

Анатолий РЕМНЕВ

**КОЛОНИАЛЬНОСТЬ, ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТЬ
И “ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА”
В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ**

“Нам всем не хватило воображения, но мы
решили, что не можем переделать прошлое...”

Салман Рушди, “Дети полуночи”.

Является ли постсоветская ситуация в исторической науке и исторической политике современного Казахстана еще и постколониальной? Могут ли современные тексты и рассуждения казахских интеллектуалов быть представлены в постмодернистском дискурсе постколониальности? Когда и как дискурс антиколониализма сменяется дискурсом постколониальности? Так, по крайней мере, ставит вопросы Лора Адамс в статье “Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии?”, утверждая, что современная ситуация в ней может быть описана как реакция (отторгающая или благожелательная) “некогда колонизированных народов на институциональное наследие бывших колонизаторов, а также на нынешние взаимоотношения с ними”.¹ Что

¹ Л. Адамс. Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66). С. 25-36.

такое колониальное наследие и как им следует распорядиться? Можем ли мы писать о Казахстане в контексте большого “пограничья” как о переходном обществе (*transition analyzes*), “третьем пространстве” (*in-between*): между имперской метрополией и колонией, Европой, Россией и Азией, “первым”, “вторым” и “третьим” миром? Может ли в этом ряду успешно работать концепт “внутреннего колониализма”?² Перечень таких вопросов можно продолжать, но становится очевидным, что это было и есть динамическое пространство с традиционным “*tenuous equilibrium*”,³ которое может быть представлено не вечной мировой периферией, но местом рождения сложных идентичностей и структур (многослойных, гибридных, неустойчивых, ситуационных) на “перекрестках” культур и мировой политики.

Схожим образом еще раньше начали рассуждать на Украине, в Беларуси и даже в странах Балтии, где вопрос о колониальности еще более проблематичен, нежели в Казахстане. Весьма показателен в этом отношении выходящий в Минске журнал “Перекрестки”, оперирующий не только постколониальными теориями, но и концептом “пограничья” с его транскulturностью, разграничением и соединением пространств и субъектов, встречей и переходами “чужого” в “своего” и обратно.⁴ При этом следует понимать, что “пограничье” – это не периферия (или не только периферия), импульсы сюда идут не из единого центра, а сама граница может стать ступенькой разного рода трансакций. В реальности мы можем обнаружить своеобразное “*гибридное общество*”, в котором “сопротивление” и “лояльность”, чувство “отчужденности” и “принадлежности” сосуществуют и переплетаются, проявляясь ситуационно, складываются парадоксальные отношения любви и ненависти, связывающие “колонизаторов” и “колонизуемых”. Граница между ними оказывается не линией, а динамическим пространством, а потому его очертания при анализе нередко ускользают от четкого определения. И, как отмечает Хоми Баба, указывая на “амбивалентность колониального дискурса”, “мы обнаруживаем себя в переходном состоянии, где встречаются пространство и время, чтобы разродиться сложными сочетаниями сход-

ства и различия, прошлого и настоящего, внутреннего и внешнего, включения и исключения”.⁵

В этом смысле “случай” Казахстана, который был, по словам Олькотт, “катапультирован” в независимость, схож со многими постсоветскими государствами, но в значительной степени и уникален. Имперский опыт, который так и не стал по большей части капиталистическим, а тем более советский опыт, который оказался не только социалистическим, с характерными для них разрывами и преемственностью, не просто отличались от колониальной политики Британии или Франции, но зачастую выглядят парадоксально и плохо вписываются в уже имеющиеся теоретические схемы колониальности.⁶ Не абсолютизируя отличия Российской империи от других европейских держав, следует признать, что в российской и советской Средней Азии (чье отличие от других стран Центральноазиатского региона уже фиксировалось) Казахстан всегда занимал особое место. Соответственно, мое эссе, которое, очевидно, не стоит воспринимать как строгое академическое исследование, содержит куда больше вопросов, нежели ответов.

Коррективы деколонизации и постколониальности

Постколониальность – это не просто *после* колониализма, это еще и особый способ интерпретации современности, в которой бывший (если даже и проблемный с точки зрения признания его существования) колониализм выполняет важную мобилизующую функцию.⁷ “После” не всегда означает “вследствие”, а может быть воспринято как “следующее” за чем-то. Префикс *post* – не только указание на временную последовательность; он, главным образом, служит обозначением желания

⁵ Х. Баба. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 161.

⁶ Deniz Kandiyoti. Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia // International Journal of Middle East Studies. 2002. Vol. 34. No. 2 [Special Issue: Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia]. Pp. 286-289.

⁷ О постколониализме и деколонизации см.: Partha Chatterjee. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, 1993; Dipesh Chakrabarty. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? // Representations. 1992. No. 37 [Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories]. Pp. 1-26; Idem. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, 2000; Linda Tuhiwai Smith. Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People. London & New York, 1999; Gyan Prakash (Ed.). After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements. Princeton, 1995. Я благодарен С. Н. Абашину за указание на некоторые из этих работ.

² М. Хечтер. Внутренний колониализм // Этнос и политика. Москва, 2000. С. 202-210; А. Эткинд. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 265-298.

³ Martha Brill Olcott. The Kazakhs. Stanford, 1987. С. 41.

⁴ И. Бобков. Этика пограничья: транскulturность как белорусский опыт // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 127-136.

переосмыслить и преодолеть ограниченность “великих нарративов” либерализма, марксизма, колониализма и модернизации, способом уйти от универсалистского европоцентризма с его жесткими оппозициями типа “Запад – Восток”, “цивилизованный – нецивилизованный” и найти свой язык самоописания и альтернативные “деколониализованные” методологии.⁸ Наряду с принятием “дара модерности”, “антиколониальный национализм” стремился дистанцироваться от монополии западных цивилизационных моделей, в которых даже “собственное воображение должно навеки остаться колонизированным”. Он формирует “сферу своего собственного суверенитета в границах колониального общества задолго до того, как начинается... политические битвы с имперской властью”, но и после победы продолжает долгое время ощущать наследие колониальности и требует “свободы воображения”.⁹ Лозунг “учитесь у русских” в современной Центральной Азии звучит сегодня как призыв изучить силу и слабости колонизаторов, чтобы превзойти их и освободиться от них.¹⁰ “Деколониальный поворот” как протест против линейной парадигмы истории ведет к деконструкции модерности, которая содержала в себе не только положительную рациональность освобождения личности, но и скрытую апологию насилия и колониально-имперского доминирования.

Деколониальное мышление и выбор оспаривают и христианские, и марксистские концепции жизни и общества, выступая за мир плюриверсального сосуществования вместо универсального доминирования, навязанного силой или хитростью господствующего численного меньшинства, которое сегодня и управляет планетой.¹¹

Постколониальные критики нередко впадают в крайность, объединив в один гомогенный субъект Российскую империю, Советский Союз и даже весь Запад и обрушиваясь на них с радикальными обвинениями в колониальном угнетении и даже с призывами отказаться от навязанной

⁸ Д. М. Матсинье. Поиск методологических альтернатив // Социологические исследования. 2008. № 5. С. 26-36.

⁹ П. Чаттерджи. Воображаемые сообщества: кто их воображает? // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер с англ. и нем. Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. Москва, 2002. С. 285-286.

¹⁰ С. И. Кузнецова. Русские в Центральной Азии // Русский исторический журнал. 1998. Т. 1. № 3. С. 191.

¹¹ М. В. Тлостанова. Деколониальные гендерные эпистемологии. Москва, 2009. С. 64.

Европой модерности.¹² Постколониализм в противовес ориентализму создает свой миф “Запада” – “оксидентализм”, не исключая “культурный реваншизм” Азии.¹³

Колониальность не может и не должна ограничиваться сферой политического, а обретение суверенитета – лишь первый шаг в процессе деколонизации. По убеждению Н. Мальдонадо-Торреса, “колониальность переживет колониализм. Она остается живой в книгах, в академических критериях, в культурных паттернах, в здравом смысле и в самовосприятии людей, в их надеждах и чаяниях и во многих других аспектах современной жизни”.¹⁴ Адепты такой трактовки, впадая в известную крайность, настаивают:

В теоретическом смысле колониальность является скрытой стороной и даже оружием модерности, ее неотъемлемой частью, которая скрывается за риторикой модерности, оправдывающей любые действия, включая войну, с целью уничтожения или преодоления “варварства” и “традиционализма”. Таким образом, колониальность – скрытое оружие цивилизаторской и развивательской миссий модерности.¹⁵

Таков общий суровый приговор антиколониальных и постколониальных критиков, несмотря на их взаимное методологическое дистанцирование.

Представляя свою книгу о современном Казахстане, Бавна Дэви с большей политкорректностью выделяет в качестве главного достижения постколониальной теории способность показать, что колониальность “играла очень важную и определяющую роль” в современном национальном самосознании казахов, да и сама идея нации пришла к ним через колониальную систему и связана с ней. Небольшая по численности казахская интеллигенция, по сути дела, выросла на почве “русского образования”, а многие казахи “приняли” имперскую, а затем

¹² С. Абашин, С. Шакирова. “Деколониальные гендерные эпистемологии” Мадины Тлостановой: новые академические вызовы гендерным исследованиям в России? Обсуждение книги М. В. Тлостановой “Деколониальные гендерные эпистемологии” (М., 2009) // Гендерные исследования. 2009. № 19. С. 268.

¹³ Имеется в виду не усложненная латиноамериканская трактовка “оксидентализма” В. Миньоло, а упрощенный азиатский вариант, определение которого можно найти, например, у С. Хантингтона: С. Хантингтон. Столкновение цивилизаций. Москва, 2006. С. 161.

¹⁴ Цит. по: И. Н. Ионоу. Новая глобальная история и постколониальный дискурс // История и современность. 2009. № 2. С. 47.

¹⁵ Тлостанова. Деколониальные гендерные эпистемологии. С. 65.

