

Алексей Швырков

Родство, сиротство, империя:

НАЦИОНАЛЬНАЯ АЛЛЕГОРИЯ
И СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ
В ПОВЕСТЯХ ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА

Alexey Shvyrkov

Family, Orphanhood, Empire: National Allegory and Socialist Realism in the stories of Chingiz Aitmatov

Алексей Швырков

Колумбийский университет, факультет славянских языков, аспирант
alexey.shvyrkov@columbia.edu

Ключевые слова: Айтматов, социалистический реализм, национализм, империализм, Центральная Азия

УДК: 82-091

DOI: 10.53953/08696365_2025_195_5_85

В настоящей статье будут рассмотрены три ранних произведения Ч. Айтматова: «Джамиля» (1958), «Первый учитель» (1962) и «Прощай, Гульсары!» (1966). Опираясь на концепцию «национальной аллегории» Фредрика Джеймисона, автор прослеживает, как нарративные модели соцреализма подрывают имперскую культуру изнутри. Хотя на первый взгляд «Джамиля» представляет распространенный в советское время нарратив эмансипированной женщины Востока, повесть в то же время обнажает разрушительное воздействие советской модернизации на традиционные семейные структуры жителей Центральной Азии. «Первый учитель» представляет собой типичное повествование о советской образовательной политике и ликвидации безграмотности на периферии. Одновременно в повести раскрываются механизмы, посредством которых имперская машина распространяла и укрепляла собственную власть. «Прощай, Гульсары!», с одной стороны, прославляет приверженность человека идеалам партии, а с другой — через образ коня Айтматов аллегорически разоблачает болезненный процесс подчинения периферийных территорий метрополии. Таким образом, соцреализм в творчестве Айтматова представляет пространство для деколониальной критики советского строя, которую невозможно было осуществить другими средствами. Чтение произведений Айтматова как «национальных аллегорий» позволяет выявить скрытые противоречия на идеологическом уровне между традиционными формами родства и навязанной концепцией «великой советской семьи».

Alexey Shvyrkov

Columbia University, Department of Slavic Languages,
PhD candidate
alexey.shvyrkov@columbia.edu

Keywords: Aitmatov, Socialist Realism, nationalism, imperialism, Central Asia

УДК: 82-091

DOI: 10.53953/08696365_2025_195_5_85

This article examines three early works by Chingiz Aitmatov: «Dzhamilia» (1958), «The First Teacher» (1962), and «Farewell, Gul'sary» (1966). Drawing on Fredric Jameson's concept of «national allegory», it explores how the narrative modes of Socialist Realism function to undermine imperial culture from within. While «Dzhamilia» may at first appear to reproduce the common Soviet-era narrative of the emancipated woman of the East, the novella simultaneously reveals the destructive impact of Soviet modernization on traditional family structures in Central Asia. «The First Teacher» presents a typical account of Soviet educational policy and the campaign for literacy in the periphery; yet it also exposes the mechanisms through which the imperial apparatus extended and solidified its power. «Farewell, Gul'sary», on the one hand, celebrates individual devotion to the ideals of the Communist Party; on the other, through the image of the horse, Aitmatov allegorically exposes the process of subjugating peripheral territories to the metropolitan center through native bureaucratic complicity. Thus, Socialist Realism in Aitmatov's work provided a space for the articulation of decolonial critique of the Soviet order that could not otherwise be voiced. Reading Aitmatov's works as «national allegories» reveals underlying ideological tensions between traditional kinship and the imposed «Great Soviet Family».

В нижеследующей статье я проанализирую три ранние повести Чингиза Айтматова «Джамиля» (1958), «Первый учитель» (1962), «Прощай, Гульсары!» (1966). Опираясь на концепцию «национальной аллегории» Фредрика Джеймисона, я покажу, что тропы социалистического реализма могут изнутри оказывать сопротивление имперской культуре. Так, хорошо знакомый нарратив об эмансионированной женщине с Востока, который мы встречаем в «Джамиле», становится аллегорией разрушительного воздействия советской модернизации на традиционные семейные структуры. В повести «Первый учитель», с одной стороны, изображается процесс проникновения образования в советскую периферию, с другой — повесть становится аллегорией механизмов установления и укрепления советской гегемонии. В повести «Прощай, Гульсары!» прославляется верность идеалам Коммунистической партии, однако при этом Айтматов в образе коня аллегорически изображает процесс подчинения периферии метрополии. Таким образом, соцреализм и его преломления в прозе Айтматова, — согласно схеме «национальное по форме, социалистическое по содержанию», — предоставляет пространство для критики советской системы, которую невозможно было бы артикулировать иначе.

