всего в нормальной обста-

новке, я бы их никогда не встретил. Но для меня они не менее важны, чем моя семья. Это — солидарность. Когда люди были в тяжёлых условиях, приходилось им помогать. Уволенным с работы находить деньги и работу. Помогать матерям, оставшимся с детьми без средств к существованию, потому что мужчин посадили. Или мужчинам, оставшимся с детьми, когда посадили их матерей. В момент, когда посадили меня, я точно знал, что у меня нет причин переживать за мою супругу. Потому что придут чужие люди, которые знают о той тяжёлой ситуации, в которой она оказалась, и они помогут ей. И это придавало сил в сложные времена.

Уже слишком много машин, крутых телефонов. В богатстве трудно быть солидарным. Потому что в бедности быть солидарным легко. Они отдают больше. А тут есть традиция. Это часть истории этого региона. Если ты богат — строишь колодец для всех. Если ты можешь себе позволить это, ты должен поделиться. А вообще поехать в хадж, когда рядом с тобой кто-то голодает — это грех. И это означает, что если мы вернёмся к тому, что является естественным и понятным — тогда будет проще. Проще говорить и проще осуществлять свои доходы.

*Была ли на ваш взгляд, солидарность у людей в советское время?*

Была. Многие поляки рассказывают, как другие нации помогали им в Сибири. Много

поляков, а также других наций, поляки тут не уникальны, просто я рассказываю те истории, которые слышал от других поляков. Этим людей вывезли в Казахстан, затем они оттуда попали в Сибирь, где им помогали другие народы. Есть очень интересный украинский опыт взаимоотношений и помощи друг другу евреев и украинцев. Некоторые называют это «Союзом Звезды Давида с Тризубцем». Они были вместе в лагере, в похожей ситуации, по разным причинам. И эта солидарность случалась. Если говорить о таком страшном событии, как Голодомор, где в искусственно созданной ситуации голода умерло 10 миллионов человек. В зверских условиях, когда смотришь на смерть твоих детей от голода в условиях, когда ты знаешь, что это самая хорошая земля в Европе. Когда у тебя нечем кормить детей, в таких зверских условиях солидарность пропадает. И проще жизнь в лагере, чем в страшных условиях войны, Голодомора. И безусловно, Советский союз старался разъединить людей. Говорилось о том, что мы все вместе, мы солидарны, но это обозначало конвейер, в условиях которого люди поочередно стучали друг на друга, и следующим в очереди был стукач, который рассказал о стукаче. Это говорит нам о серьёзном разрушении института семьи в эпоху Советского союза. Семья — это естественный источник солидарности, это место сохранения положительных ценностей. Отсутствия семьи является очень опасным, это является угрозой солидарности.

*Хорошо. Можно ли сегодня охарактеризовать постсоветское общество как пост-колониальное?*

Если говорить о Москве и Петербурге – то нет, но Бишкек, Ташкент, Варшава на мой взгляд являются пост-колониальной территорией. Эти территории были захвачены колонизаторами, таким же способом как была захвачена Африка, Америка с тем лишь отличием, что они не были захвачены посредством использования морского пути. До Африки, Америки надо было доплыть, а до средней Азии достаточно было пройти пешком. Во всём остальном всё то же самое: нечеловеческие отношения, неуважение к культуре, неуважение к ценностям, уничтожение национальных лидеров, интеллигенции, священнослужителей, в Монголии советская власть уничтожила всех монахов. И это было осознанной политикой. Очевидцами этого мы были в Польше, забыть, простить это, относиться к этому без ненависти нелегко. Но нужно учиться быть самостоятельными, отказаться от идеи противостояния, попытаться взять на себя ответственность за свою страну, за своё будущее, за свой народ. Все пост-колониальные территории (например Индия с приходом туда британцев) прошли через период страшных войн, голода (Африка) и т.п. Польша отличается тем, что там было государство, был парламент, конституция. Возрождение демократической страны — это польская традиция. Это было мечтой долгие годы. В

период между двумя мировыми войнами независимая Польша существовала, но затем она вновь была захвачена в плен. Сейчас мы вновь пытаемся строить независимое государство и надеемся на успех.