и советскую политику, что позволяло сохранять довольно длительную государственную устойчивость, не проявляя открытого протеста. Казахские национальные активисты начала XX века были настроены антиправительственно, но не антирусски, несмотря на давление крестьянского переселенческого движения из европейской России, а затем индустриализацию и урбанизацию. В данном случае разделение на “колонизаторов” и “колонизуемых”, как и их идентификация и самоидентификация, может представлять сложную и весьма интригующую задачу для исследователя. Включенность в имперские структуры части казахской элиты не может ограничиваться проблемой коллаборационизма, а с позиций постколониального подхода может быть расширена задачами изучения поведения подчиненных и зависимых массовых групп населения, а также сохранением и адаптацией имперских (советских) институтов и практик в постсоветском пространстве.¹⁶ Одним из способов преодоления крайностей колониального дискурса (но не отказа от него), поиском модели перехода и нового места в мире стало обращение к евразийским теориям, столь популярным в современном Казахстане и даже встроенным в его новую государственную идеологию.¹⁷ Иное применение концепта “Евразия” предлагает Марк фон Хаген, для которого главным становится разнообразие исследовательских подходов в имперской истории и нахождение иного исследовательского формата, позволяющего преодолеть постсоветское время, не утратив континуитета и пространственного единства. Одной из привлекательных черт такого концепта является отсутствие строгого “центра”, будь он в Санкт-Петербурге, Москве или где-то еще.¹⁸

“Колонизованные” народы в известной степени поверили в то, что им рассказали о них самих их “колонизаторы”, повествования которых были проникнуты риторикой “ориентализма” в трактовке Э. Саида.¹⁹

¹⁶ Bhavna Dave. *Kazakhstan. Ethnicity, Language and Power*. New York, 2007. P. 24.

¹⁷ См. напр.: С. В. Селиверстов. От евразийства XX века к евразийству XXI века // *Менін елім*. Астана. 2009. № 1. О различиях в присвоении евразийского наследства в современных России и Казахстане см.: М. Ларуэль. Переосмысление истории в постсоветском пространстве: новая евразийская идеология // *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. 2009. № 1. С. 78-92.

¹⁸ М. фон Хаген. Империи, окраины и диаспоры: Евразия как антипарадигма для постсоветского периода // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 129.

¹⁹ Daniel Brower, Edward Lazzerini (Eds.). *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington, 1997; Austin Jersild. *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain People and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montreal and Kingston, 2002. Специальное исследование на эту тему см.: О. Е. Сухих. Образ казах-

Как результат соединения “ориентализма” и постколониализма и одновременно – неудовлетворенности крайностями обеих теорий на постсоветском пространстве возникла региональная версия “седентаризма”. Она основана на воображении далеких исторических предков – “чистых” кочевников – и присвоении права говорить о них и от их имени. При этом подчеркивается, что Россия европеизировала себя за счет покорения Степи.²⁰ Не случайно в постколониальной критике становится столь важным имперский субъект, репрезентирующий “колонизуемого” с высоты своего статуса и реализующий три главных функции: смотреть, узнавать и рассказывать не только “нам”, но и “им” о “них” же самих.²¹ История казахов доимперского и имперского периодов в значительной степени была “подчиненным знанием”, сформированным и внедренным, главным образом, российскими учеными, которые собирали источники и создавали свои интерпретации, остающиеся влиятельными до сих пор. Писатели и художники России формировали образы кочевников, которые продолжают властвовать над умами людей. Стереотипы империи оказываются чрезвычайно живучими и все еще входят в сферу “знания-власти”. Империя не только отмечала “отсталость” кочевников, но и внедряла в их сознание соответствующее ощущение, основанное на признании своей культурной неполноценности и способности русских “помочь” в преодолении цивилизационного “запаздывания”. При этом “русификация” не была единственной тревогой казахских интеллектуалов. Чокан Валиханов писал не только об упадке культуры у казахов, но и о возможной опас-

кочевника в русской общественно-политической мысли в конце XVIII – первой половине XIX века / Дисс. ... канд. ист. наук. Омск, 2007. Примечательно, что если ориентальное видение азиатских народов уподобляло их детям, то постколониальный дискурс, на поле “subaltern studies”, сравнил “колонизованных” с женщинами. Не случайно процессы деколонизации и постколониальности так привлекают исследователей гендерной тематики. См. например: О. Зубковская. Постколониальная теория в анализе постсоветского феминизма: дилеммы применения // *Ab Imperio*. 2007. № 1. С. 395-420.

²⁰ Элери Битекчи [Н. Кыдырмышев]. Седентаризм в исследовании кочевников (на примере дебатов о кочевом государстве) // <http://elbilge.ucoz.ru/publ/16-1-0-176>. Примечательно, что “седентаризм” был сформулирован в Бишкеке, где проникновение современных западных социальных и политических теорий шло активнее, нежели в соседнем Казахстане – вероятно, благодаря деятельности международных фондов и Американского университета Центральной Азии в Кыргызстане.

²¹ К. Норимацу. Субъекты колониальной репрезентации в русской литературе XIX века // Т. Mochizuki (Ed.). *Beyond the Empire: Images of Russia in the Eurasian Cultural Context*. Sapporo, 2008. С. 172.

ности со стороны мусульманских проповедников, деятельность которых угрожала обращением казахов в “общемусульманский тип”.²² Русское цивилизационное влияние и даже христианство казались ему, европейски образованному чингизиду, более предпочтительной альтернативой. Позднее ему вторили многие известные казахские просветители, в числе которых были Абай, Ибрай Алтынсарин и даже лидеры движения “Алаш”. Они, очевидно, готовы были до определенных пределов допустить политическое и даже культурное доминирование Российской империи во имя будущего развития своего народа. Теории прогресса, а также идея защиты казахов от “чуждого” им влияния ислама и татарской культуры придавали заботам имперских активистов (хотя они могли быть и в оппозиции самодержавному режиму) о благе казахов народническую окраску, уверенность в необходимости спасения их народной самобытности. Позиция империи по вопросам о школьном образовании, распространении казахского языка и письменности, “христианизации” и “мусульманизации” была далеко не однозначной, породила полемику не только среди интеллектуалов, включая казахскую национальную интеллигенцию, но и в правительственных кругах.²³ Стремление к модернизации и цивилизации соседствовало у участников этих дискуссий с фобиями конкурирующих угроз пантюркизма и панисламизма и проявлений сохраняющейся или нарастающей нелояльности самих казахов.²⁴ Поэтому удивительным образом в решении перечисленных вопросов могли сотрудничать люди, стоявшие на самых разных политических позициях, но объединенные спасительной миссией в отношении народа, которому угрожает культурная экспансия со стороны “чуждого” прогрессу ислама.

²² Подробнее см.: А. В. Ремнев. Чокан Валиханов и мусульманско-татарский вопрос в Казахской степи // *Алтаистика и тюркология*. 2010. № 3-4. С. 81-88.

²³ Подробнее см.: Ремнев. Татары в казахской степи: соратники и соперники Российской империи // *Вестник Евразии*. 2006. № 4 (34). С. 5-31; Он же. Язык и алфавит в имперской политике в казахской степи (вторая половина XIX века) // *Имперские и национальные модели управления: российский и европейский опыт*. Москва, 2007. С. 202-225.

²⁴ О татарском факторе в имперской политике в Казахской степи см. также: А. Франк. Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII-XIX веках // *Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи*. Казань, 1993. С. 124-131; А. К. Султангалиева. Ислам в Казахстане. История. Этничность, общество. Алматы, 1998; Г. Г. Косач. Город на стыке двух континентов. Оренбургское татарское меньшинство и государство. Москва, 1998; Г. Султангалиева. “Татарская” диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII – XIX вв.) // *Вестник Евразии*. 2000. № 4 (11). С. 20-36.

“Пробужденная” национальность как культурный шок

“Постколониальность – это историческое состояние, обозначенное видимой, официальной независимостью и скрытым состоянием зависимости от бывшей метрополии, выявляющейся в остатках колониальной иерархии знания”. По крайней мере, так понимает постколониальность Элери Битикчи и в рамках такой аналитической парадигмы рассматривает фильм таджикского режиссера Бахтияра Худойназарова “Лунный папа” (1999 г.), сюжет которого, очевидно, был навеян известным романом Салмана Рушди “Дети полуночи”.²⁵ Схожим образом формулирует проблему и Алима Бисенова: “Постколониальные общества характеризуются желанием восстановить ‘аутентичность’ своей культуры, но сталкиваются при этом с фактом гибридности собственного происхождения под влиянием колонизации, разрываясь между подражательностью и оригинальностью”.²⁶ Это то, что ранее образно представил Чингиз Айтматов как феномен манкурта, воплощающего утрату культурной и языковой идентичности.²⁷ Однако дело не в одном забвении, но и в приобретениях другой культуры, что вызывает обостренное беспокойство у казахских интеллектуалов. Важное место в постколониальном дискурсе занимают русский язык и литература, созданная казахскими писателями на этом языке, – так называемый феномен “русскоязычия”. Русский язык уже не кажется “великим наследием” империи и ее ценным “даром”, хотя его реальный статус в Казахстане продолжает оставаться высоким. Поэтому постколониализм не сводится к антиколониализму, который зачастую копирует и воспроизводит имперское и колониальное на своей национальной основе, используя материальные ресурсы государства. Не случайно Н. Масанов называл этнополитику казахстанских властей 1990-х гг. “государственной системой этнического апартеида”, унаследованной от СССР.²⁸ Вокруг юридических и политических деклараций многонациональной гражданственности “казахстанцев” и провозглашения Казахстана “землей казахов” сохраняется существенная напряженность.

В Казахстане в последнее десятилетие проявилась тенденция противопоставлять “настоящих” казахов не знающим (или плохо знающим)

²⁵ Э. Битикчи. Лунный папа // <http://elbilge.ucoz.ru/publ/15-1-0-188>.

²⁶ А. Бисенова. О манкуртизме и постколониализме // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1223317800>.

²⁷ Dave. Kazakhstan. Глава 3. “Becoming Mankurts? The Hegemony of Russian”.

²⁸ Н. Масанов. Национально-государственное строительство в Казахстане // *Вестник Евразии*. 1995. № 1. С. 121.