Фредрик Джеймисон в статье «Литература третьего мира в эпоху мультинационального капитализма» утверждал, что литературу третьего мира необходимо читать как национальные аллегории, поскольку «история частного индивида всегда есть аллегория критикуемой ситуации публичной культуры и общества третьего мира»¹. Таким образом, Джеймисон полагает, что западная оппозиция публичного и частного не годится для описания контекстов третьего мира, где даже, казалось бы, наиболее «частные» нарративы оказываются включены в логику национального. Айджаз Ахмад наряду с другими авторами оспаривал интерпретационную схему Джеймисона, указывая на ее эссенциализм. Согласно Ахмаду, она лишь воспроизводит колониальную ди-хотомуию «тех, кто делает историю (первый мир), и тех, кто является лишь ее объектами (третий мир)»². Однако, как я буду далее утверждать, литературу республик Центральной Азии и в самом деле можно читать как национальные аллегории, поскольку с самого основания Советского Союза его власти вкладывали значительные ресурсы в проекты национального строительства и создания национальных идентичностей.

Хотя на поверхности кажется, что Советский Союз пытался сдерживать местные национализмы с помощью того, что Терри Мартин называл имперским «позитивным действием» (*affirmative action*), в действительности он активно формировал «особые национальные идентичности и самосознание» посредством «акцентированных усилий по систематизации и конструированию национальных традиций (письменного языка и литературных норм, фольклора и исторических нарративов, музыки и кухни), а также институтов по их воспроизведству и кодификации (музеи, театры, университеты, национальные школы и академии наук)»³. Более того, то, что Фредрик Джеймисон описывал

1 Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981. P. 69.

2 Ahmad A. Jameson's Rhetoric of Otherness and the «National Allegory» // Social Text. 1987. № 17. P. 7.

3 Kalinin I.A. USSR: The Union of National Form and Socialist Content (Culture, Nation, Class) // Russian Studies in Philosophy. 2022. Vol. 60. № 5. P. 384.

как «радикальный разрыв между частным и публичным, поэтическим и политическим», который он считал «одним из определяющих факторов капиталистической культуры»⁴, не рассматривалось советской властью в качестве определяющего фактора социалистической культуры в целом.

Применительно к советскому контексту Олег Хархордин, к примеру, утверждает, что советская социальная структура была глубоко укоренена в концепции «коллектива». Согласно Хархордину, в России и Советском Союзе частная сфера всегда была встроена в «коллективное», которое не только устанавливали нормы и правила, но также внедряло одновременно вертикальные и горизонтальные формы надзора⁵. Более того, представление о том, что интеллектуалы третьего мира не могут не быть вовлечены в политику, вполне соответствует реальному положению интеллектуалов в Советском Союзе, где интеллектуальная деятельность была тесно переплетена с политической. В то же время эстетический канон Советского Союза, социалистический реализм, изначально задумывался как политический и утопический. Таким образом, Джеймисон, вероятно, смотрел не в том направлении. Аллегория, выраженная на языке национального, становится инструментом деконструкции противоречий и разрывов внутри советской идеологии.

В своей работе «Политическое бессознательное» Джеймисон сформулировал призыв «всегда историзируй!»⁶ — то есть всегда принимай во внимание социальные, политические и исторические силы, формирующие идеологии. Идеология скрывает разного рода кризисы, что приводит к нарратологическим лакунам и разрывам, которые становятся симптомами соответствующих кризисов. Другими словами, аллегория возникает как ответ на глубинные противоречия реальности, которые скрывает идеология. И мы обнаруживаем, что нечто, представляющееся прочной и целостной реальностью, содержит в себе множество более глубоких противоречий: «будто тектонические плиты, стачивающие друг друга под поверхностью»⁷. Эти противоречия требуют некоей презентации. Однако повседневная жизнь не способна адекватно их выразить⁸. В Советском Союзе идеологическое строительство стремилось заместить национальную форму наднациональной, которая транслировалась через сталинский миф о «великой советской семье», вступавший в противоречие с индигенным семейным укладом и традиционными формами родства.