*Какова роль образования в запуске процесса деколонизации?*

Начнём с колонизаторов. Обычно колонизаторы хотят, чтобы люди были необразованными. Это является их задачей. Немцы при Гитлере хотели сократить образование до минимума. В девятнадцатом веке, захватившие Польшу делали всё возможное, чтобы никакого образования на польском языке не существовало. Оно должно было вестись либо на немецком, либо на русском. Это означает, что колонизатор хочет, чтобы народ, которым он управляет, был необразованным и тёмным. Наша задача-быть самостоятельными и быть критичными к образованию, не принимая его автоматически. После революции 1905 года у колоний Российской империи появился шанс на появление частных школ и появились первые школы с польским языком обучения. Есть две модели школьного образования: государственная школа, которая является частью системы репрессий, куда также входят налоги, армия, граница. Другой вариант. Школа является частью общества, местного сообщества. В Америке школы появились абсолютно другим способом, нежели в Европе. Родители на своих собраниях, в американских сёлах поднимали

вопрос о поиске учительницы для своих детей. Государство там не вмешивалось в вопросы образования. Вопросы образования там находятся в федеральной компетенции каждого штата, государство не вмешивается в эти вопросы, влияние его на них нулевое. Отсутствует государственный министр образования и механизмы влияния государства на образование. В Польше мы пытались построить независимую систему образования, дошкольное обучение, кружки, альтернативные школы.

В последнее время распространение получил т.н. Университет третьего возраста — это международное движение, цель которого состоит в том, чтобы обучать и стимулировать людей «в возрасте», в основном пенсионеров. Сокращенное название движения: U3A (от англ. university of third age).

Не существует общепринятой модели обучения U3A. Его первоначальная концепция во Франции как заочный курс для людей пожилого возраста была значительно изменена в Великобритании, где правительство согласилось, что большинство людей пенсионного возраста могут внести свой вклад в экономику.

Мы передали государственные школы на уровень общин, децентрализовали образование. Министр образования отвечает за определение результатов, не учебников, за умения и навыки учащихся. Министерство проводит гос. экзамен. Школа находится в собственности местного самоуправления. Программу выбирает директор школы, учеб-



*Выступление Кишиштофа Становски в Бишкеке, 2019 год. ????*

ник выбирает учитель. Родительский комитет является частью школьной системы. В результате на местах произошло повышение уровня образования, потому что родители и их соседи в сёлах понимали, что это не чужие дети. Это не политика, это мой сын, дочь моего

соседа, сын нашей соседки. В самые тяжёлые времена на нужды образования уходило до восьмидесяти процентов местного бюджета, потому что альтернативой образованию была безработица. Они оберегают школу от её закрытия властями, потому что последним публичным пространством после закрытия школы остаётся кладбище. В результате первая программа граждановедения в Польше была введена по инициативе местного самоуправления. Они дополнительно профинансировали в местных школах изучение вопросов местного самоуправления, демократии. Это была первая программа граждановедения в Польше. Это наши дети, а не президента, и нам надо о них заботиться.

#### *Что такое независимость?*

Независимость. Первое. Если ты образован. Если ты осознаёшь, понимаешь, кто ты, если ты понимаешь мир вокруг тебя. Второе. Если ты готов и в состоянии принять решение о своём будущем. Независимость не означает твоё неподчинение международным отношениям или законодательству. Польша добровольно стала частью Евросоюза. Мы сделали это осознанно. Мы передали часть своей компетенции Евросоюзу для принятия совместных решений в его рамках. Например, в Евросоюзе отсутствует телефонный роуминг, и Польша не имеет права вводить его на своей территории, Польша не может закрыть границу страны за исключением эпидемий и

других чрезвычайных ситуаций, ограничивать для граждан свободу перемещения через границу страны. Мы пожертвовали частью своей компетенции ради совместных ценностей. Мы сделали это добровольно и добровольно, если захотим, по примеру Великобритании можем выйти.