казахский язык и обычаи городским (“асфальтным”) русскоязычным казахам, для которых исторически неточно используют название “шала казак” (чала-казак) – “полуказах”.²⁹ Несмотря на свою принадлежность к “титульной” нации, городские казахи вошли в аморфную среду “русскоязычных”, определяемых нередко как особая этносоциальная группа (или совокупность таких групп). Их также вполне обоснованно можно причислить к “детям империи”.³⁰ Нормативная “казахскость” определяется, как правило, через такие индикаторы, как “казахский язык, традиции, мусульманская религия, история и государственность”.³¹ При этом признается, что ислам не стал “ключевым фактором этнической мобилизации казахов” и оказался просто включенным в казахские традиции, наряду с традиционными культурами.³² Куда более важным в этом перечне являются язык, история и приверженность – через них – казахским традициям. Хотя в последние годы экзистенциальный страх казахов подвергнуться демографической экспансии и растворить свою культурную идентичность в массе других народов, прежде всего русских, заметно ослабел, он все еще играет видимую политическую роль. Не случайно деятели казахского национального движения были так обеспокоены миграционными процессами. А. Байтурсинов в 1913 г. писал на страницах газеты “Казах”: “В условиях, когда в нашу среду поселились иные народы, не потеряем ли мы былую самостоятельность, сохраним казахскую нацию? Эта мысль не оставляет нас в покое даже во сне”.³³ Новый миграционный виток привел к отъезду из современного Казахстана “русских” и притоку в города сельских жителей, что повлекло за собой “архаизацию” казахстанского общества, сняло “славянскую

²⁹ Ж. Жакупов. Шала-казак: Прошлое, настоящее, будущее. Алматы, 2009; Об условиях исторического формирования и бытования термина “чала-казак” см.: Б. Т. Жанаев. Чала-казаки в XIX – начале XX в.: происхождение, расселение, занятия // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы, 2010. С. 272-304.

³⁰ Н. П. Космарская. “Дети империи” в постсоветской Центральной Азии: адаптивные практики и ментальные сдвиги (русские в Киргизии, 1992-2002). Москва, 2006. С. 23.

³¹ А. Гали. Демографические и миграционные ресурсы этнической идентификации в Казахстане // Проблема государственной и национальной идентичности в Казахстане. Алматы, 2001. С. 16.

³² С. Кушкумбаев. Ислам в Казахстане и этническая идентичность // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 99.

³³ Цит. по: М. К. Козыбаев. Отечественная история XX века: мифы и реальность // Козыбаев. Проблемы методологии, историографии и источниковедения истории Казахстана (Избранные труды). Алматы, 2006. С. 159.

угрозу”, но поставило под сомнение развитие по европеизированному варианту. Казахстанское общество оказалось перед довольно пугающей “точкой возврата”, ознаменовавшейся возрождением “казахских этнопсихологических стереотипов феодальных времен”.³⁴

Изменения в кочевом менталитете казахов наблюдались довольно рано, уже на первых стадиях перехода к полuosедлому или оседлому образу жизни и хозяйствования, что влекло за собой этнические изменения в типе поселений и жилище, пище, одежде и даже религиозных представлениях и ментальных установках.³⁵ Еще более радикальными оказались культурные трансформации кочевого социума в процессе модернизации, проводником и катализатором которой стали Российская империя, а затем СССР. Долгое время этот процесс мог ощущаться как насильственный и чуждый потому, что включенность в него самого кочевого населения была минимальной, седентеризация казалась следствием насильственного изъятия пастбищ, а урбанизация и индустриализация почти не затронули казахов в имперский период, степень владения русским языком оставалась низкой и не воспринималась еще как ценностный фактор социальной мобильности.³⁶ В связи с изменениями в административно-судебной системе роль традиционной элиты снижалась, что болезненно воспринималось казахским социумом. Новая же казахская интеллигенция с трудом находила понимание у своих соотечественников.

Реакция “пробужденной” национальности может достигать крайних пределов отторжения как имперского, так и советского прошлого, хотя параллельно возникает эмоциональная реакция (не всегда противоположная, а нередко дополняющая) на романтизацию прошлого, на пафосное национальное самолюбование и самообольщение. Эта довольно жесткая и даже провокационная позиция, которую можно определить как “негативный патриотизм” чаадаевского типа, была обозначена незадолго перед смертью известным казахстанским историком и этнологом Н. Э. Масановым, когда он заявил, что у казахов никогда не было того, что можно было бы назвать высоким профессионализмом: “Ни науки,

³⁴ А. Н. Алексеенко. Этнодемографический аспект регионального развития Восточного Казахстана в конце XX – начале XXI в. // Азиатская Россия: миграции, регионы и регионализм в исторической динамике. Иркутск, 2010. С. 149.

³⁵ Г. Н. Симаков. Процесс оседания и культура кочевников Средней Азии и Казахстана в XVIII – XIX вв. (к постановке вопроса) // Евразия: этнос, ландшафт, культура. Санкт-Петербург, 2001. С. 326-361.

³⁶ А. Ю. Быков. Истоки модернизации Казахстана. Барнаул, 2003.

ни образования, ни искусства, ни культуры, ни интеллигенции, одним словом – у нас ничего не было. У нас было просто номадное кочевое общество”. Но, несмотря на жесткие условия модернизации, казахи, по его оптимистичному заключению, оказались способны “усваивать достижения науки и техники, достижения культуры других народов, их языки. И, самое важное, мы оказались способны усваивать достижения всемирной цивилизации и двигаться вместе со всей цивилизацией вперед и не отставать”. Вместе с тем, Масанов призывал признать современную маргинальность как культурное пограничное состояние и обосновывал необходимость идти к “своей истории”, не примазываясь к чужой культуре, гордиться своей принадлежностью к номадизму в историческом прошлом.

Надо четко понять – мы были кочевниками. Наши предки были кочевниками. Наша история и культура – кочевые. И мы должны уметь понимать и ценить нашу кочевую историю и культуру, а не придумывать себе города, библиотеки, земледельческие поля, ирригационные сооружения и тому подобную чепуху.

В его понимании у кочевников не было государства с четкими границами, когда же Российская империя попыталась упорядочить и организовать их территорию, то казахи взбунтовались, главным образом, против огосударствления своей жизни. “Номады никогда не признавали территориально-административных границ, поскольку они препятствовали системе рационального выпаса скота”. Поэтому исторически казахи можно считать только кочевников, которых, по его словам, сменили казахи по происхождению, а “с точки зрения традиционных казахов – просто сарты³⁷. Потому что мы живем в городе, мы с Вами не казахи вовсе”.³⁸

Впрочем, “маргинальность”, “отсталость” или “запаздывание” могут быть преобразованы компенсирующим национальным самосознанием в собственную культурную ценность, стремление занять достойное место в мировом разделении производства знаний, “возвратить” в человеческую историю то, что было подавлено нивелирующим диктатом европейского просвещенческого универсализма. Поддерживаемый колониальный менталитет обладает исторической инерцией, надолго

³⁷ О сложном явлении “сарт” см.: С. Н. Абашин. Проблема сартов в русской историографии XIX – первой четверти XX в. // С. Н. Абашин. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. Москва, 2007. С. 95-176.

³⁸ Нурбулат Масанов: Мы – маргиналы // <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1092948900>.

сохраняющей ощущение культурной травмы. Таким образом, даже получив государственный суверенитет, казахи продолжают ощущать себя (и им об этом настойчиво напоминают школьные и вузовские учебники, музеи, СМИ) в неясной ситуации непреодоленного “внутреннего колониализма”, а интеллектуалы активно задействуют для его описания “дискурс угнетенного”.

Некоторые парадоксы “исторической политики”

Почему современным казахским историкам нужен колониальный дискурс и не так важен постколониальный? В поисках ответа на этот вопрос следует обратиться к явлению, которое в последние годы стали обозначать как *историческая политика*.³⁹ Борьба против “фальсификаторов” за “историческое прошлое” и “места исторической памяти”, “возвращение к истокам”, социокультурная “деструкция” и “денационализация”, “русификация” и “христианизация”, имперские и колониальные синдромы в общественном сознании, эссенциализм в преподавании истории стали риторикой и важными объяснительными моделями государственной легитимации и национальной консолидации.⁴⁰ Отчасти это связано с расширением использования казахского языка, на котором идет трансляция исторического знания, “казахизацией” истории и географии самой Казахской степи и сопредельных территорий, “открытием”, “возвращением” и “присвоением” исторических имен, топонимов, символов, переименованиями и фиксацией мест и дат “исторической памяти”.⁴¹

Показательно, что многие конференции, особенно посвященные памятным событиям, содержат знаковое сочетание: “история и современность”. В материалах одной из таких конференций, которые, как правило, носят высокий статусный характер (с участием представителей власти и ученых) и сопровождаются выработкой декларативных рекомендаций, воинствующий адепт кипчакского мифа Мурад Аджиджи призывает и предостерегает:

³⁹ “Исторической политике” посвящен специальный номер журнала “Pro et Contra” (2009. № 3-4).

⁴⁰ П. С. Шаблей. Символические формы репрезентации истории Казахстана и современность // История и современность. 2009. Вып. № 2 (10). С. 170-193.

⁴¹ Хаотичная “казахизация” имен исторических лиц и топонимов нередко настолько запутывает читателя, что становится трудно распознать, о ком идет речь. Например, в написанных на русском языке учебниках приходится искать яицких казаков среди Жаиков и Едилей.

Тюркский (кипчакский) мир увидит свое прошлое и будущее во многом таким, каким покажет его наука вашей свободной страны. Но для этого надо избавиться от колониального комплекса неполноценности и страха, который пока очень заметен в научной среде Казахстана. К сожалению, здесь идеи европоцентризма и откровенного “западничества” сильнее даже, чем в России.⁴²

Воодушевленные конструктивистскими теориями национализма, некоторые из казахских культурологов прямо призывают: “Для Казахстана изобретение традиции – это задача на будущее”.⁴³ Но последний призыв невянятно соотносится с современными тенденциями глобализации, урбанизации, демографическими и миграционными процессами, в которых Казахстан активно задействован, что официально задекларировано в государственных программах.

Современная историография Казахской степи и казахского народа имперского периода перегружена методологическими противоречиями, новыми и старыми идеологемами, используемыми с нескрываемым политическим прагматизмом.⁴⁴ Во-первых, для этой историографии характерна искусственно заданная телеологичность, не оставляющая места исторической альтернативности, когда современные государственные границы опрокидываются в далекое прошлое. Политические границы плохо сочетаются с этническими, с их историко-символическим ресурсом и “иконографией пространства”, которые являются не просто пересекающимися, но еще и динамическими. Это заметно в утверждении генеральной линии (пусть и прерывистой) истории Казахского государства от древности к современности, сопряженной с идеей “возвращения” насильственно прерванной автохтонной государственности и культуры. При этом игнорируется искусственность использования термина “Казахстан” применительно ко всем периодам истории казахов.

Во-вторых, очевидна некоторая неясность в определении самого предмета национальной истории. Что мы изучаем и преподаем: историю государственной (“исторической”, “этнической”) территории или историю народа (народов)?