Наднациональная идентичность — советское как возвышающееся над этическим и национальным — проявляется в советской художественной эстетике. Евгений Добренко и Клавдия Смоля утверждают, что соцреализм был «не просто эстетической доктриной тоталитарного режима», но «имперской практикой»⁹. Добренко показывает, что из-за тенденции к централизации внутри партии в 1920-х годах «большевистский интернационализм» превратился в «сублимированный имперализм»:

4 Jameson F. Op. cit. P. 69.

5 Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press, 1999.

6 Jameson F. Op. cit. P. ix

7 Ibid. P. 34.

8 Ibid.

9 Dobrenko E., Smola K. Cluster «(Multi)national Faces of Socialist Realism — Beyond the Russian Literary Canon»// Slavic Review. 2022. Vol. 81. № 4. P. 866.

...важным результатом этой трансформации... стала легитимация перенесения институциональных структур из Москвы в республики. Если вначале литературные организации близких по взглядам людей создавались «снизу» и спонтанно, то теперь организационные структуры национальных культур становились продуктом имперской инженерии¹⁰.

Это означает, что эти новые структуры не вырастали органически из местных контекстов. Скорее они были инструментами контроля, цель которых — формировать местные культуры и осуществлять над ними надзор, подгонять их под москоцентричные имперские нормы.

Советская идентичность внутри сильно иерархичного общества идеологически конструировалась через образ «великой советской семьи», которая, согласно Катерине Кларк, «стала господствующим символом социальной лояльности»¹¹. Внутри этой системы, утверждает Кларк, великая семья государства превалировала над малой частной семьей. В то же время миф о великой семье был во многом построен на образе «традиционной русской крестьянской семьи», где «предпочтение отдавалось расширенным домохозяйствам как базовым единицам крестьянского общества»¹². Следовательно, можно обоснованно предположить, что представление о семье, опирающееся на уклад традиционного русского крестьянства, вступает в идеологическое противоречие с традиционными формами семейных отношений, распространенными в Центральной Азии, и, следовательно, что национальные литературы воспринимают миф о великой семье исходя из перспективы своих собственных культур.

Отнюдь не является совпадением, что протагонисты повестей «Джамиля» (1958), «Первый учитель» (1962) и «Прощай, Гульсары!» (1966) — сироты в буквальном или метафорическом смысле. На дидактическом уровне дети еще не воспринимаются как политическая угроза, и предполагалось, что в мусульманских регионах Советского Союза женщины и сироты, отчужденные от своего традиционного образа жизни, должны были стать «суррогатным пролетариатом» и «политизировать свои частные отчаяние и ресентимент, причем политизировать в более радикальной форме, чем в случае мужчин»¹³. Распространенность темы сиротства в советской литературе, как утверждает Кларк, объясняется «той значительной ролью сиротства, которую оно играло в политических мифах об отцах и детях»¹⁴, которые напрямую соответствовали более широкому сталинскому мифу о великой семье.

С внешней точки зрения может показаться, что в «Джамиле» изображен некий рай: расширенная традиционная семья, которой во время Второй мировой войны удается жить в гармонии и достатке, не сталкиваясь с вмешательством со стороны советской власти¹⁵. Эта гармоничная жизнь глубоко укоренена в традиции, что видно на примере следования местным обычаям: «По старому обычаю родового аdata <...> нельзя отпускать вдову с сыновьями, и

10 Dobrenko E. Hegemony of Brotherhood: The Birth of Soviet Multinational Literature, 1922–1932 // Slavic Review. 2022. Vol. 81. № 4. P. 878.

11 Clark K. The Soviet Novel: History as a Ritual. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. P. 114.

12 Ibid. P. 123.

13 Massell J.G. The Surrogate Proletariat. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 145.

14 Clark K. Op. cit. P. 134.

15 Айтматов Ч. Плаха. СПб.: Азбука, 2023. С. 439.

