

УДК 882

ВСЕОБЩНОСТЬ «ОСОБЕННОГО» КАК ФИЛОСОФСКО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ (ПЕРЕЧИТЫВАЯ И ПЕРЕОТКРЫВАЯ ЧИНГИЗА АЙТМАТОВА)

© А.Б.Куделин, К.К.Султанов

В статье на материале повестей Ч.Айтматова рассмотрены диалектика «самобытного» и «универсального», аксиологические основания художественного мира, ключевая функция концептов «память» и «забвение» в социально-художественной антропологии автора «Джамили» и «Материнского поля». Чутко реагируя на антиномичность усложнявшегося национального бытия, писатель был далек от манифестации «особости», но ему была чужда и идея вовлеченности в современный мир ценой утраты национального лица. Он искал формулу сопряжения «близких» и «далеких» смыслов, взаимодополняемости глубинной этнокультурной аксиоматики национального бытия и «всеобщности особенного».

Ключевые слова: идентичность, память, забвение, самоактуализация, философско-художественная парадигма, темпоральность, локальное, универсальное, перформативность.

Если воспринимать переоценку ценностей не как разрушительное потрясение основ, а как закономерную возникающую в новых исторических условиях потребность в самоанализе, то надо признать естественным действие жесткого закона литературной селекции без оглядки на прижизненный успех того или иного писателя.

Творчество Ч.Айтматова оказалось в числе тех литературных явлений, которые избежали плена музеефикации и прошли испытание на прочность: смена общественно-политического контекста скорее актуализировала, чем отменила его ценностно-смысловое значение. К айтматовскому слову не подойдешь с меркой отстраненной мемориальности, его все еще отличает высокая степень узнаваемости и смысловая неизолированность от нового исторического контекста.

Переоценка ценностей, от которой никакой писатель не застрахован, может серьезно откорректировать устоявшиеся оценки, но неоспоримым остается тот факт, что творчество Ч.Айтматова – прецедентный феномен общетюркской литературы, получивший всемирный резонанс. Популярное в работах по лингвокультурологии понятие «прецедентный текст» отсылает к особому рода произведениям, обладающим презумпцией вневременной значимости, не утратившим притягательность для читателей и воздействием на развитие не только родной литературы.

Изучение «объективных закономерностей мирового литературного процесса», как отмечал Ю.Б.Виппер во вступительных замечаниях к первому тому «Истории всемирной литературы», невозможно вне опыта «так называемых «малых» литератур», которые «могут иногда выдвигать художественные ценности мирового значения и служить почвой для таких обобщений, без которых в наших представлениях об этом процессе существовали бы серьезные изъяны». И далее: «...такой подход помогает преодолеть одинаково односторонние и в научном отношении пагубные крайности как европоцентризм, так и востокоцентризм» [1: 7].

Точно выбранная интонация – «так называемые», да и слово «малые» в кавычках – отменяла фактор малости как решающий, априори задающий вектор все еще популярной дифференциации народов и культур на исторические и неисторические, передовые и отсталые, хотя «различные» культуры, как отмечал Клод Леви-Стросс, вовсе не означают «неравные», «потому что ничто не позволяет определить их как таковые» [2].

Нетрудно предположить, что методологически конструктивный и перспективный подход, заявленный во вступлении к «Истории всемирной литературы», был инспирирован новейшей литературной практикой представителей «так называемых малых» литератур, в ряду которых Ч.Айтматов выделялся.

Концептуальность подхода – «могут выдвигать художественные ценности мирового значения» – нашла свое предметное подтверждение в книгах Г.Д.Гачева «Чингиз Айтматов и мировая литература» [3] и «Национальные образы мира» [4]. Отдавая должное тонкому умению Г.Гачева расщеплять национальный образ мира на ментально-строительные компоненты, обратим внимание на вводимое им понятие «мироздание по-киргизски» [4: 84], которое поначалу может быть воспринято критически. По очевидной, казалось

бы, причине: мироздание бытийственно, онтологично, свободно – как и математика – от национальной характеристики, всецело принадлежащей сфере исторического развития народов.

Но с другой стороны... Ч.Айтматов как художник, укорененный в определенной традиции, смотрел на мир глазами своей культуры, наследуя определенную систему ценностей, сакральных символов, когнитивных установок, восходящих к глубинам мифа, сказки, к великой эпической школе «Манаса» как архимедовой точки опоры национального самосознания.

Гачевский неологизм «мироздание по-киргизски» возвращал «особенному» качество всеобщности, если помнить о художественном потенциале айтматовских текстов, благодаря которому национально-уникальное получило шанс предстать как средоточие целого, обретая масштаб и достоинство общезначимой ценности. Вне и помимо принципа эстетической самооценности сама постановка вопроса о «всеобщности» как имманентном качестве национально-литературного самоопределения утрачивает свою правомерность. Состоявшаяся художественная результативность наполняет смыслом столь важную для литературного, да и для национального, самосознания «постоянно возобновляющуюся претензию на всеобщность», которую особо выделял чешский теоретик Я.Мукаржовский в известной работе «Может ли эстетическая ценность иметь всеобщее значение?» [5: 180].

Когда Г.Гачев ссылался на свою «теорию укорененного развития литературы», применяя ее в анализе повести «Джамиля» («вся мировая литература – в одном произведении этом прочитывается»), то он фактически находил ту же «претензию на всеобщность», хотя речь идет о ранней повести, а не о поздних романах Ч.Айтматова, где эта «претензия» даже педализуется, но остается художественно нереализованной [4: 10-11].