⁴² М. Аджи. Тенгрианство и основы современной европейской культуры // Культурные контакты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998. С. 12.

⁴³ Р. Кадыржанов. Культурный контекст формирования нации в Казахстане // Культурные контакты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998. С. 90.

⁴⁴ Подробнее см.: Ремнев. Имперская история России: азиатский вектор. Проблемы исследования и преподавания // Вестник Омского университета. 2007. № 4. С. 6-16.

В-третьих, приходится констатировать живучесть советских концепций “нации” и столкновение примордиалистских и конструктивистских теорий, на фоне которого происходит политическое “конструирование примордиализма” (формулировка Р. Суни).

В-четвертых, неизбежно основной акцент делается на истории государствообразующей нации, в то время как истории других народов маргинализируются. История Казахстана оказалась, по сути дела, историей казахов. Действия “нетитульных” народов зачастую квалифицируются как покушение на захват “родной земли” и сепаратизм. Неказахи (главным образом, русские) в национальном историческом нарративе лишаются своей региональной истории.⁴⁵ Им отводится роль мигрантов или слепой и стихийной силы, используемой империей для колонизации. В современном Казахстане они представляют национальное меньшинство, сохраняющее комплекс бывшего “старшего брата”. Однако они все еще имеют шанс стать “нашими русскими” для казахов.

“Русский вопрос” в истории Казахстана фактически выведен из официального поля исследования и преподавания.⁴⁶ Между тем, социокультурная судьба русских в империи, как это демонстрирует случай степных областей России, – это еще и проблема поиска дополнительных многослойных идентичностей, культурной мимикрии (еще один постколониальный термин), технологий создания “новой Родины”, наложения национальных и имперских нарративов, сочетания прагматичных аграрных устремлений к земле и “лучшей доле”. Восприятие русским крестьянином, казаком, рабочим, военным, чиновником или интеллигентом “миссии прогресса” давало им ощущение легитимности в степи, а сопротивление казахов воспринималось как “глупость” или “неблагодарность”. Казахи же могли ощущать себя “обманутыми” или находить смягченные формулы “принятия” и “допуска” обезземелившихся и обедневших русских на свою территорию.

В-пятых, доминирование колониального нарратива в истории народов, входивших в состав Российской империи, а затем и Советского Союза, искусственно изолирует два мира – современный и традиционный, акцентируя внимание на конфликте и упуская возможности взаимодействия и взаимопроникновения, совместной адаптации

⁴⁵ Известное исключение составляет коллективное учебное пособие: Ж. Б. Абылхожин, А. Н. Алексеенко, Г. С. Баратова, И. В. Ерофеева, Н. Э. Масанов. История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2001.

⁴⁶ М. Ларуэль, С. Пейруз. “Русский вопрос” в Казахстане: история, политика, идентичность. Москва, 2007.

к природному ландшафту и культурного обмена, когда субъекты и объекты важны не столько тем, чем они были, но и чем они стали в результате этих процессов. Оппозиция “колонизаторы–колонизуемые” представлена жестко схематично, хотя через эту схему прорываются альтернативные концепции “великой дружбы народов” или советская парадигма “двух культур”. Так, в работах казахстанских историков сохраняется формула “несмотря на”: несмотря на русификаторскую политику царского правительства, в степи пробивались “прогрессивные тенденции”, способствовавшие “развитию русского образования среди казахов и ознакомлению с русской литературой, что открывало путь к общению с русским народом”. Встречаются даже утверждения, что колониализм был разрушителен не только для колонизуемых, но и для самих русских. Впрочем, антиколониальный пафос современных казахстанских историков крайне редко перехлестывает через опасную грань, за которой доминируют антирусские настроения, присущие части казахского населения, выступавшей не только против царизма, но и в целом с позиций традиционализма против русского влияния. При этом традиционалисты могли обращаться к восточной культуре и даже апеллировать к Османской империи как к некоему религиозно-политическому идеалу. Именно так мыслили, например, многие акыны, особенно в XIX веке, в период так называемой “эпохи скорби” (“Зар заман”), для которой была характерна ностальгия по прошедшему “золотому веку” могущества и независимости Казахского ханства. Они с “прорицательным” пессимизмом смотрели на настоящее и будущего казахского народа, страстно призывая его “проснуться”.⁴⁷

Казахстанские историки продолжают плутать в четырех соснах колониализма, русификации, советизации и модернизации. Их рассуждения позволяют допустить, что советизация вызывала у казахов большее неприятие, чем русификация, что оставляет возможность признания плодотворности влияния русской культуры. Остающийся популярным цивилизационный подход ориентирован, прежде всего, на декларирование нереализованной в прошлом возможности казахского социума проложить свой путь в современность, а культивирование кочевых традиций и стремление таким образом вернуться к прежней исторической идентичности остаются иллюзорными, несмотря на важность сохранения азиатского наследия.⁴⁸ Таким образом, постколони-

альные устремления казахских интеллектуалов оказались в известной мере переключенными на осмысление того влияния, которое оказал “имперский и советский колониализм” на казахов, на поиск способа преодолеть “колониальное прошлое” изнутри, независимо от того, было оно реальным или воображенным.

“Колониальный возврат” постсоветской историографии Казахстана

Несомненно, что в историческом поиске национальной идентичности крайней важен язык описания, на котором ведется этот поиск. Язык, при помощи которого современная казахстанская наука оценивает имперское прошлое, не столько обновлен современными теориями, сколько заимствован из раннего советского арсенала. Он оперирует такими понятиями, как экспансионизм, колониализм, колонизационные процессы, национально-освободительное движение. Если еще остаются некоторые сомнения, что СССР был колониальной державой, то по отношению к Российской империи оценки западных и казахстанских историков чаще всего однозначны, а возражения российских коллег воспринимаются как апологетика цивилизационной роли России. В такой оценке сочетаются два момента: нарастающая с начала присоединения к империи колониальная эксплуатация и рост национального и социального протеста казахов. Между колониальной политикой и колонизацией, как правило, ставится знак равенства, объединяются в единый процесс вольнонародная, военно-административная, переселенческая и духовно-идеологическая колонизация.⁴⁹ В массово тиражируемых учебниках для школ и вузов (как, впрочем, и в большинстве научных изданий) подобные утверждения опираются на уже апробированные в прошлом тезисы о завоевании Казахстана (допуская, впрочем, вынужденность поиска покровительства со стороны России) и перманентной национально-освободительной/антиколониальной борьбе.⁵⁰ В этом можно видеть своего рода возврат к установкам исто-

⁴⁹ А. Абдакимов. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): Учебное пособие. Изд. 3-е. Алматы, 2002. С. 155.

⁵⁰ М. Сембинов. Становление национальной истории Казахстана // Национальные истории в советском и постсоветском государствах. Москва, 1999. С. 179-194; В. А. Моисеев. Россия – Казахстан: современные мифы и историческая реальность. Барнаул, 2001; Е. Безвикононая. Реконструкция национальной истории в современной Республике Казахстан (на примере российско-казахских отношений XVIII-XIX вв.) // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 487-498; Б. К. Айтенова. Современная

⁴⁷ История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Алматы, 2000. Т. 3. С. 540-550.

⁴⁸ См.: С. Poujol. *Le Kazakhstan*. Paris, 2000.

риографии 1920-х – 1930-х гг. с ее однозначно негативными оценками “колониального гнета” и неприятием даже промежуточной советской формулы “наименьшего зла”. При этом антикапитализм как наследие марксистской идеологии сохраняет свое влияние в постсоветской казахстанской историографии, определяя смысл и риторику антиколониального нарратива.

Наиболее распространенная в настоящее время историческая идеология определяется следующим образом:

В начале XX века территория Казахстана была одной из колоний России. Естественное течение этнического развития было прервано. Политическое устройство казахов было уничтожено, нарушено территориальное единство, затруднено формирование нации и единство культуры. Стало невозможным создание в то время общей экономики, ее инфраструктура складывалась в угоду интересам метрополии. Колониальное господство приостановило самобытное развитие этноса.⁵¹

“В силу дальнейшего проникновения российских законов в Казахстан”, – подтверждает С. Атушева, – “происходила и деградация социально-политических институтов казахского общества, которые являлись наиболее оптимальными для условий кочевого скотоводства”.⁵² Э. Валиханов заключает даже, что “в девятнадцатом веке – в начале двадцатого очень серьезно ставился вопрос о ликвидации всего казахского народа, так как, лишившись основных средств производства – земли и скота, народ неминуемо должен был погибнуть в результате этой политики”.⁵³ Начавшееся национальное пробуждение казахского народа и его государственности было прервано советской властью с ее тоталитарным режимом и массовыми репрессиями (даже геноцидом) в отношении казахов, особенно национальной интеллигенции.

Советская формулировка национально-освободительной борьбы несколько переопределяется в современных учебниках как “народно-

историография Казахстана о проблемах российской колонизации и национально-освободительного движения в казахской степи: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2007; С. В. Тимченко. Проблемы присоединения Казахстана к России в современной казахстанской историографии // Центральная Азия в составе Российской империи. Москва, 2008. С. 338-359.

⁵¹ Ж. О. Артыкбаев, С. З. Раздыков. История Казахстана. Астана, 2007. С. 213.

⁵² С. Атушева. Переселенческая политика царской России и кризис традиционного казахского общества // Мысль. Алматы, 2000. № 4. С. 70-72.

⁵³ Э. Ж. Валиханов. Колониализм и земельный вопрос // Заря. 1993. № 4. С. 10-11.