наши одноплеменники женили на ней моего отца. К этому обязывал долг перед духами предков»¹⁶. Пятнадцатилетний рассказчик Сеит объясняет, что две семьи, большая и малая, живут в едином союзе, тем самым воплощая непрерывность традиционного кочевого образа жизни. Как пишет Кисляков в «Очерках по истории семьи и брака у народов Средней Азии», у кочевых и полукочевых народов Центральной Азии исторически существовало два типа семьи: «большая патриархальная» и «индивидуальная малая»¹⁷. Сеит далее объясняет, что приверженность традиционной семье позволила им пережить коллективизацию: «Так повелось у нас еще со времен кочевья, когда деды наши вместе разбивали стойбища, вместе гуртовали скот. Эту традицию сохранили и мы. Когда в аил пришла коллективизация, отцы наши построились по соседству»¹⁸. Национальная аллегория в «Джамиле» выражает противоречие между сохраняющейся семейной структурой и осуществлением советской идеологической программы. Таким образом, решение Джамили и Данияра покинуть их «рай» и принять советскую утопию становится национальной аллегорией распада традиционных семейных связей под давлением советской идеологии.

Центральный конфликт в «Джамиле» возникает в тот момент, когда Данияр, солдат, раненый на полях сражений Второй мировой войны, возвращается в свой аил. Радуясь возвращению солдата с войны, местные вскоре обнаруживают, что Данияр — это сирота, который когда-то жил среди них.

Рассказывали, что в детстве он остался сиротой, года три мыкался по дворам, а потом подался к казахам в Чакмакскую степь — родственники по материнской линии у него казахи. Близких родных не было, чтобы вернуть мальчишку назад, так и позабыли о нем¹⁹.

Остается вопрос, почему Данияр после ранения возвращается именно в этот аил, учитывая, что у него не было здесь семьи и никакая «солдатка» вроде Джамили его не ждала. Вот как рассказчик описывает Данияра: «задумчивый», «говорил он мало», «что-то его томило»²⁰. Он предполагает, что причина травмы Данияра может корениться в его сиротстве: «Может быть, трудное сиротское детство приучило его скрывать свои чувства и мысли, выработало в нем такую сдержанность?» Однако в следующем предложении он выражает сомнение в обоснованности такого объяснения: «Возможно, и так»²¹. Айтматов разбрасывает по тексту ключи, например конкретные географические и темпоральные маркеры, намекающие на другого рода травму, а именно ту, что была вызвана самим проектом советской модернизации.

Внимательное чтение текста показывает, что рассказчику Сеиту пятнадцать лет («лет по пятнадцать»²²). История происходит на третий год войны («шел третий год войны»²³), с Данияром у Сеита «три или четыре года раз-

16 Там же. С. 438.

17 Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Центральной Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969. С. 12.

18 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 438.

19 Там же. С. 449.

20 Там же. С. 450.

21 Там же.

22 Там же. С. 437.

23 Там же.

ницы», что означает, что он, вероятнее всего, родился в 1926 или 1927 году. Эти даты совпадают с важным событием в истории Кыргызстана: в 1926 году благодаря советской политике национального размежевания Кыргызстан получил статус автономной республики в составе РСФСР. Рождение Данияра и это политическое событие Айтматов ставит в один ряд, и для него это не просто историческое совпадение.

Айтматов вплетает жизнь Данияра в более широкий нарратив о советской модернизации в Центральной Азии — траектория его биографии совпадает с ходом интеграции этого региона в советскую экономическую и идеологическую структуру. Опыт Данияра протекает в русле ключевых советских проектов развития: «Он долгое время пас овец на чакмакских солончаках, а когда подрос, рыл каналы в пустынях, работал в новых хлопковых хозяйствах, потом — на Ангренских шахтах под Ташкентом, а оттуда ушел в армию»²⁴. Все это отсылает к межевым событиям в истории Центральной Азии. Однако, как отмечает Батаева²⁵, поразительно, что Айтматов ничего не говорит о жизни Данияра в Казахстане, куда он отправился на поиск родственников. Если Данияр в начале 1930-х был в казахской степи, он, скорее всего, застал одно из самых трагических событий в истории советской Центральной Азии — ашаршылык, голод. Это была катастрофа невиданных масштабов, изменившая демографию и «социальную фабрику» региона, но замалчивавшаяся советской властью. К опустошительному голоду в степных территориях привели скачкообразный процесс насильтвенной модернизации и принуждение кочевников к оседловому образу жизни. Как отмечает Кэмерон: «Голод, закончившийся в 1934 году, унес жизни полутора миллионов человек, то есть четверти от населения республики»²⁶. Как отмечает Халид, голод был «непредвиденным последствием коллективизации»²⁷, которое сделало невозможным продолжение кочевого образа жизни. Через отсылки к биографии Данияра Айтматов конструирует образ семьи, вобравший в себя опыт замалчиваемых коллективных травм, причиненных советской модернизацией.