Уже первые публикации Ч.Айтматова в журналах «Октябрь» и «Новый мир» в конце 50-х годов XX века («Лицом к лицу», «Джамиля») были восприняты как содержательная заявка на новый масштаб художественной мысли, обусловленный стремлением к такой полноте восприятия национального мира, когда его своеобразие и проблемы перерастают границы этнокультурного микрокосмоса, конкретизируя контекст общечеловеческих ценностей.

Можно говорить о поучительной айтматовской мере в литературе, суть которой в том, что не перегибаешь по части самодовлеющей этнографической декоративности, не превращаешь богатство «особенного» в нищету «отдельного» («в себе» и «для себя»), и в то же время не под-

даешься соблазну беспочвенности и усредненности – этим идолам «массовой литературы». Писатель не нуждался в таких суррогатах национального своеобразия, как статика орнаментальности или «гурманство по части экзотики», о котором писал С.С.Аверинцев в новомировской статье о Гете и Пушкине, отмечая при этом, что «всечеловечество невозможно без интереса к “местному колориту”, но и несводимо к нему...» [6: 194].

При всей чуткости к мифологическим первоисточкам (повести «Пегий пес, бегущий краем моря» [7], «Белый пароход» [7]), к архетипическим и ментальным тонкостям, к самодостаточности обычая и предания, Ч.Айтматов избегал искушения назидательным этнизмом, вовлекая киргизский мир в горизонт существования рода человеческого. Как художник и мыслитель, он исповедовал этику солидарности – людей, культур, народов, не разделяя тезис о неизбежности «столкновения цивилизаций», но в то же время именно он с наибольшей художественной силой артикулировал проблему идентичности, хотя не прибегал к этому слову, как проблему художественного сознания.

Ч.Айтматов не приемлет мышления крайностями – или манифестация культурно локального, или декларация о «транскультурном» человечестве, в рамках которой «родную, врожденную культуру» следует воспринимать как «новую окаменелость на теле природы...». В ряде своих публикаций М.Н.Эпштейн пишет также о «подрыве всех символических зависимостей» или «предзаданных ролей и идентичностей», призывая стать «отступниками своего класса, пола и нации» и считая логику «самоподрыва каждой культуры, всеми своими осколками разлетающейся в ранее закрытые пространства других культур», формой соответствия «взрывному развитию цивилизации начала XXI века». Понятно, что автор сознательно обостряет действительно актуальную проблему адекватного восприятия гуманитарной наукой «взрывного стиля» современных культурных трансформаций, но почему-то сводит их только к тому, что мы «расприродниваем, развоплощаем себя по мере культурного становления и самовыражения» [8: 216, 217, 215]. Можно наверняка утверждать, что автор «Джамили» [9] и «Материнского поля» [9] не принял бы подобную программную установку на национально-культурное саморазрушение: после «самоподрыва» и полного «развоплощения» нечему и некому будет куда-то входить, в том числе и в «транскультурное человечество»...

Ч.Айтматов далек от культивирования «особости» как таковой, но ему чужда и идея вовле-

ченности в современный мир ценой утраты национального лица. Он искал формулу сопряжения «близких» и «далеких» смыслов, нащупывая статус «особенного» как культурной универсалии, когда национальное освобождается от маргинализации, а «всеобщность» обнаруживает связь с теплой конкретикой домашнего очага.

Художественно-идентификационная модель приобретала новые смысловые обертоны помимо и вне антагонизма между «своим» и «чужим». Не потому, что он был заядлым интернационалистом и бил усерднее других в барабан «дружбы народов». Причина в другом – в глубине самопознания и познания «малой родины» и, как следствие, в открытии потребности в том, что И. Кант называл «выходом человека из состояния несовершенности», характеризуя его как «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [10: 27]. Предвосхищение подобного «выхода» органически входило в состав авторской рефлексии, для которой самобытность переставала ассоциироваться с «изоляцией» и «одиночеством»: «Я всегда был убежден в том, что «проблемы Шекера» (родной аил Ч. Айтматова – К.С.) должны пройти через душу художника, только тогда они могут стать общечеловеческими и войти в духовный круг современных проблем» [11: 153].

Через 44 года другой великий немец взглянул на извечную проблему преодоления нравственно-духовного несовершенности сквозь призму диалектики «родного» и «вселенского». В 1828 году И. Гете откликнулся на сборник произведений немецких писателей, переведенных на английский язык и, казалось, именно проблема художественного перевода или перехода из стихии одного языка в стихию другого должна была его беспокоить прежде всего. Но он акцентирует мысль о «всеобщей терпимости», которая может быть «достигнута лишь тогда, когда мы дадим возможность каждому отдельному человеку или целому народу сохранить свои особенности, с тем, однако, чтобы он помнил, что отличительной чертой истинных достоинств является их причастность всечеловеческому» [12: 535].

Словосочетание «причастность всечеловеческому», синонимически связанное с тем, что мы называем «всеобщностью особенного», возвращает к глубинной онтологии человеческого существования и сосуществования национальных культур. «Различение, – подчеркивает современный философ А.В. Смирнов, – это первый шаг к осмысленности, и он должен быть понят из себя самого... Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи,

иначе не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла)» [13]. Трактовка культуры / литературы как способа смыслополагания («способ сделать мир осмысленным») позволяет прояснить метауровень или метаконтекст, в котором национальные культуры / литературы различаются как «разные варианты реализации универсального механизма смыслополагания».

Ч. Айтматов оставался верным тому, что, предельно обобщая, можно назвать онтологией национального бытия, той шкалой ценностей, отказ от которой равнозначен катастрофическому слову идентичности, когда проблема самосохранения народа и его культуры просто утрачивает актуальность. Но он чувствовал и ту прагматику национального бытия, которая не останавливается перед переоценкой ценностей, скорее требует ее во имя социокультурного обновления.