освободительная война” 1824–1864 гг., которая закончилась тем, что “Казахстан превратился в русскую колониальную окраину”.⁵⁴ Ж. О. Артыкбаев предлагает даже рассматривать все национально-освободительные движения как “единый пример противостояния традиционной этносоциальной, хозяйственно-культурной модели общества не только колониальному гнету, но и новым капиталистическим веяниям”.⁵⁵ Таким образом, подчеркивается постоянство сопротивления колониальному господству империи, а борьба казахов за восстановление своего государства предстает как постоянная и нарастающая. Отсюда стремление зафиксировать и представить все формы проявления протеста. Будучи детализированными и сведенными вместе, они создают иллюзию наличия перманентного недовольства, в том числе и “русско-христианскими ценностями”. Ислам в таком контексте предстает уже не просто как конфессия, но и как важный “этносберегающий фактор”. Угнетаемые, но не смирившиеся – вот главный пафос истории казахов имперского периода. Поэтому она представляет собой не столько “историю подчиненных” (*subaltern studies*), сколько историю непокоренных, устремленных к независимости и созданию суверенного государства. Лояльные по отношению к империи казахи, следуя этой логике, только “прикидывались” поборниками независимости.⁵⁶

⁵⁴ Е. А. Абиля, А. Кузембайулы. История Казахстана: Учебник для вузов. 8-е изд. Перераб. и доп. Костанай, 2006. С. 187. Впрочем, школьникам и студентам Кыргызстана уже сообщается, что кыргызы подняли “народно-освободительное движение против Кенесары Касымова и кокандского господства в Северном Кыргызстане” и что “казахские феодалы во главе с Кенесары Касымовым предприняли ряд грабительских набегов на северные регионы Кыргызстана”. Многие казахи и киргизы не поддержали движение Кенесары, действия которого приобрели “разбойничье-захватнический характер”. Т. Н. Омурбеков, Т. Е. Чоротегин. История Кыргызстана (XIX в. – 1917 г.): Учеб. для 8 класса средней школы. Бишкек, 2003. С. 42; История кыргызов и Кыргызстана: Учебник для вузов. Бишкек, 2003. С. 154.

⁵⁵ Ж. О. Артыкбаев. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. Караганда, 1993. С. 4.

⁵⁶ В данном случае я не подвергаю сомнению наличие казахского сопротивления, которое, очевидно, не сводится к открытым формам борьбы (не только национально-освободительной антиколониальной, но и нередко – просто к разбойничьим действиям или традиционным межродовым конфликтам), но должно включить в себя и проявления неявных протестов и фактов недовольства. См.: П. Верт. От “сопротивления” к “подрывной деятельности”: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология / Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. Москва, 2005. С. 48-82.

Наряду со стиранием “белых пятен” в истории и преодолением прежних имперских и советских идеологем, в массовое сознание внедряются новые мифологемы о некоем “золотом веке” степной государственности и культуры, особом уникальном вкладе кочевников-казахов в развитие других цивилизаций евразийского мира и “гармоническом характере социальных отношений у казахского населения Степи до насильственного включения его в состав Российской империи”.⁵⁷ Империя и ее агенты демонизируются, но при этом остаются какой-то аморфной обезличенной силой, действующей преимущественно как “грабители”, “угнетатели” и “каратели”. Следуя советской логике социального анализа, среди агентов империи упоминаются стоящие по другую сторону баррикад “царские сатрапы”, корыстолюбивые чиновники, казачья верхушка, зажиточные крестьяне и некоторые предавшие свой народ представители казахской родовой знати.

В некоторых текстах казахских авторов все же можно обнаружить и более сложный и неоднозначно трактуемый образ “колонизатора”. Колониальная политика в таких текстах не сводится только к административно-фискальному гнету, захвату земель, временной утрате государственности и приниженному правовому положению казахов. В них обращается внимание и на латентные формы колониализма, включавшие различные способы доминирования и подчинения, в том числе и через культуру, с акцентом (также с известным возвратом к ранней советской историографии) на “духовное порабощение”, главными инструментами которого являлись русская школа и православные миссионеры.⁵⁸

Демонстрация “жертв” империализма и колониализма, представленная множеством примеров коварства завоевателей, создает выгодный контекст для объяснения исторических неудач кочевников. При этом описание российского колониализма отвлекают внимание от проблемы кризисного состояния самого казахского общества и кочевой экономики, что облегчало задачи имперской экспансии в этом регионе.

Собственное техническое отставание компенсируется в этом дискурсе высокой духовностью народа и утверждением его культурного паритета, если не превосходства, с другими народами. Казахские культурные и государственные деятели встают в один ряд с мировыми образцами. Срабатывает своего рода “постимперский детерминизм”, когда многие негативные явления современности оцениваются как имперское (или советское) наследие, а колониальное сознание зациклилось на “колонируемом”, упуская из виду “колонизатора”, которого почти не видно, хотя он постоянно присутствует и действует. Имперские чиновники с их коррупцией, взяточничеством, военными методами управления действительно “способствовали разложению менталитета казахского народа”, но при этом упускается из виду, что и традиционное общество привнесло в их бюрократический этос нечто такое, что было принято и адаптировано, а затем получило нарицательное наименование “ташкентцев”. Порожденный русской литературой “критического реализма” подобный образ был стереотипизирован и воспринят современными казахстанскими исследователями. “Центр” в известной мере уступил место “периферии”,⁵⁹ а “угнетенные” (по крайней мере, те, кто себя посчитал их наследниками) получили право заявить о себе, и их голос возвысился настолько, что повествовать от имени империи в Казахстане стало не просто трудно, но и непolitкорректно, дабы не быть заподозренным в защите колониализма и империализма. Некоторые влиятельные казахстанские историки воспринимают государственный суверенитет как время “исторического реванша”, когда они, как представители бывших “подчиненных” и “молчавших”,⁶⁰ получили право говорить (используя известный афоризм Гаятри Спивак⁶¹) в надежде быть услышанными как своим народом, так и другими, но главное – властями, на которых они рассчитывают. Этим в значительной мере объясняется целенаправленная национальная политика, которая включает признание политических, социальных и культурных “травм” народа, проявлений “уязвленного” самосознания, требований “справедливых”

⁵⁷ Н. Э. Масанов, Ж. Б. Абылхожин, И. В. Ерофеева. Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы, 2007. С. 140.

⁵⁸ З. Т. Садвокасова. Духовная экспансия царизма в области образования и религии (II половина XIX – начало XX веков). Алматы, 2005. Показательно, что российский историк Д. А. Аманжолова отозвалась по поводу этой книги, что она носит “Предвзятый, ограниченный необоснованно узким кругом источников, далекий от научной объективности и политически незрелый характер...”. Впрочем, схожие оценки встречаются и в казахстанской историографии.

⁵⁹ Стремление вернуть значение “центра” в восприятии империи выражено в: С. И. Каспэ. Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма. Москва, 2008.

⁶⁰ Все еще не выяснено, входили ли в их число только казахские национальные деятели, или следует расширить этот круг за счет других, пока еще не известных исследователям, но влиятельных в традиционном обществе лиц.

⁶¹ Г. Ч. Спивак. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. Санкт-Петербург, 2001. С. 649-670.

компенсаций, сохранение комплекса “внешнего врага” (джунгары, китайцы, русские и проч.) и догоняющего социально-экономического развития. Отторжение имперского и советского прошлого замещается поисками новых внешних моделей и ориентиров, будь то Турция или США. При этом Россия остается близким геополитическим “соседом”, сохраняя приоритет в восприятии казахов, ограниченном полюсами притяжения и отторжения.

А что же бывшая империя?

Если для казахстанских политиков и историков “колониальность” Казахстана в прошлом – аксиома и императив, то для их российских коллег это все еще дискуссионная проблема. Так, один из современных российских историков В. В. Трепавлов, авторитетный исследователь кочевых народов в составе Российской империи, продолжает настаивать на неколониальном статусе казахов в ее составе, а затем и в составе СССР.⁶² На схожих позициях стоят и некоторые другие российские исследователи Центральной Азии.⁶³

В постсоветский период на фоне историографического бума в Республике Казахстан в Российской Федерации не вышло почти ни одной крупной работы по истории Казахстана в составе империи. Это особенно заметно на фоне значительного подъема имперской проблематики в целом.⁶⁴ Российские историки ощутимо утратили контроль над производством знаний о прошлом этого региона. На фоне возросшего интереса к казахской истории американских, европейских, китайских и японских исследователей ситуация выглядит еще более

⁶² В. Трепавлов. Был ли Казахстан российской и советской колонией? // Российские вести. 2001. 31 мая. О дискуссионности определения Российской империи как колониальной см. также: Ремнев. Российская власть в Сибири и на Дальнем Востоке. Колониализм без Министерства колоний – русский “Sonderweg”? // *Imperium inter pares: роль трансферов в истории Российской империи (1700-1917)*. Москва, 2010. С. 150-181.

⁶³ Даже “Русский Туркестан”, делает небесспорный вывод Д. В. Васильев, не был колониальной окраиной государства: “Это была особая национальная территория, стремившаяся к органичному слиянию с остальной империей”. Д. В. Васильев. Организация и функционирование главного управления в Туркестанском генерал-губернаторстве (1865-188 гг.) // *Вестник Московского университета. Сер. 8. История*. 1999. № 3. С. 62.

⁶⁴ См. напр.: Национальные окраины Российской империи. Становление и развитие системы управления. Москва, 1998; Центральная Азия в составе Российской империи / Под ред. С. Н. Абашина, Д. Ю. Арапова, Н. Е. Бекмаханова. Москва, 2008.

удручающей.⁶⁵ В российских учебниках казахская тема практически отсутствует. История Казахстана в России застряла в дисциплинарной номенклатуре где-то между “отечественной” и “всеобщей” историей. Современный российский школьник и даже студент не найдет в своих учебниках почти ничего, что бы относилось к истории казахов, помимо краткого изложения факта “вхождения” в состав Российской империи Киргиз-кайсацкой орды в середине XVIII столетия и редких упоминаний казахов в период завоевания Средней Азии. С момента “присоединения” казахи растворяются в общем потоке российской истории, так как не доставляют империи ни значительных выгод, ни особых хлопот. События, значимые для казахстанских историков, не являются таковыми для их российских коллег. “Казахский вопрос” не стал референтным в ряду других имперских вопросов, оставаясь в известной мере “забытой” темой как для политиков, так и для историков. Казахи Российской империи, за некоторыми исключениями, продолжают интересоваться преимущественно этнографов; даже востоковеды нечасто обращались к их истории и культуре. “Российский Восток”, с точки зрения имперского центра, локализовался несколько южнее и дальше – в Центральной Азии и в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

При этом формально современная российская историческая наука претендует на изучение всего постимперского и постсоветского пространства, институционально “приписывая” его к области своей “Отечественной истории”.⁶⁶ В частности, в отношении Казахстана Москва и Санкт-Петербург продолжают позиционировать себя не только как влиятельные центры международной науки, но и культурно близкие соседи по научному пространству, что должно давать им преимущество в возрастающей конкуренции с учеными Запада и Востока. Региональные центры в Оренбурге, Омске, Новосибирске, Томске и Барнауле⁶⁷ пытаются заполнить возникшую брешь за счет приграничных научно-образовательных контактов, но они до сих пор никак не институционализированы, демонстрируют невысокий уро-

⁶⁵ А. Забирова. Постсоветский Казахстан: обзор современной западной историографии // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 499-517.