Если в начале повествования обе семьи жили в «большом» и «малом доме», образуя гармоничное единство, то к его концу обе семьи распадаются, и остается неясным, сможет ли «большая» «великая семья» интегрировать в себя Джамалию и Данияра или хотя бы помочь им выжить. Осознанное решение Джамали оставить своего мужа Садыка приводит к слому традиционной семейной структуры. «С того дня Малый дом отделился от нас. А я (Сеит) вскоре уехал учиться»²⁸. В конце повести Сеит пытается вообразить дальнейшую судьбу Джамали и Данияра: «Где вы сейчас, по каким дорогам шагаете? Много у нас теперь в степи новых дорог — по всему Казахстану, до Алтая и Сибири! <...> Иди, Джамиля, не раскаивайся, ты нашла свое трудное счастье!»²⁹.

24 Там же. 449.

25 Батаева З. Женщина — камень? (URL: <https://www.zaurebatayeva.blog/post/%Do%86%Do%B5%Do%BD%D1%89%Do%B8%Do%BD%Do%Bo-%Do%BA%Do%Bo%Do%BC%Do%B5%Do%BD%D1%8C>).

26 Cameron S. The Hungry Steppe. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2018. P. 114.

27 Khalid A. The Soviet Union as an Imperial Formation: A View from Central Asia // Imperial Formations / Ed. A. Stoler, C. McGranahan and P. Perdue. Santa Fe, N.M.: School for Advanced Research Press, 2007. P. 227.

28 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 478.

29 Там же.

Учитывая, что они исключили себя из индигенной системы поддержки, которая смогла сохранить себя в период коллективизации, опираясь на семейные связи, и шагнули в неизвестность, отягощенную окончанием войны, мы можем лишь гадать, что за «трудное счастье» они могли бы обрести. Нarrатив «Джамили» служит национальной аллегорией, которая иллюстрирует конфликт между советской идеологией, транслируемой через миф о великой семье, и традиционными семейными структурами. Это идеологическое противоречие приводит к распаду традиционных семей, ставя при этом под вопрос способность великой советской семьи занять их место.

История эмансипированной «женщины Востока» получает более мрачное развитие в повести «Первый учитель». На первый взгляд кажется, что Айтматов разворачивает типичный нарратив об эмансипированной восточной женщине, в котором герой-большевик, Дюйшен, спасает неграмотную девочку, Алтынай, из тисков индигенного патриархата и раскрывает перед ней светлое будущее, в котором она станет прославленным профессором. Действие повести происходит в 1924 году на фоне ликбеза (1920–1930), кампании по ликвидации безграмотности, и политики *коренизации*, подразумевавшей использование «местных языков в школах, судах и рабочих местах; наем местных жителей на административные позиции; установление для них привилегий при приеме на работу» во «всех нерусских регионах Советского Союза»³⁰. Протагонист Дюйшен привлечен властями распространять советскую идеологию и нести образование и культуру, опираясь на силу закона. Для Алтынай он становится метафорической революционной отцовской фигурой. Об этой его роли говорит Гачев, подчеркивая, что «Дюйшен — это как бы Ленин по-киргизски»³¹.

Уже в самом начале повести нам дают понять, что Дюйшен стоит вне системы родства и отмечен печатью чужака. Сам он полуграмотен, однако приходит заменить мулл (исламских учителей) и распространить светское и идеологически выверенное образование. Все это подчеркивает его маргинальное положение по отношению к традиционной социальной структуре и его роль в идеологической трансформации своего аила. Трансформация это происходит через насаждение советской системы образования: «А детей теперь будут учить не муллы, а учителя. Я обучался грамоте в армии и до этого малость учился. Вот какой я мулла»³². В аиле, где сама жизнь зависит от помощи общины, местные спрашивают Дюйшена: «Ты лучше скажи, зачем она нам, школа? Мы испокон веков живем дехканским трудом, нас кетмень кормит. И дети наши будут жить так же, на кой черт им учение. Грамота начальникам требуется, а мы простой народ»³³. Благожелательный настрой, с которым Дюйшен разъясняет важность образования, упакован в антиколониальную риторику большевиков, выступающих спасителями субалтерных наций: «Мы бедняки, — уже тихо проговорил Дюйшен. — Нас всю жизнь топтали и унижали. Мы жили в темноте. А теперь советская власть хочет, чтобы мы увидели свет, чтобы мы научились читать и писать»³⁴. Однако знание, которое распространяет Дюйшен, служит идеологии и не имеет практического применения в аиле.