*Интервью подготовили:  
Зарина Урманбетова  
и Айдай Алгожоева*

## АРХИВ/ГОРОД: ВОЗДВИЖЕНИЕ ПАМЯТНИКА КУРМАНЖАН ДАТКЕ

*«Например, это кто-то может сказать, архив на бумаге, и архив в искусстве. Так, к примеру, в европейских городах, в российских городах, в других городах, во многих странах есть такого рода памятники, статуи, и когда ты за рулем и невольно продолжаешь смотреть на них, то задаешься вопросом: Кто это? Что он сделал? И ты начинаешь копать историю, и через это узнаешь историю народа, или эпохи, или времени. И поэтому это тоже, кто-то может сказать, очень похоже на такое архивное.»<sup>1</sup>*

Города — это не просто конгломерат материальных форм, это еще и инвестиции в смысл и ценности. В этом смысле они сконструированы совместно: они формируются с точки зрения физического построения, а затем формируются вновь через воображение, интерпретацию и память. Со временем здания разрушаются, строятся или реконструируются, улицы переименовываются, монументы возводятся, переделываются, а иногда и демонтируются. По мере того, как мы перемещаемся по городским пространствам, они могут напоминать о прошлом, когда мы видим старый стиль архитектуры, памятник важному человеку или событию, или просто проходим мимо места, где произошло что-то памятное. Таким образом, построенный город формирует материальную текстуру памяти; это место воспоминаний и забвения.

Понять город как архив — что и предлагалось в приведенной выше цитате — значит серьезно относиться к формальным и институциональным способам формирования памяти: как прошлое представлено в материальной форме, будь то в документах или в искусстве. Будучи хранилищами знаний, архивы могут быть использованы для понимания ушедших моментов времени; однако архивы никогда не являются беспрепятственными арбитрами истины прошлого, а скорее созданными

<sup>1</sup> Интервью авторки с архитектурно-строительной компанией «АрхМодель». Май 2019 г.



**Мойра О'Ше.**  
Сравнительный-историк  
и культурный социолог.



Фото 1.  
Открытие памятника Курманжан Датке  
ЦГАКФФДКРО-63004

коллекциями артефактов, выбранными отдельными людьми. Поэтому восприятие города как архива также призывает нас ставить под сомнение социальные процессы, которые способствуют созданию архива в городе, или города как архива.<sup>2</sup>

Это рассказ о строительстве памятника Курманжан Датке, самому новому жителю площади на пересечении бульвара Эркиндик (Свободы) и улицы Пушкина, где до этого стояли

монументы Владимиру Ленину, Феликсу Дзержинскому и памятник Эркиндик. Это рассказ о конкурирующих желаниях иметь в архиве города определенные фигуры и о том, как географическое расположение неожиданно повлияло на окончательную материальную форму памятника.

31 августа 2004 года, в День Независимости Кыргызстана, в Бишкеке с большой торжественностью был открыт памятник Курманжан Датке, Царице Алайской. На церемонии присутствовали видные политические и культурные деятели, и президент Акаев в своем выступлении заявил: «Сегодня в самом красивом месте столицы возвысился чудесный памятник одной из выдающихся дочерей кыргызского народа, известной своей мудростью и благородными помыслами – Курманжан Датке. И я не ошибусь, если скажу, что есть глубокая символика в том, что это открытие памятника нашей матери-лидеру происходит в день, когда мы отмечаем наш самый большой национальный праздник – День Независимости».<sup>3</sup>

Как и многие памятники, которые стоят сегодня в центре Бишкека, открытие монумента

Курманжан Датке было приурочено к большому празднику, таким образом, обозначив символические связи между самим памятником как физическим объектом, персоной, которую он представляет, и историей страны. Однако создание монументов – непростая задача. Проект сооружения памятника Курманжан Датке первоначально должен был быть завершен в 2001 году к 190-летию со дня ее рождения, но только после многочисленных изменений в предложенных местах, обращений в различные органы власти, ходатайств руководителей общин и изменений в дизайне самого памятника он был, наконец, воздвигнут три года спустя.