Полнота мировосприятия по-айтматовски – это и нравственный долг перед предками, и новый тип творческого мышления, для которого нет ничего заведомо неинтересного и заведомо ненужного. Речь идет о масштабе видения национальной проблематики в современном мире. Идентификационная точность и то, что называют соответствием запросам времени, в айтматовской картине мира связаны непротиворечивым единством. Он чувствовал антиномичность усложнявшегося национального бытия, опознавая обновленческие признаки изменяющегося в неизменном, сдвиги в национальной психологии¹.

Озвученная в лекции «Искусство романа» мысль Т. Манна о таком «возвышении малого», которое не упускает «из виду целое» [15: 279, 282], можно без натяжки экстраполировать на художественный мир Ч. Айтматова, но с существенной оговоркой: мир изменился настолько, что предпочтительнее, да и точнее, было бы говорить не столько о «возвышении», сколько о выживании малого. Дух надо иметь, чтобы жить в сарозеках, как сказано в романе «И долгие века длится день...», но в подтексте улавливается и такой нюанс: надо дух иметь, чтобы жить...

Феномен «концептуальной амбивалентности современного общества» превратился, как отмечал Хоми Баба в работах по постколониальной

¹ Во многих зарубежных откликах на творчество Айтматова обращается внимание на диалектику традиционного и нового – достаточно характерно в этом смысле название статьи Р. Киффера «Чингиз Айтматов: эпический летописец традиций и изменений в Советской Киргизии» [14].

проблематике, в «исходный пункт написания нации», а национальный нарратив стал «местом амбивалентной идентификации». Характеризуя национальное как «пороговую форму социальной репрезентации», он задает вопрос по существу: «Каковы могли бы быть политические и культурные последствия порогового положения нации, краев современности, которые не могут быть означены без нарративных темпоральностей, раскола, амбивалентности и неустойчивости?» [16: 82].

Пронизанность смысловыми притяжениями-отталкиваниями отличает и «нарративную стратегию» Ч.Айтматова, чуткого к признакам лиминальности (пороговость, переходность) национального мира или, как предпочитают изъясняться этнологи, «исходной аутентичной культуры местного населения». Проблема выживания национальных культур в современном мире напрямую связана с согласованием и взаимопримирением дихотомий, которые у всех на слуху: «мы – они», «свое – чужое», «локальное – глобальное».

Распознаваемость инновационного в традиционном отличает динамическую модель самоидентификации, преодолевающей узко понятую идентичность, редуцированную исключительно до этнокультурных констант, и, следовательно, семантический разрыв между «самобытностью» и «универсальностью». Ч.Айтматов одним из первых в «советской многонациональной литературе» остро ощутил напряженную амбивалентность ускоряющегося настоящего, инициирующую кризис идентичности или зону, по словам франкоязычного уроженца Мартиники и борца за деколонизацию Франца Фанона, «потаенной нестабильности, где народ находится» [16: 90].

Прошлое, материализованное в нравах, обычаях, обрядах, ритуалах, поведенческих нормах присутствует в настоящем, но все очевиднее осознается как прошедшее, куда навсегда уходит патриархальный культурный космос. Столкновение и одновременно сращивание новой темпоральности, открытой Ч.Айтматовым, с реалиями традиционализма несли в себе угрозу радикального обострения внутренней антиномичности национального бытия. Как литератор Ч.Айтматов чувствовал двойственность преобразующейся реальности, которую позднее – и вполне, кстати, в айтматовском ключе – описал современный теоретик О.Маркард: «В современном мире мы должны жить двойной жизнью: в условиях быстрого ритма прогресса и медленного ритма традиции». Эта мысль, процитированная в статье А.Ассман, получила развитие в ее последующих рассуждениях о «новом режиме времени», осно-

ванном на «изменениях и разрывах» и порождающем «кризис ориентации» как следствие «зияющей бездны между пространством опыта и горизонтом ожиданий» [17].

Драматизм и сложность ситуации состояли в том, что классическая идея поступательного и необратимого прогресса перестала «работать», а изменения и разрывы никак не продуцировались изнутри пережитым и накопленным опытом, а появлялись со стороны и сами по себе, не обусловленные местными ожиданиями или все еще неутраченным чувством социальной справедливости.

Гуманистический алармизм киргизского писателя подпитывался надвигающейся энтропией традиционных ценностей, перспективой обесценивания традиции, которая лишалась прописки в современном мире, воспринимаемая как всего лишь «культурный атавизм». Ч.Айтматову важно было сохранить иное восприятие традиции – как залога непрерывности существования народа или, если хотите, страховки от распыления национального духа. Ему удалось актуализировать проблему традиции, воспринятой не в смысле ее эталонности, а с позиции лучшего понимания механизма ее творческого продления во вновь возникающем историческом контексте. В то же время он не мог не осознавать, что в силу своей «остановленной» самодостаточности традиция не в состоянии соответствовать горизонту ожиданий и новым жизненным реалиям, а насущный вопрос выживаемости и жизнеспособности национального мира не мог сводиться только к сохранению традиционного уклада.

В интервью 38-летней давности, которое Ч.Айтматов дал журналу «Вопросы литературы», привычное для тех лет упоминание неприемлемости «абстрактного, внеисторического и внесоциального понимания гуманизма» дополнено уточнением в духе набравшей обороты перестройки: «но с другой стороны – у нас более широкое, чем прежде, представление о гуманизме». Характерна последующая ссылка на «наших зарубежных коллег», в ряду которых выделены Курт Воннегут и Габриэль Маркес: «Не только мы, но и они сами побуждают нас искать общие точки соприкосновения» [1: 161]. Через несколько лет в другом интервью, опубликованном в «Литературной газете», под названием «Цена – жизнь», прозвучало его неприятие «тенденции видеть свой народ только на доске почета», которая становится «тормозом на пути обновления» [18].