30 Khalid A. Op. cit. P. 187.

31 Гачев Г. Чингиз Айтматов (В свете мировой культуры). Фрунзе: Адабият, 1989. С. 172.

32 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 569.

33 Там же. С. 570.

34 Там же.

Дюйшен, становясь местным представителем советской власти, вступает в партию, организует школу и дает «надлежащее» идеологическое образование:

Кое-как постигнув азы, еще не умея написать «мама», «папа», мы уже вывели на бумаге: «Ленин». Наш политический словарь состоял из таких понятий, как «бай», «батрак», «Советы». А через год Дюйшен обещал научить нас писать слово «революция»³⁵.

При этом своего обещания он так и не исполнит. Представленный в повести нарратив об учителе и ученике отклоняется от магистрального соцреалистического сюжета. Хотя Дюйшен руководит Алтынай и поощряет рост ее самосознания, в конце их роли меняются местами: Алтынай становится заслуженным профессором, что в то время, по сути, означало также и партийного идеолога. Тогда как Дюйшен — тот, чьими усилиями на периферии смог установиться советский порядок, — оказывается маргинализован и отправлен на «свалку истории»: построенная им школа больше не существует, как и воспоминания о ней, и он служит почтальоном. Вся повесть построена на ожидании семейного воссоединения Алтынай и Дюйшена. Однако мы понимаем, что этот ожидаемый союз недостижим в рамках советской идеологии. Отцы-революционеры оказываются преданы и забыты, что аллегорически изображается в образе семьи, неспособной выстроиться в сплоченный союз. Новый субъект, получивший образование, оказывается в изоляции: Алтынай одинока, хотя и профессионально успешна, а Дюйшен одинок и забыт.

Повесть «Прощай, Гульсары!», с другой стороны, как отмечали советские критики, «вселяла советским читателям “уверенность и веру в советские идеалы”»³⁶; с другой стороны, учитывая противопоставление Танабая и Гульсары (киргизского крестьянина и его коня), ее можно прочесть как национальную аллегорию непрерывного процесса подчинения периферии интересам центра руками индигенных бюрократов-оппортунистов. Главная трагедия повести — кастрация Гульсары, которая символически переносится на кастрацию самого Танабая и всей нации.

Айтматов объединяет образы Танабая и Гульсары, так что конь становится двойником своего хозяина: «На старой телеге ехал старый человек. Буланый иноходец Гульсары тоже был старым конем, очень старым...»³⁷. В советской повести 1930-х годов, как утверждает Кларк, образ лошади стал «знаком положительной “спонтанности” героя» и выступал реинкарнацией «легендарного красноармейца-кавалериста»³⁸. Однако в кочевых обществах культурное значение лошади куда более выражено. Нераздельность мужчины и его коня — распространенный троп в фольклоре бывших кочевых народов: «В преломлении художественной специфики эпоса батыр и его конь выступают слитно, как почти равноправные партнеры»³⁹. В киргизском эпосе «Манас», высочайшем выражении национальной киргизской культуры, «имена Манаса и его помощ-

35 Там же. С. 578.

36 *Mozur J.P. Parables from the Past: The Prose Fiction of Chingiz Aitmatov*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. P. 46.

37 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 609.

38 Clark K. Op. cit. P. 165.

39 Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984. С. 3.

ников всегда упоминаются вместе с именами их коней»⁴⁰. Таким образом, судьба Гульсары, неотделимая от судьбы Танабая, становится метонимией непрерывного подчинения периферии интересам центра, и повесть, постоянно отсылая к «Манасу», предстает отнюдь не просто рассказом о жизни маленького человека (что является широко распространенным тропом в соцреалистической послесталинской литературе).