⁶⁶ Примечательно, что в Республике Казахстан “История Казахстана” официально называется “Отечественная история”, как и в России, и обозначается тем же квалификационным номером: 07.00.02.

⁶⁷ Примечательна в этом отношении судьба Центра востоковедческих исследований при Алтайском государственном университете, активность которого заметно снизилась после смерти в 2007 г. его руководителя В. А. Моисеева.

вень координации, основанной преимущественно на личных связях, случайность научных мероприятий и изданий. Однако казахстанские ученые, получившие подготовку и признание в российских научных центрах, остаются влиятельной интеллектуальной группой, сохраняя присутствие “там” и “здесь”. Собственные казахстанские места научной социализации все еще не воспринимаются в России как самостоятельные, способные к самостоятельному производству теоретического знания. В глазах российских коллег они несут на себе, пусть и мнимую, печать провинциальности и научной автаркии. При этом поддерживается своеобразное “историческое право” России на лидирующее культурное влияние в осмыслении общего прошлого (вне зависимости от его оценок), развитие интеллектуальных связей и даже своеобразный культурный и образовательный патронаж бывшей “метрополии” над бывшей “колонией”. Но и освободившиеся “колонизованные”, слегка раздражаясь на атавистические проявления патерналистской надменности, тем не менее, смотрят на свою бывшую “метрополию” как на пространство, где они могут претендовать на особо приближенный статус. Описанная динамика с характерной для нее внутренней напряженностью способствует сохранению остаточной научной целостности постимперского (или постсоветского) пространства, которое уже разделено государственными границами.

“Колониализм” и “дар модерности”: претензии бывшей “колонии”

Воздействие империи никогда не ограничивалось военно-полицейским диктатом, хотя она долгое время не ставила широкой задачи “русификации” (понимаемой как ассимиляция и утрата “народности”), не посягала на казахскую идентичность и не вторгалась в широко понимаемую сферу частной жизни. “Обрусение” долгое время оставалось не столько национальным, сколько просветительским и цивилизационным проектом. “Недоцивилизованность” самой Российской империи обуславливала ограниченность материальных ресурсов и слабость культуртрегерского потенциала ее агентов.⁶⁸ Это не значит, что империя совершенно игнорировала социокультурные задачи, не пыталась изменить облик казаха-кочевника и расширить территорию “русскости”.

⁶⁸ А. В. Ремнев, Н. Г. Суворова. “Русское дело” на азиатских окраинах: “русскость” под угрозой или “сомнительные культуртрегеры” // *Ab Imperio*. 2008. № 2. С. 157-222.

Но, даже приняв трактовку имперской политики как колониальной, мы обнаружим в ней не только покушение на национальный суверенитет и народные традиции, но и внедрение современных институтов, включая, помимо новых рационально организованных форм администрирования и суда, школу, медицину, регулярные коммуникации, телеграф, железные дороги, промышленные предприятия, банки, газеты, города с современной инфраструктурой, процессы добровольной или вынужденной седентеризации и урбанизации. Многое из того, что привнесла в казахскую степь имперская “восточнославянская метрополия”, не так давно сама обретшая “европеизированное лицо”, не воспринималось кочевниками как благо и далеко не всегда ценилось. Теперь многие из этих нововведений воспринимаются как нечто естественное, привычное и как будто всегда существовавшее.⁶⁹

В культурном контакте, который описывается как колониальный, казахи не были только пассивными реципиентами модернизационных действий империи, но могли вести себя активно, проявляя избирательность и адаптационную изобретательность. Они довольно часто вполне успешно манипулировали имперскими институтами и правовыми нормами (в том числе и теми традиционными структурами родовой организации, которые чиновники оформили законодательно и стремились поставить себе на службу), используя их в своих целях.⁷⁰ Однако социокультурные институты модерна входили в традиционную среду кочевого общества гораздо медленнее, нежели технологические инновации, оставаясь уделом степных городов, где казахов в имперский период было крайне мало. Город представлялся казаху-кочевнику чужеродным символом бюрократического господства и капиталистической эксплуатации. При этом империя демонстрировала “толерантность” в отношении правовой культуры кочевников, “вообразив” и зафиксировав их юридические нормы как “обычное право”. Такая административно-судебная сегрегация позволяла сохранять стабильность и обеспечивала пусть и сегментарное, но эволюционное внедрение современных

⁶⁹ А. Г. Вишневский. *Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР*. Москва, 1998. С. 280.

⁷⁰ Так, известный востоковед В. В. Григорьев, укрывшись за псевдонимом казахского султана Мендали Пиралиева, обвинял имперскую администрацию в излишней доверчивости по отношению к казахам и сомневался в безусловной плодотворности для них европейской цивилизации. См.: Ремнев. Султан Мендали Пиралиев: история одной мистификации // *Вестник Кокшетауского университета имени Ш. Ш. Уалиханова*. 2006. № 3(12). С. 33-37.

институтов и практик в казахский социум. “Колонизируемый” в такой ситуации оказывается не пассивным получателем “дара модерна” – он стремится присвоить его и, освоив, сделать своим. Определение колониальности только через институты доминирования и подавления, неэквивалентного экономического обмена, а в сфере культуры – через замещение “своих” традиционных образцов “чужими” современными оправданно, но явно недостаточно. Впрочем, модернизация, исходящая извне, действительно могла восприниматься как изолированная форма колониальности, направленная на подавление собственной культурной идентичности.

Империя постепенно расширяла поле своего действия, что было связано с ее собственной модернизацией и отходом от традиционных авторитарных моделей. Она стремилась теперь не только к рациональности и унификации, но и к расширению своего социокультурного влияния. Вместе с тем, у колонизируемых (в разных социальных стратах, региональных, этнических или конфессиональных группах) модернизация могла вызывать дифференцированные реакции: от отторжения до адаптации, а то и просто усиливала общее неприятие европейского современного универсума. Между тем, сами традиционные институты, столкнувшись с модернизирующим воздействием империи и отчасти будучи встроенными в ее социально-правовую структуру, подвергались трансформации.⁷¹ Нередко модернизация как европеизация воспринималась только в качестве инструмента “обрусения”.⁷² Такая трактовка упускала их виду, что общеимперская “верноподданность” дополнялась еще и новым понятием “гражданственности”,⁷³ понимаемой, прежде всего, как государственная принадлежность и универсализация правовых и культурных норм. Проект гражданственности основывался как на старых механизмах “христианизации”, так и на новых методах внедрения русского школьного образования или всеобщей воинской повинности.⁷⁴ “В петербургских бюрократических

кругах”, – описывает схожую ситуацию применительно к Закавказью Й. Баберовски, – “преобладало убеждение, что русский проект европеизации отвечает интересам всех народов царской империи”, а Россия стремилась реализовать на своих азиатских окраинах то, “что в свое время познала на собственном опыте в качестве прилежной ученицы европейского Запада”.⁷⁵ Советская власть со своим прогрессистским марксистско-ленинским учением в этом плане была еще более последовательна и агрессивна, вооружившись национальной концепцией “позитивного действия”⁷⁶ и интернациональной моделью “советского народа” в качестве нового идеологического конструкта, за которым скрывалась прежняя имперская парадигма русской (российской) гражданственности. “Советский Союз обладал сложной, противоречивой и гибридной сущностью”, – подчеркивает Бавна Дэви. – “До некоторой степени эта гибридность позволила ему поддерживать свое существование в течение трех четвертей столетия”.⁷⁷ Но и в Российской империи государственное строительство и цивилизующая роль русских были в известной степени переплетены и не закрывали путь к более высокому статусу для представителей других народов, не исключая казахов.

В таком случае мы можем говорить о процессах адаптации и степени восприятия модерности кочевой экономикой степи и казахской традиционной культурой. Но это не помогает решить вопрос, что из воспринимаемого как “колониальное прошлое” должно быть отвергнуто, а что принято и признано как “свое”. Насколько готово было традиционное казахское общество к переменам и могло ли оно самостоятельно, без вмешательства экзогенных факторов, выйти на путь модернизации? Возможен ли был в принципе изоляционистский вариант, и насколько дозированными и допустимыми должны были быть внешние воздействия и заимствования, чтобы не вести к утрате собственной культурной сущности? Соединение модерна и традиционализма, продолжают утверждать многие современные казахстанские

⁷¹ В. Мартин. Закон и обычаи в Степи: казахи Среднего жуза и Российский колониализм в XIX веке. Алматы, 2009; Ж. Джампеисова. Казахское общество и право в пореформенной степи. Астана, 2006.

⁷² Anatolii V. Remnev. Asiatic Russia: Colonization and “Russification” in the Imperial Geography of the Nineteenth to Early Twentieth Centuries // Tomohiko Uyama (Ed.). Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts (В печати).

⁷³ См. напр.: Л. Костенко. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. Санкт-Петербург, 1870.

⁷⁴ Tomohiko Uyama. Particularist Empire: The Russian Policies of Christianization and Military Conscriptation in Central Asia // Tomohiko Uyama (Ed.). Empire, Islam, and

Politics in Central Eurasia. Sapporo, 2007. Pp. 23-63; Ремнев. “Русская гражданственность”, “обрусение” и имперская армия: к дискуссии о воинской повинности казахов в 70-х годах XIX столетия // Азиатская Россия во второй половине XIX – начале XX в.: проблемы региональной истории. Омск, 2008. С. 117-141.

⁷⁵ Й. Баберовски. Цивилизаторская миссия и национализм в Закавказье: 1828-1914 гг. // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 341.

⁷⁶ Т. Мартин. Империя позитивного действия: Советский Союз как высшая форма империализма? // *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 55-87.

⁷⁷ Dave. Kazakhstan. P. 13.

исследователи, приобретало “уродливые” формы, не стало частью “национально-хозяйственной системы”, оставалось “искусственной прививкой” технологических инноваций, действующих деструктивно на культуру и психологию коренного населения, блокирующих естественное развитие нации.