Ч.Айтматов отходил от апологии застывших в своей непререкаемости «истин», сдвигая центр тяжести в сферу подвижной диалектики неиз-

менного – изменяющегося, константного – вариативного.

Каждое его произведение было тем или иным по художественному потенциалу ответом на вопрос Кемеля из повести «Верблюжий глаз»: «О Анархай, о великая степь! Что же ты молчишь, о чем думаешь? Что таишь ты в себе от века и что ждет тебя впереди?» [9: 216]. После конфликта с Абакиром, для которого слова «страна Анархай» всего лишь выдают юношескую восторженность, Кемеля охватило «одно желание: уйти, уйти отсюда как можно быстрее, и пусть этот проклятый Анархай любит моим затылком... Почему я, оскорбленный и униженный, должен мерить эти бесконечные седые просторы горькой полыни? И что, спрашивается, надо здесь человеку? Разве мало ему места на земле?». Но преодолевая давление и не разрывая узы родства с землей, герой спасает себя возвращением на круги своя, переживая духовно значимый поворот, столь важный в айтматовской шкале ценностей: «Беспредельные анархайские просторы раздвинулись еще шире, стали еще привольнее... Я снова почувствовал в себе силу, я тоже воспрянул духом, снова ожили во мне мечты о стране Анархай ...» [9: 219, 229-230].

Повести при всем разнообразии сюжетных линий и жанрово-стилевых решений внутренне связаны модусом несанкционированной открытости жизни и раскрепощенности человека. Отсюда явная смысловая полицентричность художественного пространства, столкновение характеров, самоактуализация пробуждающегося человеческого «Я». При всей заведомой правильности идеологических заклинаний в «Первом учителе» [9], провозглашаемых Дюйшеном, происходит их десакрализация перед истиной свободного личностного выбора и нравственного повзреления, перед правдой отношений Дюйшена и Алтабай. В этой же повести пробивается неожиданно освободившийся от незримых пут голос Алтынай: «Токол — вторая жена. О, как ненавижу я это слово! Встаньте, несчастные, из могил, встаньте, призраки загубленных, поруганных, лишенных человеческого достоинства женщин! Это говорю я, последняя из вас, перешагнувшая через эту судьбу!» [9: 274]. Исчезновение Джамили и Данияра («Джамилия») сравнимо с травматическим шоком или выпадением из гнезда традиционализма, за которым следует легко предсказуемая реакция: «– Дура она! Ушла из такой семьи, растоптала счастье свое! – На что позарилась? Ведь у него добра только шинель да дырявые сапоги!» [9: 121]. Юный повествователь тут же откомментировал «нарушение» традиционного ритма жизни: «Пусть на Да-

нияре старая шинель и дырявые сапоги, но я-то ведь знал, что душой он богаче всех нас. Нет, не верилось мне, что Джамилия будет несчастна с ним» [9: 121].

Выделим деятельностную функцию художественного слова или перформативность, когда даже высказывание позиционирует себя как неконформистский поступок, приоткрывающий новый спектр возможностей. В ситуации духовно-психологического перекрестия, существования на грани неизбежным становится выбор или выход героя за пределы, причем не только за границы поведенческого стереотипа, освященного обычаем, но и за собственные личностные ограничители. В «Джамиле» юный повествователь «впервые почувствовал тогда, как проснулось во мне что-то новое, чего я еще не умел назвать, но это было что-то неодолимое, это была потребность выразить себя...» [9: 108]. И нравственные запросы Данияра и Джамили потребовали преодоления того, что казалось фатально непреодолимым. Мотив перехода законсервированной границы как акта долгожданной духовной трансгрессии прослеживается и в «Первом учителе»: «Сам того не ведая, Дюйшен совершил подвиг ... в те дни нам, киргизским детям, нигде не бывавшим за пределами айла, ... вдруг открылся новый, неслыханный и невиданный прежде мир...» [9: 257].

Острота нравственного выбора на последнем жизненном рубеже определила тональность полувивших широкую известность повестей «Пегий пес, бегущий краем моря» [7] и «Белый пароход» [7], в которых миф изоморфно связан с генетической сверхличностной памятью и завещанной предками интуицией целостности бытия.

В первой повести в ситуации пограничья, «бушующего соприкосновения моря с берегом» сходятся «мрак вечности» и «четверо обреченных», жизнь и смерть, начало и конец, беспомощность мальчика Кириска и трагедия отца, покидающего лодку ради спасения сына. Поначалу Орган «на все имел свой расчет», но планы рухнули: «туман обрушился, как обвал, погребая их в пучину безмерного мрака... плыть было некуда». Оказавшись «перед лицом бесконечности», Орган вспоминает Рыбу-женщину, которая «всегда снилась», им овладевает экзистенциальная, восходящая к мифу тяга к неведомой глубине: «Тебе этого не понять... Я хочу туда...» [7: 169, 151, 171].

Актуализация мифа в «Белом пароходе» сообщает происходящему смысловую многозначность. Момун поднял руку на нечто большее, чем убийство оленя, его роковой выстрел – аллегорическое обозначение смерти мифа и вопло-

щенного в нем нравственного закона. Обрывается трепетная связь мифа с мальчиком и мальчика – с жизнью...