После «секретного доклада» Хрущева, зачитанного в 1956 году, некоторые писатели, согласно Кларк, «стали думать, что существует не “истинная” и “ложная” правда, которую необходимо найти и затем отстаивать, но скорее, что истина сложна»⁴¹. Образ большевистской революции в повести «Прощай, Гульсары!» приобретает деколониальное звучание: «Другая жизнь началась. <...> Все пришло сразу — земля, воля, права»⁴². Вместе с деколонизацией, как ни парадоксально, пришло и советское манихейское восприятие врагов и «эксцессов». До революции Танабай и его брат Кулубай работали на «манапа» (зажиточный киргизский землевладелец), который эксплуатировал их и не оплачивал их труд. Когда Танабай пошел против манапа, Кулубай его не поддержал. После революции Танабай быстро примкнул к большевистской партии и стал одним из самых ярых ее членов. Пораженный тем, что его брат Кулубай не встал на сторону угнетенных классов, Танабай объявил его кулаком. Но Кулубай не является с необходимостью членом класса-угнетателя, как полагает рассказчик, — он находится в «серой зоне» между кулаками и крестьянами, от существования которой зависели многие деревенские общины: «Скот имел — овец, корову, пару лошадей, кобылу дойную с жеребенком, плуг, борона и все прочее. На жатву нанимал работников. Нельзя было сказать, что он стал богачом, но и не бедным он был. Крепко жил, крепко работал»⁴³. В образе Танабая повесть вводит персонажа нового типа, который представляет одновременного угнетателя и угнетенного.

Будучи приверженцем революционных идеалов, Танабай — в соответствии с соцреалистическим каноном того времени — оставляет свою «малую семью» ради «большой семьи»: «И никакой пощады! Ради Советской власти я отца родного не пожалею. А то, что он брат мой, пусть вас не смущает. Не вы, так я сам раскулачу его»⁴⁴. Но именно эта система и делает из него сироту, толкая его на предательство своего родственника: «Мало кто защищал тогда Танабая. Больше осуждали: “Не приведи бог иметь такого брата. Лучше безродным быть”. <...> Да, откровенно говоря, отшатнулись от него тогда люди»⁴⁵. Позже Танабай осознает, что его действия были избыточны, однако происходит это слишком поздно, когда он разочаровывается в системе, не выполнившей обещаний деколонизации. Изгнанный из партии, он тем не менее вынужден снова проситься стать ее членом. Следовательно, семья утрачена. Танабай пытается оправдать свои действия, приписывая им положительные коннотации: «И все же оправдывал себя тем, что кулаки жгли колхозы, стреляли, а самое главное, что колхоз зажил, дела пошли год от года лучше. Совсем другая жизнь наступила. Нет, не зря все то было

40 Mozur J. Op. cit. P. 48.

41 Clark K. Op. cit. P. 200.

42 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 699.

43 Там же.

44 Там же. С. 700.

45 Там же. С. 701.

тогда»⁴⁶. Кровное родство было заменено партийной принадлежностью, которая тем не менее не может заменить индигенную систему поддержки. Танабай становится сиротой внутри той системы, ради которой он оставил свою семью.

С изменением политической ситуации изменилась и позиция Айтматова относительно некоторых элементов национальной культуры. В «Первом учителе» юрта, ассоциирующаяся с традициями, выступает символом угнетения: «Юрта оказалась раздетой, и я сидела в ней, точно в клетке»⁴⁷. Однако в «Прощай, Гульсары!» традиция переосмысляется как что-то необходимое, нечто такое, что советская модернизация никогда не сможет заменить:

А ведь в молодости сам был одним из таких могильщиков старины. <...> Услышав откуда-то, что юрта должна исчезнуть, что юрта — дореволюционное жилье. «Долой юрту! Хватит жить по старинке». И «раскулачили» юрту. <...> А потом оказалось, что отгонное животноводство немыслимо без юрт. Как он мог не видеть в юрте удивительное изобретение своего народа, где каждая мельчайшая деталь была точно выверена вековым опытом поколений? Теперь он жил в дырявой, прокопченной юрте⁴⁸.

Кларк утверждает:

В большинстве литературных произведений, приветствовавших наступление «новой эпохи», использовалась расхожая в 1940-х годах оппозиция «истинного» и «ложного» вождя (например, «истинный» вождь воплощает положительную форму «сознательности»; а «ложный» — избыточность или поврежденность этой истинной «сознательности»). Теперь же «истинный» вождь отождествляется с новой эрой, а «ложный» — с ценностями преодоленной эпохи сталинизма⁴⁹.

Все это отражает сложность постколониальной ситуации в Советском Союзе, ведь если Танабай способствовал установлению советской власти, то кто, в таком случае, оказывается угнетателем?