Фонд «Курманжан Датка» был создан для реализации семи проектов, прославляющих ее наследие: создание почтовой марки с ее образом, издание книги о ее жизни, создание оперы-балета, съемка художественно-документального фильма, строительство памятника, создание мемориального исторического комплекса на берегу Иссык-Куля и, наконец, строительство музея Курманжан Датки в Бишкеке.<sup>4</sup> В мае 2001 года глава фонда

2 В то время как глубинная дискуссия этого пересечения памяти, урбан-развития и архивов не охватывается в этом эссе, интересующиеся читатели могут обратиться к: Lefebvre, Henri. *The production of space*. Oxford, UK: Blackwell, 1991; Huyssen, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003; Blouin, Francis X. "History and Memory: The Problem of the Archive." *PMLA* 119, no. 2 (2004): 296–98; Rao, Vijayanthi. "Embracing Urbanism: The City as Archive." *New Literary History* 40, no. 2 (November 22, 2009): 371–83; Sheringham, Michael, and Richard Wentworth. "City as Archive: A Dialogue between Theory and Practice." *Cultural Geographies* 23, no. 3 (July 1, 2016): 517–23; Finkelstein, Maura. *The Archive of Loss: Lively Ruination in Mill Land Mumbai*. Durham: Duke University Press, 2019.

3 Шелепенко, А. "Память на века". *СловоКыргызстана*, № 92 (Август 31, 2004 г.).

4 Интервью авторки с Жылдыз Жолдошевой. Июнь 2019 г.

“Курманжан Датка” Жылдыз Жолдошева написала президенту Кыргызстана Аскарму Акаеву с предложением установить памятник Курманжан Датке в честь 190-летия со дня ее рождения. В течение той весны и лета архивные документы свидетельствуют о многочисленных письмах туда-сюда между мэрией Бишкека, госсекретарем и фондом, пытавшихся найти подходящее место для возведения памятника. Первоначально возникла некоторая путаница насчет того, нужно ли искать место только для памятника или и для музея на одном и том же земельном участке, что усложнило процесс выбора участка. Когда выяснилось, что это не так, вице-мэр направил письмо государственному секретарю, предложив пять возможных мест для установки памятника.<sup>5</sup> К лету 2001 года все указывало на то, что он будет возведен перед Бишкекским гуманитарным университетом.<sup>6</sup> Однако ректор университета, судя по всему, возражал против этого плана, и место выбыло из гонки. К счастью, к концу того же года было принято решение о том, что памятник будет построен на небольшой площади возле здания Парламента к северу от главной площади Бишкека.<sup>7</sup>

Соседство парка со зданием Парламента придала ему большое значение с точки

зрения политической истории и считалось подходящим для Курманжан Датки, учитывая ее вклад в политическую жизнь Кыргызстана. Однако эта площадь была также названа в честь известной кыргызской актрисы Таттыбюбю Турсунбаевой. Как был создан фонд в честь памяти Курманжан Датки, так и существовал фонд в честь Таттыбюбю Турсунбаевой, и у членов этого фонда, включая брата покойной актрисы, было желание построить памятник в ее честь на той же площади.<sup>8</sup> Несмотря на то, что место для памятника было оспорено, его строительство продолжалось. Был проведен открытый конкурс и для строительства памятника были выбраны Виктор Шестопал и Равиль Муксинов. К концу 2003 года памятник был построен, но вопрос о его размещении до сих пор не решен. Ещё более острой проблемой стало то, что памятник был сконструирован в соответствии с техническим заданием для площади возле парка Панфилова. Шестопал описал проблему следующим образом: «Я создавал размер памятника... соответственно площади, я уже определял размеры, исходя из этой местности, какие виды деревьев были вокруг по высоте, понимаете, это идет вместе, а потом – все, не было места, и я уже лепил, формировал [его], он стоял в штукатурке, и более того,

5 Письмо вице-мэра Кульбаева госсекретарю Ибраимову. 8.7.2001 ЦГАФ1341 Оп.1 Д.3776 Л.110

6 Письмо вице-мэра Мельничика госсекретарю Ибраимову. 10.5.2001 ЦГАФ1341 Оп.1 Д.3776 Л.111

7 Указ №. 839 12.31.2001 ЦГАФ1341 Оп.1 Д.3776 Л.106

8 Осоров, Замир. 2003а. “Война памятников - «МСН» - новости Кыргызстана.” Октябрь 28, 2003 г.