Сюжет мог разворачиваться в Анархайской степи, на борту каяка, попавшего в шторм, в «нашем аиле Куркуреу» [9: 41], на «материнском поле» [9] или в сарозеках из романа «И дольше века длится день...» [7], но эмоционально и духовно насыщенная художественная картография Ч.Айтматова не оставляет ощущение каких-либо пространственных или этнокультурных ограничений, которые неизбежно несет в себе вышеупомянутое «гурманство по части экзотики». Анархай, Куркуреу, родовое кладбище Ана-Бейит, ставшее космодромом – центры «миро-здания по-киргизски», получившие свое самосознание, свой язык самоописания через характерологическую выразительность и индивидуальность Толгонай и Данияра, Танабая и Дюйшена, Органа и Джамили, этой, по Г.Гачеву, «озорной, огневой девушки-джигиты» [4: 75].

Жизнепространство организуют две ключевые и взаимоподсвечивающие айтматовские метафоры: белая птица Доненбай, не устающая задавать свой судьбоносный вопрос «Чей ты?» и железная дорога, пересекающая и раздвигающая «материнское поле» до ранее неведомого и пугающего горизонта, символизирующая присутствие и наступление другого мира.

Устойчивый образ железной дороги олицетворял сигнальные огни другой жизни: Данияр и Джамили, не оглядываясь, «уходили в сторону железнодорожного разъезда» [9: 120]. В «Материнском поле» Толганай с немалыми трудностями добралась до неблизкой станции, чтобы повидаться с ушедшим на фронт сыном, но становится испуганным созерцателем мимо летящих воинских эшелонов – один из лучших по эмпатической выразительности эпизодов вообще в творчестве Ч.Айтматова. Или пролог и эпилог «Первого учителя»: «темная черточка железной дороги, уходящей за горизонт ...» и финальный «поезд миновал туннель, вышел на прямую и, набирая скорость, понес меня по равнинам казахской степи к новой жизни...» [9: 41, 279].

Поезд, уносящий героя – сквозной образ, аутентично соотносительный с «колесом времени» из романа «И дольше века длится день...», которое «убыстряется», побуждая Едигея вновь и вновь задавать себе сакраментальный вопрос: «Почему они < дети > стали такими?». За ним стратегический, без преувеличения, выбор между обезличенностью, когда родовое кладбище Ана-Бейит перестает быть таковым, и самосохранением, суть которого сформулировал тот же Едигей: «Слушайте, джигиты. Не идите против человече-

ского обычая, не идите против природы» [7: 474].

Казалось бы, обычай, как и все в мире, подвержен изменениям, и тот или иной давний обычай внутренне тяготеет к превращению в анахронизм. Но Айтматов смотрит глубже, улавливая онтологически значимые для народа и человека смыслы. «Идти против» в контексте его доминирующих художественных идей – от «Джамили» до «И дольше века длится день...» – значит, как сказано в романе, «вырвать корни того, что пребывает с человеком до последнего вздоха, оставаясь его единственным обретением, уходящим вместе с ним и недоступным для других» [7: 302].

В этих словах – смысловая квинтэссенция его социально-художественной антропологии, наглядно реализуемая в поединке концептов «память» и «забвение». В литературе советского периода именем нарицательным и самой знаменитой метафорой беспамятства и тотального отрыва от корней стал манкурт из романа Ч.Айтматова «И дольше века длится день...». Многим запомнилась легенда о человеке, голову которого стягивала шири, сыромятная верблюжья шкура, лишаящая памяти и превращающая в «раба, не помнящего свое прошлое» [7: 301]. Смысловой и эмоциональный заряд манкуртизма, сама дихотомия «память – забвение» в айтматовской трактовке получили предсказуемый резонанс в культурах и литературах немногочисленных народов с их повышенным болевым порогом, для которых историко-культурная амнезия означает не что иное, как самоисчезновение.

Сегодня оперируют словосочетанием «конструирование национальной идентичности», часто приписывая памяти функцию ключевой регулятивной идеологии. В литературах народов России, особенно в постсоветские годы, память возведена в ранг движущей силы самоидентификации. Востребованность определенной риторики самоописания (нарративные приемы, исторические аллюзии и т.д.), пафос «присвоения» национальной истории под знаком ностальгического традиционализма и этнокультурного реванша во многом определили оптику мемориального взгляда и самодостаточной ретроспективности.

От имени так называемой коллективной памяти дали знать о себе семантические «фильтры» избирательного припоминания под диктовку культурного этноцентризма. Отношение к идентичности не как исторически подвижной субстанции, а как «остановленной» во времени данности усилило приоритет воспоминания над размышлением, непременно отсылавший к этнокультурной предзаданности или героике про-

шлого. Не могу не упомянуть и такой аспект: апология памяти как чуть ли не единственного генератора идентичности парадоксально совместилась с признаками интеллектуальной стагнации, если считать таковой падение спроса на рефлексию, самоанализ и национальную самокритику.

Чем подобная позиция отличается от айтматовской «политики памяти»?

Ангажированность выборочного припоминания вместо полноты историсофской реконструкции смысловых интенций, воспроизводство памяти как преимущественно компенсаторной реакции и способа возобновления претензий (к соседям или к миру вообще) вместо предрасположенности к взаимоуважительному диалогу – трудно представить заинтересованное отношение киргизского прозаика к такого рода акцентам. В поисках языка самоидентификации он избегал сакрализации памяти за счет пассаизма, стимулирующего бесперспективное изоляционистское самоощущение, столь знакомое по современному националистическому дискурсу, по популярной ныне инструментализации памяти как катализатора межнационального напряжения или, как все чаще пишут, «войны идентичностей».

Для Ч.Айтматова память сродни инстинкту самосохранения народа – она противостоит забвению как форме распада поколенческой преемственности. Он адекватно воспринимал и другую сторону медали: проблематизация вызовов современности внутренне связана с тем или иным проектом мобилизации памяти как силы жизнестроительной, а не только мемориальной – это важный, часто упускаемый из виду аспект проблемы, о котором говорил А.Бергсон в работе «Материя и память»: «именно от настоящего исходит призыв, на который отвечает воспоминание...» [19: 256].