Танабай начинает замечать противоречия в отношениях центра и периферии: «Колхозом вроде не сами колхозники управляют, а кто-то со стороны. Точно бы со стороны виднее, что делать, как лучше работать, как вести хозяйство»⁵⁰. Повествование «Прощай, Гульсары!» прослеживает путешествие Танабая и исследует процесс подчинения периферии воле центра. И тем не менее с центра как будто снимается прямая ответственность: подчинение изображено так, будто оно осуществляется руками самих местных жителей. Кастрация Гульсары, которой руководит пьяный председатель колхоза, «символически метит в самого Танабая» и подчеркивает его «политическое подчинение»⁵¹. После кастрации Гульсары теряет волю и энергию: «А Гульсары, собственно, было все равно, кто на нем сидел. С тех пор как его взяли из табуна, от прежнего хозяина, много людей ездило на нем»⁵². Таким образом, в «Прощай, Гульсары!» изображается механизм имперского контроля, осуществляемого через

46 Там же.

47 Там же. С. 596.

48 Там же. С. 664–665.

49 *Clark K.* Op. cit. P. 212.

50 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 673.

51 *Mozur J.* Op. cit. P. 50.

52 Айтматов Ч. Указ. соч. С. 709.

интернализованное подчинение, где периферия воспроизводит свое собственное угнетение, лишая себя всякой агентности.

В заключение следует отметить, что в ранних произведениях Айтматова описываются сложные взаимоотношения между традиционными семейными структурами и идеологическим конструктом «великой советской семьи». Распад традиционной системы родства, сиротство протагонистов и постоянно возникающие образы утраты и травмы выражают неспособность советской идеологии полностью встроить национальное в советское. В этом смысле рассмотренные повести сопротивляются попыткам предложить какое-либо разрешение конфликта. Вместо этого советская периферия конструируется в них как топос противостояния принадлежности и отчуждения. Таким образом, в произведениях Айтматова национальная аллегория становится диагностическим инструментом, демонстрирующим трещины под поверхностью идеологического единства и оспаривающим телеологию прогресса, присущих соцреализму и советской идеологии.

Библиография / References

- Батаева З. Женщина – камень? (URL: <https://www.zaurebatayeva.blog/post/%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%89%D0%B8%D0%BD%D0%Bo-%D0%BA%D0%Bo%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8C>).
- (*Bataeva Z. Zhenshchina — kamen?* (URL: <https://www.zaurebatayeva.blog/post/%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%89%D0%B8%D0%BD%D0%Bo-%D0%BA%D0%Bo%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8C>).
- Гачев Г. Чингиз Айтматов (В свете мировой культуры). Фрунзе: Адабият, 1989.
- (*Gachev G. Chingiz Aitmatov (V svete mirovoi kul'tury)*. Frunze, 1989.)
- Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Центральной Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969.
- (*Kisliakov N.A. Ocherki po istorii sem'i i braka u narodov Tsentral'noi Azii i Kazakhstana*. Lenigrad, 1969.)
- Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984.
- (*Lipets R.S. Obrazy batyra i ego konia v tiurko-mon gol'skom epose*. Moscow, 1984.)
- Ahmad A. Jameson's Rhetoric of Otherness and the «National Allegory» // Social Text. 1987. № 17. P. 3–25.
- Cameron S. The Hungry Steppe. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2018.
- Clark K. The Soviet Novel: History as a Ritual. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Dobrenko E., Smola K. Cluster «(Multi)national Facets of Socialist Realism — Beyond the Russian Literary Canon» // Slavic Review. 2022. Vol. 81. № 4. P. 865–975.
- Dobrenko E. Hegemony of Brotherhood: The Birth of Soviet Multinational Literature, 1922–1932 // Slavic Review. 2022. Vol. 81. № 4. P. 869–890.
- Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
- Kalinin I.A. USSR: The Union of National Form and Socialist Content (Culture, Nation, Class) // Russian Studies in Philosophy. 2022. Vol. 60. № 5. P. 382–394.
- Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Martin T. The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.
- Massell J.G. The Surrogate Proletariat. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Mozur J.P. Parables from the Past: The Prose Fiction of Chingiz Aitmatov. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995.
- Khalid A. Central Asia: A New History from the Imperial Conquests to the Present. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- Khalid A. The Soviet Union as an Imperial Formation: A View from Central Asia // Imperial Formations / Ed. A. Stoler, C. McGranahan and P. Perdue. Santa Fe, N.M.: School for Advanced Research Press, 2007. P. 113–140.