для этого памятника уже были доставлены три гранитных блока, в трех частях, все разрезано, то есть проблема стала такой, очень острой, [потому что] в другом месте нужно, может быть, [было бы] сделать уже другую пропорционную фигуру.»<sup>9</sup>

Однако 2003 год принес судьбоносный поворот событий: памятник Ленину был перенесен с площади Ала-Тоо, а на его месте установлен памятник Эркиндик. Это перемещение памятников открыло новое пространство для рассмотрения на пересечении бульвара Эркиндик и улицы Пушкина<sup>10</sup>, которое во

Фото 2.  
Монумент Ленину, 1950.  
ЦГКАКФФДКР 2-2534

9 Интервью с авторкой. Март 2019 г.

10 Указ №. 1 01.06.2004 ЦГАФ1341 Оп.1 Д.3932 Л.1

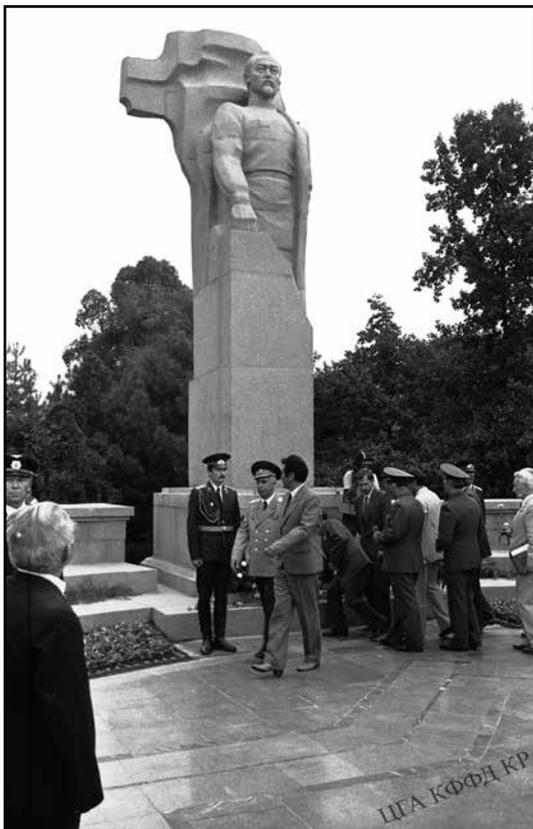


Фото 3.  
Монумент Феликсу Дзержинскому.  
ЦГАКФФДКР 0-61755

Фото 4.  
Памятник Эркиндик (Свободе),  
1999.  
ЦГАКФФДКР 0-61170



многим превосходило предыдущие предложения. В 1948 году на этом месте был построен памятник Ленину, и с тех пор здесь находились памятники Феликсу Дзержинскому и, в последнее время – Эркиндик. После перемещения памятника Эркиндик пространство, на котором он когда-то стоял, заняла ваза с цветами, ожидая своего следующего обитателя.

К этому времени шла общественная кампания в поддержку памятника и, наконец, после двухмесячных встреч в парламенте, на которых были учтены письма ветеранов, старейшин, героев Социалистического Труда и деятелей культуры, было принято решение о размещении памятника на пересечении бульвара Эркиндик и улицы Пушкина.

Однако это создало новую проблему: новое место было слишком большим для памятника в том виде, в каком он был создан. По словам скульптора Шестопала: «Мы пошли на эту площадь и осмотрелись — это огромное пространство. Я представил пропорции в своем сознании, и она бы потерялась. Я начал думать – нужно завоевать пространство, организовать его... Родилась идея... построить эти колоннады... Колоннада захватывает пространство, понимаете, а фигура стоит посередине, арки сужают пространство для фигуры...»<sup>11</sup>

Чтобы памятник не потерялся в пространстве, или не выглядел, по словам Муксинова, «как свеча»<sup>12</sup>, необходимо было изменить композицию памятника и добавить арки, которые обрамляют его сегодня (фото 1.). Возвращаясь к словам тогдашнего президента Аскара Акаева, можно действительно сказать, что памятник символически связан с независимостью Кыргызстана и празднованием Дня независимости. Однако, как я показала, он также принял окончательную форму спустя три года, в течение которых символика его

окончательного места и композиции изменилась в ответ на прагматические и эстетические требования.