В романе «И дольше века длится день...» генетическая память приаральского казаха Едигея и философия забвения, воплощенная в мироощущении Сабитжана и чреватая расчеловечиванием человека, полемически противостояли друг другу. Похороны отца для Сабитжана – формальная обязанность, но для Едигея, озабоченного сохранением порядка слов в молитве, – нравственный закон, предписывающий похоронить Казангапа именно на Ана-Бейит.

Распад патриархальной цельности – трещина, проходящая через сердце Едигея, но на заброшенном родовом кладбище, далеко от цивилизационных центров, все-таки сходятся этос и ракета, архаика и современность, локальный обычай и планетарная технология. Ч.Айтматов явил такой уровень миропонимания, когда эти опо-

знавательные знаки различных эпох перестают быть тотально чуждыми полюсами, антиномиями, тезисом-контртезисом, обнаруживая взаимозависимость, вне которой уже не дано найти ответ на вопрос «почему дети стали такими?».

Полет ракеты – то, что раньше казалось Едигею «посторонним» делом, – коснулся и его: в финале человек, верблюд, собака – родственные души, учувявшие одну на всех угрозу – бегут от космодрома, от «сокрушающего грохота» иного мира. И все-таки в финале дочери не застают Едигея дома: он, оглушенный, но не сломленный, уехал-таки бороться за спасение Ана-Бейит...

Лицом к лицу, если заимствовать название айтматовской повести, сходятся конкурирующие смыслы, художественный мир разворачивается как пространство встреч-столкновений альтернативных состояний жизни, в основе которого – идейно-ценностный конфликт между охранительным традиционализмом и утилитарным взглядом на вещи, который не утруждает себя оглядкой на заветы предков. Ч.Айтматов подводит читателя к мысли о том, что именно забвение становится подпиткой цинизма Абакира («Верблюжий глаз») [9] и шофера из повести «Прощай, Гульсары!» [9], ставшего персонификацией торжествующего манкуртизма.

Столкновение жизненных установок с наибольшей поучительностью представлено в той сцене, когда иноходец Гульсары не мог идти дальше и «остановился совсем. – Иди как можешь, я буду сзади, я не брошу тебя, – сказал Танабай». Из проезжавшей мимо машины вышел водитель и предложил подбросить до совхоза, но вот ответ якобы недостаточно современного Танабая: « – Спасибо. Я с конем. – Да брось ты его к собакам, столкни вон в овраг. Хочешь, поможем? – Поезжай, — мрачно процедил Танабай». Знаковый диалог продолжился в отъехавшей машине: « – Зачем смеешься над человеком, а если бы тебе так пришлось? – сказал попутчик, сидевший рядом с шофером. – Подумаешь, кляча какая-то! Пережитки прошлого. Сейчас, брат, техника всему голова. А таким старикам и лошадям конец пришел. – Зверюга ты! – сказал парень. – Плевал я на все, – ответил тот» [9: 395, 397].

Колоритно запечатленный поведенческий и псевдорациональный стиль, отвергающий прошлое за его «несоответствие» задачам настоящего, отмечен печатью убогой однозначности, которой только и дано упрощать и умалять реальную сложность жизни. Мог ли Айтматов как человек и художник принять, примириться с подобной агрессивностью забвения, с такой пере-

кодировкой сознания, когда человек вспоминающий, не забывающий свое имя и свой род, не оставляющий в беде другое живое существо вдруг оказывается не востребуемым, «выпадая» из современности?

... На волне тяжело пережитого Францией поражения от Германии Эрнест Ренан, автор знаменитой семитомной «Истории происхождения христианства», в марте 1882 г. прочитал в Сорбонне лекцию «Что такое нация», характеризуя нацию как «великую солидарность», но и как «повседневный плебисцит» [20: 101], имея в виду спасительный механизм возобновления и подтверждения готовности к «великой солидарности», прочность которой история любит испытывать...

Айтматовский метатекст вполне может быть воспринят как философско-художественный плебисцит в том смысле, что перспективно мыслящий художник на языке национально-характерных образов, на языке тревог и надежд XX века отстаивал индивидуальность народа как неразстворимую субстанцию в кипящем, унифицирующем «бульоне» современности. Нациесберегающая парадигма предполагала взаимодополняемость глубинной этнокультурной аксиоматики национального бытия и понимания не только неизбежности перемен, но и куда более серьезной тенденции, о которой Н.А.Бердяев писал еще до революции: «Сильный космический ветер колеблет все страны, народы и культуры. Чтобы устоять от этого ветра, нужна большая духовная сосредоточенность и углубленность...» [21: 122]. На наших глазах глобализация, всерьез оспаривающая институт культурного разнообразия, да и сам феномен национально-культурной самобытности, от противного стимулирует «повседневный плебисцит», если понимать его и как волю к самосохранению, и как сосредоточенность на поиске своего места в семье народов и культур.

Художественный опыт Ч.Айтматова можно охарактеризовать и как опыт позитивной идентичности, в котором принцип самоуважения и переживание своей «самости» дополнены и поддержаны безошибочным чувством границы, отделявшей национальное как созидательную творческую задачу от националистической узости, «всеобщность особенного» от духовной нищеты «отдельного».

Он как-то проникновенно сказал о своем «чувстве признательности» классика татарской литературы Габдулле Тукаю, который «принадлежит не только татарскому народу... Все тюркоязычные народы испытали воздействие творчества Тукая». Далее Ч.Айтматова выделяет то, что ему представляется наиболее важным и ду-

ховно близким: «Он был среди тех, кто вел под уздцы нацию и боролся за ее возрождение. Значение Тукая состоит в том, что он совершил переоценку истории и культуры своего народа. Это великое достижение личности, великое достижение художника» [22].