На этом фоне возникают, казалось бы, весьма странные обвинения в том, что империя не выполнила (или выполнила недостаточно хорошо) свою модернизирующую (понимаемую как культурная) миссию “колонизатора”. Она вела себя бесцеремонно по отношению к традиционным общественным и хозяйственным устоям. Но как тогда разделить колониализм и модернизацию? Достаточно ли признать, что колониализм являлся некой извращенной формой модернизации? А была ли у него историческая альтернатива? Российская империя предстает не просто колонизатором, но отсталым и неэффективным колонизатором, особенно по сравнению, скажем, с Британской империей. Россия как колонизатор плохо соответствовала прогрессистским запросам ее критиков. В таком случае обвинения в колониализме сдвигаются в плоскость поиска альтернативных форм и акторов, что совершенно отрывает современную трактовку прошлого от исторического контекста и исторических реалий. Согласно распространенной в современной казахстанской историографии точке зрения,

Россия представляла собой страну с наиболее отсталым и реакционным государственным строем по сравнению с другими европейскими государствами. Национальный гнет в Российской империи был сильнее, чем в соседних странах, и выражался в полном бесправии национальных меньшинств, в том числе и казахов, преследовании национальной культуры, насильственной русификации, уродовании экономики, которая приспособлялась к потребностям русской буржуазии и царизма. Уделом многих народов было разорение и вымирание. Именно в этот период казахское общество подверглось наибольшему агрессивному влиянию чужой культуры и прошло трагический путь “модернизации” по европейскому образцу, на котором казахский народ понёс огромные, невозможные потери. ...Крах колониальных империй подтвердил, что колониальный вариант не был оптимальной формой усвоения достижений чужих цивилизаций. В сочетании с широко известными фактами серьёзного увлечения ценностями восточных культур в современных странах Европы и Америки и особенно в связи с немалым влиянием научных традиций Востока на современ-

ную гуманитарную науку Запада можно предположить не столь быстрый, но достаточно впечатляющий процесс продвижения к универсальной человеческой цивилизации, которая вряд ли будет воплощением исключительно европейских ценностей... однако в результате грубого вмешательства экзогенных факторов в лице Российской империи казахское общество не имело возможности естественного исторического развития, теряло имеющиеся у него культурно-исторические, нравственные и прочие специфически национальные навыки и традиции, казахский народ был лишен возможности эволюционировать в прогрессивном направлении, трансформироваться в другой народ, в другое общество, более сложной цивилизации.⁷⁸

**“Колонизаторы” и “колонизуемые”:
была ли между ними “дистанция огромного размера”?**

Между “колонизаторами” и “колонизуемыми” в постколониальном дискурсе оказываются историки и политики, которые в контексте постсоветской современности призваны интерпретировать и представлять прошлое. Наряду с ними, наиболее влиятельными трансляторами исторического знания становятся журналисты и культурологи, рекрутируемые нередко из бывших филологов. Все они вынуждены признать, что империя была не только способом угнетения, но и направленной модернизацией, воодушевленной идеями Просвещения, гуманизма и эволюционизма, призванными справиться с архаикой и традиционализмом.⁷⁹ Все это было органической частью имперской политики – не только ее прагматическим аспектом, но и своеобразным идеологическим ресурсом, “цивилизационной миссией” (“la mission civilisatrice”). Понимание цивилизационной роли империи открывало для формирующейся казахской интеллигенции путь если не к сотрудничеству с ней, то, по крайней мере, к принятию полезности некоторых действий властей.

⁷⁸ А. К. Рахимбекова. Роль имперского фактора в трансформации казахского общества (XIX – начало XX вв.) / Дисс... канд. ист. наук. Алматы, 2004. С. 141, 143, 145. Примечательно, что у соискательницы А. К. Рахимбековой было два научных руководителя: занимавший в то время пост директора Института истории и этнологии им. Чокана Валиханова М. К. Койгельдиев и научный сотрудник того же института Э. Ж. Валиханов.

⁷⁹ О сложности соотношения имперских и модернизационных процессов см.: С. И. Каспэ. Империя и модернизация: Общая модель и российская специфика. Москва, 2001.

В целях легитимации своих действий имперская власть обращалась к науке, которая вместо нарратива завоевания предлагала нарратив присоединения или добровольного вхождения, а также формулы “защитного империализма” и геополитического поиска “естественных границ”. Уступая в цивилизационном соревновании русским (но часто не признавая этого), в “субалтерной” империи казахи могли чувствовать свое культурное превосходство, к примеру, над киргизами, а тем более над сибирскими инородцами, что позволяло им находить компенсаторные механизмы национального самоутверждения и менять дистанцию между “колонизатором” и “колонизуемым”. Их отношения не сводились только к противостоянию, они рождали гибридные социокультурные формы, институты и практики, а сами отношения по линии “колонизатор” – “колонизуемый” приобретали все более объемный характер. Империи требовались переводчики, посредники, культурные медиаторы и даже “мобилизованные диаспоры” – на определенном этапе в Степи эту роль играли татары. Они осуществляли функцию перевода “чужого” в “свое”. Знание о “колонизуемых”, поставляемое как ими самими, так и учеными, становилось важной стратегической составляющей имперской политики. Переводчики, служащие имперской администрации, а то и просто знатоки жизни кочевников из их же собственной среды не были просто пассивными информантами, но являлись активными участниками отношений “знания-власти” в Казахской степи. Даже оппозиционно настроенная интеллигенция, включая казахскую, могла находить оправдание своей вынужденной службе империи в народнических идеалах. Не случайно на азиатских окраинах в структурах империи нередко оказывались люди, что называется, с “предосудительными формулярами”.⁸⁰ Формирование национальной интеллигенции было, скорее, продуктом империи, нежели естественным процессом развития самого казахского общества.⁸¹ Парадоксальным являлось и то, что национальная культура (включая современный нормализованный казахский язык и письменность на кириллице, школу, газеты) сохранялась и транслировалась во многом благодаря именно “империалистам”, которые активно опирались на казахскую двуязычную интеллигенцию. Казахский язык оставался монополюсной зоной национальной интеллигенции, куда “империалисты”

⁸⁰ О распространенности такого явления за Уралом писал С. А. Котляревский в статье “Оздоровление”. См. в: Вехи. Из глубины. Москва, 1991. С. 394.

⁸¹ Peter Rottier. Legitimizing the Ata Meken: The Kazakh Intelligentsia Write a History of Their Homeland // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 467-486.

не спешили входить, предпочитая действовать через “переводчиков”. Если новая казахская элита не могла конкурировать с колонизаторами в административных и даже экономических институтах империи, то она с успехом перехватывала инициативу в духовной сфере, где самостоятельно, хотя и не без трудностей, находила сочетания традиционных и современных форм. В свою очередь, и империя не смогла предложить разумный баланс между стандартизированными институтами, которые она внедряла в степи, и “колониальными” различиями, которые облекались не столько в национальные, сколько в конфессиональные и сословные формы. В то же время в российском обществе шло постепенное разрушение старых делений и юридических ограничений; над ними выстраивались новые социальные стратификации и карьерные траектории. В правовой сфере расовые, конфессиональные и языковые различия между людьми отходили на второй план, вытесняемые новым социально-классовым дискурсом.

Проблема “обделенности” окраин и нерусских народов (которые могли ощущать себя “колониальными”) либеральными правами и демократическими институтами релятивизировалась еще и тем, что в самой Центральной России они внедрялись крайне медленно. Последний факт не позволял однозначно утверждать наличие в империи национальной дискриминации. Не случайны сложности в определении мотивов сотрудничества с империей части казахской традиционной элиты. Так, нуждаются в объяснениях военная служба Ч. Валиханова, прорусские высказывания поэта Абая, творческие контакты казахского просветителя А. Алтынсарина с известным православным миссионером Н. И. Ильминским и проч.⁸² Многие русские и казахские интеллигенты были сотрудниками и научными экспертами имперских проектов и экспедиций, посвященных выяснению колонизационной емкости Казахской степи.⁸³ В экспедиции по исследованию степных областей, выводы которой были положены в основу российской переселенческой политики, активное участие принимал один из будущих лидеров казахского национального движения “Алаш” А. Букейханов. Собранные им данные были не только востребованы империей, но и составили документальную базу для критики действий царской

⁸² Символичными были три имени Алтынсарина: казахское – Ибрай, мусульманское – Ибрагим и... русское – Иван Данилович. Г. Г. Косач. Ибрагим Алтынсарин: человек в потоке времени // *Евразия. Люди и мифы*. Москва, 2003. С. 382-403.

⁸³ Э. Ж. Валиханов, А. Л. Кривков, Г. Б. Хабиджанова. Русская демократическая интеллигенция в Казахстане (Вторая половина XIX – начало XX в.). Москва, 2003.

администрации. Непростой оказалась ситуация для национальной интеллигенции и в период восстания казахов в 1916 г.⁸⁴

Европеизированная молодая казахская интеллигенция, остро воспринимавшая угрозу национальной культуре, и прежде всего – языку (“материнской речи”) (А. Букейханов, А. Байтурсьнов, М. Дулатов), напряженно искала формы гармоничного сосуществования казахов и русских в степи. Казахи, утверждал А. Букейханов, не желают отделения от России. Мы – “западники”, подчеркивал он: “Наши взоры устремлены на запад. Получить культуру мы можем оттуда через Россию, при посредстве русских”.⁸⁵ Будучи умеренными мусульманами, они готовы были принять на себя миссию “культурных посредников” и оставаться под российским управлением, призывая казахскую молодежь учить как казахский, так и русский язык. Но даже они признавали, что образ жизни казахов как кочевников составляет суть их культуры и национальной идентичности.⁸⁶

Важно подчеркнуть, что казахские “властители дум” были открыты русскому культурному проникновению, нередко воспринимали собственный народ как отсталый, нуждающийся в просветительстве, пусть даже и при посредстве имперских институтов. Через русскую культуру они искали выход к достижениям западной цивилизации, не растворяясь в ней и не утрачивая своих национальных духовных ценностей. Это поколение критиковало имперскую политику избирательно, что приносило ему самому немало моральных страданий. В этом они были схожи с русской интеллигенцией, но их отношения с собственным народом, традиционной элитой, мусульманской конфессиональностью и секулярным научным мировоззрением были еще более сложными и отстраненными. Они пережили собственное драматическое “хождение в народ”, собственное увлечение “западническими” и “восточническими” учениями.

Империя достигала признания своего доминирования, используя в качестве легитимации идеи “порядка” и “прогресса”. Если “колонизуемый” соглашался с этими ценностями, декларируемыми империей, он готов был до поры до времени сносить ее гегемонию, что придавало дополнительную внутреннюю устойчивость имперской конструкции.

⁸⁴ О сложных путях формирования казахской интеллигенции см.: Д. А. Аманжолова. Казахский автономизм и Россия. Москва, 1994.