Это эссе началось с краткого обсуждения города как архива. Через эту короткую историю строительства памятника Курманжан Датке становится очевидным сложившийся противоречивый характер этого архива. Желания инициаторов и сторонников фонда «Курманжан Датка» вступили в конфликт по вопросам расположения со сторонниками актрисы Таттыбюбю Турсунбаевой и ректором Бишкекского гуманитарного университета, у каждого из которых были, несомненно, свои идеи о том, кто и где должен быть включен в число памятников города. В конце концов, окончательная форма памятника сложилась не только благодаря оригинальному видению архитектора и скульптора, но и под влиянием изменения местоположения, что потребовало изменений в проекте. Только перемещение другого памятника создало условия для решения и размещения памятника в том месте, которое считается «нулевым километром» Бишкека, или в самом центре города. Читая город как архив, мы видим не только пластичность городской среды, но и разнообразные ставки и действующие лица, которые объединяются в его создании.

Перевод:  
Зарина Урманбетова  
и Айдай Алгожоева

<sup>11</sup> Интервью с авторкой. Март 2019 г.

<sup>12</sup> Интервью с авторкой. Март 2019 г.



*Элери Битикчи,  
философ, исследователь  
кыргызской истории,  
знаток древнекыргызских  
культуры и  
грамоты — битик.*

## МЫСЛИ НА СТЕНЕ

**05.06.2020**

В деревне Гадюкино дожди. Каракол в 1990-х братаны со двора называли “конец географии”.

Для меня Каракол — это “конец истории”, типа “я покидаю столицу, раненым фрицем, капитулирен”.

В таких местах чтобы выжить важно помнить одну простую вещь: “водка и трава без смеха – деньги на ветер”. Смех снимает стресс, а не водка и трава. Они всего лишь одни из орудий достижения хорошего настроения. Иначе – это, наоборот, депрессанты. Которые стоят на последнем месте после Озера, гор, горячих источников, велосипеда и конечно же кАмпании с ыймандуукыздар. Жалко так братанов. Бомжи здесь такие безнадежные, особенно старушки. В общем быстро вылечивает родина от депрессии и безнадежности.

**03.06.2020**

Передайте это Илону Маску если вдруг его встретите:

Илон привет, как дела мечтатель  
Надеюсь все у тебя прокатит  
Салам Марианне от Абдрахмана  
Передать попросили пацаны  
Ты знаешь к нам приезжал Гагарин,  
Он вообще-то кыргыз или хотя бы татарин  
В общем наш человек он, родной и любимый  
Ты спросишь, а при чем тут ты?  
Илон прилетай ты нам очень нужен  
Гагаринский Барскоон уже совсем разрушен  
Они решили продать всю Землю  
И с тобой улететь на Марс  
Илон прекращай не давай им надежды  
Ты видишь Земля уже не будет прежней  
Они хотят убить нашу воду  
И с тобою покинуть нас

НЕМОНОМФ #2

**02.06.2020**

На Озере какой-то культ Рысбека Акматбаева. Я сбежал сюда, слушая Земфиру: “странно опять не хватило воли”. Что, если легенды о Рысбеке — это сублимация отсутствия воли. Воли в обоих смыслах, также, как и в кыргызском “эрк” – в значениях “сильная воля” и “свобода”. И когда здесь говорят, “вот был бы Рысбек” — это не романтизация преступника, не легенда о Робине Гуде, а тайное желание иметь волю у себя, прежде всего. “Вот был бы жив Рысбек = вот была бы у меня (у нас) воля”

**05.05.2020**

Еще один барс с голода спустился с гор и попал в руки людей. Как же мы люди похожи на людей.

Мы все забрали у барсов – землю, еду и теперь мы можем предложить уже третьему за последнее время барсу (до этого были Акмөөр и Жаабарс) – клетку и крохи с нашего барского стола. Напоминает всяких раимов, которые крадут миллиардами, а теперь раздают гумпомощь под выборы, мечети и храмы возводят – золотые клетки для сознания. Потому что мы люди... Смотрю на этого барса и молюсь, чтобы в конце были силы хотя бы умереть достойно, потому что с достойной жизнью что-то у нас не получилось. Чтобы не лизать руки тем, кто все отнял у тебя. 10 лет назад многие нашли такой выход 7 апреля.