Стоит вспомнить два взаимодополняющих эпизода из творческой биографии Габдуллы Тукая. 4 марта 1911 года он писал Сагиту Сунчелею, талантливому поэту и переводчику (репрессирован и расстрелян в 1937 г.): «В голове витает множество замыслов об одной поэме. Только полностью переварить еще не успел. Мечта моя вот о чем: на татарском, в татарском духе, с татарскими героями, хочу создать своего «Евгения Онегина» [23]. Через два года, перед уходом из жизни, поэт, воплотивший в слове то, что в эпоху Просвещения называли Духом народа с большой буквы, напомнил о Духе солидарности: «Когда появляется какое-либо общее дело, когда начинают веять ветры прогресса, – нации, как бы преодолев сковывавшее их уединение, собираются вместе...» [24: 256].

Состоящуюся глубину самопознания, явленную в поэзии Г.Тукая и в прозе Ч.Айтматова, отличает свойство духовного дальнего действия и соприродная ему потребность человека выйти «из состояния несовершеннолетия», если снова вспомнить кантовскую максиму. С той же неизбежностью всеобщность «особенного» в литературе отсылает к своему «первоистоку» – будь это татарская деревня Кушлауч Казанского уезда или киргизский аил Шекер Таласского кантона.

Иначе говоря – к тому, что «пребывает с человеком до последнего вздоха, оставаясь его единственным обретением, уходящим вместе с ним и недоступным для других»...

1. *Vunner Ю.Б.* Вступительные замечания // История всемирной литературы: В 8 томах. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – 584 с.
2. *Леви-Стросс К.* Раса и политика. Беседа с Дидье Эрибоном // Неприкосновенный запас. – 2008. – №1 // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/1/ra1.html> (дата обращения 23.12.2013).
3. *Гачев Г.Д.* Чингиз Айтматов и мировая литература. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982. – 285 с.
4. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. – М.: Советский писатель, 1988. – 448 с.
5. *Мукаржовский Я.* Исследования по эстетике и теории искусства. – М.: Искусство, 1994. – 606 с.
6. *Аверинцев С.С.* Гете и Пушкин (1749–1799–1999) // Новый мир. – 1999. – № 6. – С.189–198.
7. *Айтматов Ч.Т.* Собрание сочинений: В 3 томах. – Т. 2. – М.: Молодая гвардия. 1982. – 496 с.

8. Эпштейн М.Н. Нулевой цикл столетия. Эксплозив – взрывной стиль 2000-х // Звезда. – 2006. – № 2. – С.125 – 132.
9. Айтматов Ч.Т. Собрание сочинений: В 3 томах. – Т. 1. – М.: Молодая гвардия, 1982. – 608 с.
10. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение // Кант И. Сочинения: В 6 томах. – Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – 743 с.
11. Айтматов Ч.Т. Точка присоединения. Беседу вел В.Левченко // Вопросы литературы. – 1976. – № 8. – С. 146 – 170.
12. Гете И.В. Об искусстве. – М.: Искусство, 1975. – 623 с.
13. Смирнов А.В. Как различаются культуры? // Философский журнал. – 2009. – № 2 // URL: www.intelros.ru/readroom/fg/fg_2/5489 (дата обращения 21.12.2013).
14. Строилов Л.Ф. Творчество Чингиза Айтматова в западноевропейской критике. – Фрунзе: Кыргызстан, 1988. – 126 с.
15. Манн Т. Собрание сочинений: В 10 томах. – Т. 10. – М.: ГИХЛ, 1961. – 694 с.
16. Баба Х. Диссеминация: время, повествование и края современной нации // Синий диван. – 2005. – № 6. – С. 68 – 118.
17. Ассман А. Трансформации нового режима времени // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 116 // URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html> (дата обращения 10. 12. 2013).
18. Айтматов Ч.Т. Цена – жизнь. Беседу вела И. Рихина // Литературная газета. – 1981. – 13 августа.
19. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 томах. – Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 325 с.
20. Ренан Э. Что такое нация // Ренан Э. Собр. соч.: В 12-ти томах. – Т.6. – Киев: Издание Б.К.Фукса, 1902. – 166 с.
21. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – 346 с.
22. Айтматов Ч.Т. О Тукае // URL: http://gabdullatukay.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=136&Itemid=40 (дата обращения 19.12.2013).
23. Хисамов Н.Ш. Величие и трагедия Тукая. Татарский мир / Татар дөнъясы. – 2011. № 4. – С. 6 // URL: <http://www.vatanym.ru/content/images/tm0411.pdf> (дата обращения 06.01.2014).
24. История татарской литературы Нового времени (XIX – начало XX в). – Казань: Фикер, 2003. – 472 с.

UNIVERSALITY OF “THE ORIGINAL” AS A PHILOSOPHICAL-ARTISTIC IMPERATIVE (REREADING AND REDISCOVERING CHINGIZ AITMATOV)

A.B.Kudelin, K.K.Sultanov

Basing on Chingiz Aitmatov's stories the paper explores the dialectic features of 'the original' and 'the universal', the axiological foundations of the artistic world, and the key functions of the concepts 'remembrance' and 'oblivion' in the social anthropology of the author of "Jamila" and "Mother's Field". Being very responsive to the antinomy of increasing complexity of national existence, the author did not intend to manifest 'originality,' although he rejected the idea of being involved in the modern world at the cost of losing his national identity. He sought the convergence formula for 'close' and 'distant' meanings, mutual complementarity of inner ethno-cultural axioms, and 'universality of the original'.