⁸⁵ Цит. по: М. В. Шиловский. Сибирское областничество в общественно-политической жизни региона. Новосибирск, 2008. С. 207-208.

⁸⁶ Martha Brill Olcott. Kazakhstan: Unfulfilled Promise. Washington, 2002. Pp. 69-70.

Сотрудничество с империей могло выглядеть соглашательством во имя “стабильности”; Россия с ее “белым царем”⁸⁷ могла не восприниматься как абсолютно чужая страна. Изживание “монархизма” у казахов происходило медленно. Столь же медленно идет переоценка ими советского прошлого, которое в глазах многих казахов не носит однозначно негативного характера. При этом вопрос о цене модернизации все чаще возникает в общественных и научных дискуссиях.

Заключение

Большинство современных авторов склонны усматривать преемственность между имперскими и советскими политическими практиками, хотя отрицают их тождественность и признают кардинальное отличие имперской идеологии от советских антиколониальных деклараций. Но гораздо труднее приходит осознание того, что современное государство связано своими корнями не только (и не столько) с традиционным кочевым казахским социумом, сколько с имперским и советским прошлым, которое продолжает оставаться внедренным в социальные и политические институты и практики настоящего.

История казахов, воспроизводимая в контексте постколониальности, с навязчивым перечислением национальных “стрессов” и “травм”, бередящих историческую память, заполнена скрытыми и явными призывами к метрополии признать свою вину. Такой нарратив опасен как потенциальной конфликтностью, так и закреплением комплекса “подчиненности”, несамостоятельности, самоориентализацией, фольклоризацией культуры, экзотизацией собственного народа, что сдвигает историю казахов в сторону колониального Востока. Вопрос о причинах утраты суверенности – не только почему враг был силен или коварен, но и почему мы были так слабы и доверчивы? – уходит на второй план. Возможности Российской империи явно завышаются, ей приписывается агрессивный русский национализм, который никогда не доминировал в окраинной политике. “Колониализм” с его “даром модерности” оказывается в некоторых случаях политически неудобным, так как позволяет трактовать действия первых казахских национальных деятелей, а теперь и современных казахстанских политиков как продолжение имперской (или советской) политики модернизации, прикрытой национальной риторикой. Между тем, казахи остаются

⁸⁷ В. В. Трепавлов. “Белый царь”: образ монаха и представления о подданстве у народов России XV-XVIII вв. Москва, 2007.

наиболее пророссийски настроенным народом на всем постсоветском пространстве, может быть, уступая только кыргызам.

Если казахский исторический случай поместить в широкий постсоветский контекст, станет заметно, что по своим характеристикам он гораздо ближе к Сибири, нежели к Туркестану или Кавказу. Место Казахской степи в имперской и советской географии власти оставалось промежуточным между Сибирью как “внутренней окраиной” и Туркестаном, который, возможно, больше подходил под определение колонии. Исторический опыт Казахстана будет также разительно отличаться от опыта прибалтийских республик, где вместо “колонизации” предпочитают говорить об “оккупации”. В этом смысле продуктивно сопоставление исторических процессов в Казахской степи периода XIX – начала XX вв. с типологически более близкими историческими ситуациями в Башкирии, Бурятии и Якутии. В этом сравнении для колониальной идеологии остается не так много места, что заметно лишает основательности и постколониальный дискурс. Имперский период в истории Казахстана в любом варианте не может быть представлен как бинарная, черно-белая оппозиция “традиция – модернность”. Да и на уровне массового сознания казахи вряд ли ощущают себя “зомбированными” русской (европейской) культурой. Евразийская природа самой Российской империи при ее социокультурной ориентации скорее на Запад, нежели на Восток, оказалась более востребованной казахским народом и его прошлыми и современными национальными лидерами. Постколониализм с его акцентами на “зависимости”, “подчиненности” и социальной “приниженности”, переживаемые как национальная травма, может обернуться радикальным отрицанием значения европейского просвещенческого проекта, тотальным неприятием “колониальной модерности” и ее “прогрессивного содержания”. Пример Казахстана свидетельствует, что однозначное неприятие модернизации в ее имперском варианте и противопоставление ей собственного “неизвращенного” варианта национального развития невозможно. Дистиллированной национальной модернизации здесь никогда не было, да и не могло быть. Гораздо более важен в данном случае вопрос о том, как на пути ускользающей современности “догнать” ее и не превратиться в “другого”.

В модернность везде вводили “сверху”, и не только убеждением, но и диктатом, что подтверждает опыт Европы, не говоря уже о России. Впрочем, утверждение, что русских крестьян угнетали в империи не меньше, чем казахов-кочевников, – явно недостаточный аргумент в

споре о колониализме и модернизации. В колониальных обществах, так же как и в неколониальных, перед дверью, “ведущей в гражданство и национальность, очень часто оказывался *digwan* (привратник)”, который мог “придираться, бесчестить, запугивать, оскорблять и унижать – даже если он потом открывал двери”.⁸⁸ Это усложняет восприятие тех, кого мы бы назвали “агентами империи”, – они представляли собой весьма неоднородную группу, включавшую в свой состав представителей разных социальных и этнических слоев населения и очень непохожих друг на друга исторических личностей. Человек в Степи выбирал из широкого репертуара сопротивления, отказа, дистанцирования и соучастия в “имперском действии”, обосновывая свой выбор или приверженностью традиционализму, национализму, социальному прогрессу, или групповой или личной выгодой. Было бы крайностью воспринимать империю как монолитного агента, воплощающего в жизнь злой умысел истории, а казахов представлять пассивной и страдающей стороной, не замечая того, что они сами тянулись к модерности, к ее привлекательным техническим и гуманитарным ценностям. Традиционность и модернность не только противостояли друг другу, но и взаимно перехлестывались, порождая гибридные формы в экономической, социокультурной и политической сферах, не ограничивалась мимикрией современных институтов и созданием имитационных моделей поведения и управления.

В таком случае можем ли мы, оставаясь в рамках критического анализа, провести радикальное разделение “внутреннего” и “внешнего” колониализма, “собственного” или “чужого” модернизационного воздействия? Может ли историк оставаться в рамках “деконструктивистского прочтения” постколониальной ситуации, преодолевая соблазны обвинительного и всепрощенческого подходов и выслушивая все стороны процесса? Способен ли Казахстан (а главное, есть ли у него искреннее желание) создать “современную” национальную культуру, которая бы опиралась на традиции и историю и при этом, как настаивает Парта Чаттерджи, не являлась бы западной?⁸⁹ В поисках выхода из этого цивилизационного морального противоречия Д. Чакрабарти заключает:

...если верно, что рационализм Просвещения требует в качестве условия своей реализации современного государства и сопутствующих ему институтов – инструментов господства, в терминах Фуко, – и если это влечет за собой определенный вид колониального насилия

⁸⁸ Д. Чакрабарти. Обиталища модерности: эссе по следам Subaltern Studies // Перекрестки. 2007. № 3-4. С. 192.

⁸⁹ П. Чаттерджи. Воображаемые сообщества: кто их воображает? С. 287.

(хотя насилие может быть допустимым с ретроспективной точки зрения), то нельзя некритически приветствовать это насилие и в то же время критически относиться к европейскому империализму в Индии, исключая некоторые эссенциалистские и фундаменталистские основания (например, что только индийцы имеют право колонизировать себя в интересах модерности.⁹⁰

Между тем, постколониализм в поисках выхода из методологических и этических противоречий неизбежно дрейфует в сторону гражданства, социального равенства и демократии, противопоставляя их институтам пусть и модерной, но всегда отчужденной бюрократической власти, которая может быть как имперской, так и национальной. Однако в любом случае обращение к постколониальным теориям и приложение их к широкому спектру национальных проектов и реакций “колонизуемого” общества расширит наше исследовательское поле в изучении прошлого, не упуская из внимания современность как его исторический результат.

SUMMARY

Anatoliy Remnev’s article focuses on the applicability of postcolonial studies to contemporary Kazakhstan and raises the question of whether “post-Soviet” equals “postcolonial.” Distinguishing between anticolonialism and postcolonialism, the author describes the ways in which postcolonial studies criticize modernity and uncover mechanisms of power and domination connected to modern colonialism. Remnev points out “correctives” to colonialism and postcolonialism in the heterogeneous situation of the Russian Empire. He suggests that often Kazakh activists functioned within the imperial space allying themselves with Russian and other progressives and accepting the modernizing framework of the imperial state and society, while the imperial government conducted contradictory policies of modernization, Christianization, and islamization, fighting off perceived dangers of pan-Turkism, pan-Islamism, and so on. Multiple roles and identities complicate simple dichotomies of the colonizer vs. the colonized. Remnev explores the “awakened” sense of nationality as a shock: multiple ruptures – linguistic, cultural, and social – continue to divide Kazakh society while the politics of history ranges from constructivist calls for the invention of Kazakh tradition

to essentialist searches for authentic nationhood. A significant role in Kazakh historical narratives is played by the Soviet versions of “tsarist colonialism” and the “national-liberation struggle of the Kazakh people,” which is now recast in nationalist terms to describe the continuous existence of the Kazakh nation. The author points out that these narratives focus on the traumas of the colonized and gloss over the influences those nomadic cultures and practices had upon the imperial bureaucrats. Focusing on the current state of historical studies of Kazakhstan in Russia, Remnev points out the striking lack of attention to the region. Despite the rise of empire studies, Kazakh history remains marginal for Russian scholars and only minimal coordination and interaction with colleagues in Kazakhstan occurs. Historically, the Russian Empire pursued “colonial” policies on the Kazakh lands. Although initially modernizing efforts of the empire were in vain due to the “metropole’s” own recent Europeanization and weakness of its agents, gradually the life of nomadic societies was increasingly transformed. Remnev points out the complex and interwoven processes of the “civilizing mission” and state building in the Russian empire, which did not necessarily preclude upward social mobility of the Kazakhs within imperial hierarchies, and questions the contemporary Kazakh historiography that depicts the Russian Empire as particularly repressive, backward, and colonialist. Finally, the author explores the porous boundaries between the colonizer and the colonized and suggests that the case of the Kazakh steppe was typologically closer to Siberian territories and that the postcolonial rhetoric promotes the self-orientalization and self-exoticization of Kazakh history. As scholars search for alternatives to the colonizing power of modernity, postcolonial studies expand the horizon of imagination with respect to the imperial history of the Kazakh steppe.

⁹⁰ Чакрабартти. Обиталища модерности. С. 192.