Но выход ли это? Те, кто жил недостойно, могут ли умереть достойно?

— Расскажи мне как он умер?

— Я расскажу тебе, как он жил...

“Еще 10 лет назад по подсчетам GIZ за пределами Иссык-Куля и Нарына было по 1 копытному на 1 квадратный километр, что в 20 (!) раз меньше нормы! Воры сначала обрекают на голод, потом “помогают”. Подпишите пожалуйста петицию против охоты. Пускай хотя бы барсы достойно живут и умирают в наших горах. <http://chng.it/fLP4VYL4>

Мы за запрет охоты. #АтаАтпа

**23.04.2020**

Кровь и престиж.

Интересно, что престиж и авторитет в нашем мире тесно связаны с кровью. Жертвоприношения, моления, авторитеты исторических личностей – все это связано с кровью людей или животных. Мне было где-то 11-12 лет. Я помогал маме на звероферме, где разводили песцов и норок. Песцовые шубы, норковые шапки – элементы престижа. Конечно было интересно, как любому мальчику, как этот мех добывают, хотя мне запрещали, конечно. Но в день жатвы, я все-таки увидел это. Почему-то считалось, что уколы воруют, дозы не хватает и поэтому с песцов и норок сдирают шкуру, когда они еще живые. Но это слухи позднего Союза, когда воровали все и всё. Думаю теперь, что просто это был конвейер и живодерам нужно было побыстрее закончить свою работу и вернуться в круг семьи. Наверное, само слово “живодер” – отражало действительность.

Я видел, как убивали людей, но это было позже гораздо, а эти воспоминания детские и, наверное, поэтому сильнее. Уже тогда я понимал, что умирающие песцы и норки, с которых содрали живьем шкуру, не стонали. Это я не придумал позже, они точно не стонали и не визжали. Я слышал и то, и другое на работе. Они жаловались на людей. Это точно. Но те звуки, их невозможно описать...

Сейчас в пандемию, когда ясно видно, как воруют те, кто носит престижные вещи, окружен ими, все больше понятно, что престиж и авторитет делается на крови и страдании. Чем больше крови и страданий, тем больше престижа и авторитета. Люди, которые причинили больше всего страданий своему народу, животным, природе – сидят на самых почетных местах, известны по всему миру. На этом большом страдании и крови они станут сильнее.

Охота — это одно из таких вещей, которые делают люди. Кровь и престиж. На этом держится наш мир. Можно ли это изменить? А вдруг...

Сбор подписей против охоты продолжаетеся <http://chng.it/fLP4VYL4>

Мы за запрет охоты #АтаАтпа

### 09.03.2020

У кочевников изображение матки было обычным явлением. Есть версия, что знак Умай — это буквальное копирование формы женской матки. Тем более, что “умай” переводится как “плацента”. Кочевники считали,

что живут внутри плаценты Матери-Земли (Умай-эне) и поэтому ничего не строили, а не потому, что дикари. Ты с мамой и тебе ничего не надо менять, искать или строить рай. Ты уже в раю. Если бы могли помнить каждый поцелуй, подаренный нам матерями, какими бы могли быть добрыми. И если бы могли понимать, что такие поцелуи от Матери-Земли мы получаем с каждым вздохом, с каждым глотком воды, с каждым купанием или загоранием на берегу Озера, в горах, то зачем нам продавать свои земли в обмен на что-то проходящее, иллюзорное. Если ты понимаешь, что мать рядом с тобой всегда и везде на этой Земле, то чего боятся? Жить в вечности здесь и сейчас, а не готовиться к ней.

PS. Мы не единственные дети Земли. Подпишите петицию против охоты, пожалуйста

### 26.02.2020

Ответ Модэ-шаньюя на предложение отдать «никчемные земли» под логистический центр, чтобы «торговать» с Китаем. В Ши Цзи пишут, что он ответил «земля есть основа государства» и отрубил предлагавшим отдать земли головы. Но «я там был две тысячи лет назад» и привожу полный ответ.

«Мы не должны впадать в экономизм, когда принятие решений переходит от политических и социальных структур к экономическим. Вижу ваше предложение поддержали либералы. Либералы ничем не отличаются от коммунистов, хотя сами либералы считают себя почему-то демократами, при этом презирая

свой собственный народ, называя его темным и невежественным. Так же, как и коммунисты, либералы выступают за форсированную модернизацию сверху (forced modernization), так же, как и коммунисты они гордятся своими колониальными знаниями. Неслучайно они выстроились в очередь к Сапару, несмотря на то, что Атамбаев уничтожил демократию и зачистил оппозиционное поле. Это им и надо. Чистое поле, когда без сопротивления аборигенов можно «создать благоприятный инвестиционный климат», как в Казахстане (\$150 млрд долга – население 16 млн.) или в Монголии (\$30 млрд долга – население 3 млн). Коммунисты и либералы строят свои ценности на работах экономистов, Карла Маркса и Адама Смита. Поэтому земля, люди или свобода для них ничего не значит, а важны заводы, фабрики или инвестиции и капитал. Давайте расставим точки над i, либералы – это не демократы.

Они готовы торговать с Китаем и обвиняют нас в синофобии. Китай загнал в концлагеря миллионы наших братьев. Тех, кому не хватило там мест, загнали в собственные квартиры и заварили там двери с тем, чтобы они не могли выходить на улицу. Тем, кому не заварили двери, они подселили китайцев в их квартиры. Китай устраивает геноцид нашим братьям, поддерживает все авторитарные режимы в мире, в ответ на грабеж их ресурсов. Китай установил камеры слежения и определения личности в Бишкеке, участвует во всех коррупционных сделках в обмен на ресурсы и так да-

лее и так далее и так далее. Такие “либералы” торговали и с Гитлером. А наши либералы, которые строят из себя демократов хотят торговать с Китаем. Отдать им земли с тем, чтобы китайские товары полностью разрушили наше и так еле дышащее производство. Адам Смит сказал – торговля – это хорошо, когда баланс в твою пользу. Нашим манкуртам-либералам, как и другим аборигенам, сказали половину фразы «торговля – это хорошо» и они носятся с этим «передовым знаниям» презирая свой невежественный народ.

Теперь вы хотите отдать свою землю, в обмен на инвестиции, заводы, фабрики. Все это мы читали в советских книжках, и вы туңжимэны (кит. “товарищи”), ничем не отличаетесь от коммунистов в этом вопросе. Земля, сукалар, есть основа государства».

Сказал Модэ-шаньюй и отрубил им головы.

### 18.02.2020

Честно говоря, так и не понял сторонников логистического центра. Мало того что они опустили до прямых оскорблений собственного народа, называя его темным, а митинг заплаченным, ещё и доводы никакие. С Китаем нет никакой торговли. Торговля — это не купил-продал. За все эти 30 лет у нас была не торговля с китайцами, а реализация китайских товаров. Вся крупная торговля здесь в руках китайцев, и мы выступали только в качестве мелких реализаторов китайских товаров. Это не торговля, а создание рабочих мест для реализаторов китайских товаров. Торговля

хороша при положительном балансе, а наш баланс с китайцами совсем не в нашу пользу. Как говорил Трамп – будущее не за глобалистами, а за патриотами. Так заговорил Запад, после того как потерял монополию на производство передовых товаров и скоро они переписут книги по экономике и свободной торговле, которые у нас здесь цитируют либералы и будет другая реальность.

Рабочая сила в Китае дорожает, у нас есть шанс наладить производство. Мы начали уже шить, вышли на уровень обуви, а наши мелкие торговцы так и остались на уровне 90-х годов, когда челноков называли торговлей. Нет торговли с Китаем, есть мелкие реализаторы китайских товаров, а это не есть торговля. Все крупные торговые сделки на нашем рынке происходят между китайцами, даже здесь у нас низовой уровень реализаторов. И это никогда не изменится, потому что китайцы продают товар китайцам.



#2 2020



Графика Анатолия Цыбуха

тема номера:  
СНЫ МАНКУРТА

[www.esimde.org](http://www.esimde.org)