Key words: identity, remembrance, oblivion, self-actualization, philosophical-artistic paradigm, temporality, local, universal, performativity.

1. Vipper Yu.B. Vstupitel'nye zamechaniya // Istoriya vseмирnoy literatury: V 8 tomax. – Т. 1. – М.: Nauka, 1983. – 584 s. (In Russian)
2. Levi-Stross K. Rasa i politika. Beseda s Did'e E'ribonom // Neprikosnovennyj zapas. – 2008. – №1 // URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/1/ra1.html> (data obrashheniya 23.12.2013). (In Russian)
3. Gachev G.D. Chingiz Ajtmatov i mirovaya literatura. – Frunze: Kyrgyzstan, 1982. – 285 s. (In Russian)
4. Gachev G.D. Nacional'nye obrazy mira. – М.: Sovetskij pisatel', 1988. – 448 s.
5. Mukarzhovskij Ya. Issledovaniya po e'stetike i teorii iskusstva. – М.: Iskusstvo, 1994. – 606 s. (In Russian)
6. Averincev S.S. Gete i Pushkin (1749 –1799 –1999) // Novyj mir. – 1999. – № 6. – С.189 – 198. (In Russian)
7. Ajtmatov Ch.T. Sobraenie sochinenij: V 3 tomax. – Т. 2. – М.: Molodaya gvardiya. 1982. – 496 s. (In Russian)
8. E'pshtejn M.N. Nulevoj cikl stoletiya. E'ksploziv – vzryvnoj stil' 2000-x // Zvezda. – 2006. – № 2. – С.125 – 132. (In Russian)
9. Ajtmatov Ch.T. Sobraenie sochinenij: V 3 tomax. – Т. 1. – М.: Molodaya gvardiya, 1982. – 608 s. (In Russian)
10. Kant I. Otvet na vopros: chtoe takoe prosveshhenie // Kant I. Sochineniya: V 6 tomax. – Т. 6. – М.: Mysl', 1966. – 743 s. (In Russian)

11. *Ajtmatov Ch.T.* Tochka prisoedineniya. Besedu vel V.Levchenko // Voprosy literatury. – 1976. – № 8. – S. 146 – 170. (In Russian)
12. *Gete I.V.* Ob iskusstve. – M.: Iskusstvo, 1975. – 623 s. (in Russian)
13. *Smirnov A.V.* Kak razlichayutsya kul'tury? // Filo-sofskij zhurnal. – 2009. – № 2 // URL: www.intelros.ru/readroom/fg/fg_2/5489 (data obrashheniya 21.12.2013). (In Russian)
14. *Stroilov L.F.* Tvorchestvo Chingiza Ajtmatova v zapadnoevropejskoj kritike. – Frunze: Kyrgyzstan, 1988. – 126 s. (In Russian)
15. *Mann T.* Sobranie sochinenij: V 10 tomax. – T. 10. – M.: GIXL, 1961. – 694 s. (In Russian)
16. *Baba X.* DissemiNaciya: vremya, povestvovanie i kraya sovremennoj nacji // Sinij divan. – 2005. – № 6. – S. 68 – 118. (In Russian)
17. *Assman A.* Transformacii novogo rezhima vremeni // Novoe literaturnoe obozrenie. – 2012. – № 116 // URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/116/a4.html> (data obrashheniya 10. 12. 2013). (In Russian)
18. *Ajtmatov Ch.T.* Cena – zhizn'. Besedu vela I. Rishina // Literaturnaya gazeta. – 1981. – 13 avgusta.
19. *Bergson A.* Materiya i pamyat' // Bergson A. So-branie sochinenij: V 4 tomax. – T. 1. – M.: Mosk-ovskij klub, 1992. – 325 s. (In Russian)
20. *Renan E'.* Chto takoe naciya // Renan E'. Sobr. soch.: V 12-ti tomax. – T.6. – Kiev: Izdanie B.K.Fuksa, 1902. – 166 s. (In Russian)
21. *Berdyayev N.A.* Sud'ba Rossii. – M.: Sovetskij pisatel', 1990. – 346 s. (In Russian)
22. *Ajtmatov Ch.T.* O Tukae // URL: http://gabdullatukay.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=136&Itemid=40 (data obrashheniya 19.12.2013). (In Russian)
23. *Xisamov N.Sh.* Velichie i tragediya Tukaya. Tatarskij mir / Tatar den'yasy. – 2011. № 4. – S. 6. // URL: <http://www.vatanym.ru/content/images/tm0411.pdf> (data obrashheniya 06.01.2014). (In Russian)
24. Istoriya tatarskoj literatury Novogo vremeni (XIX – nachalo XX v). – Kazan': Fiker, 2003. – 472 s. (In Russian)

* * * * *

Куделин Александр Борисович – доктор филологических наук, профессор, академик РАН, директор Института мировой литературы им.А.М.Горького РАН.

125069 Москва, ул. Поварская, 25 «а».
E-mail: info@imli.ru.

Kudelin Aleksandr Borisovich – Doctor of Philology, Professor, Member of the Russian Academy of Sciences, Director of A.M.Gorky Institute of World Literature (Russian Academy of Sciences).

25 Povarskaya Str., Moscow, 129069, Russia.
E-mail: info@imli.ru.

Султанов Казбек Камирович – доктор филологических наук, профессор, заведующий Отделом литератур народов РФ и СНГ Института мировой литературы им.А.М.Горького РАН.

125069 Москва, ул. Поварская, 25 «а».
E-mail: sulkaz@inbox.ru.

Sultanov Kazbek Kamilovich – Doctor of Philology, Professor, Head of Department of Commonwealth of Independent States (CIS) and Russian Federation peoples literatures (A.M.Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences).

25 Povarskaya Str., Moscow, 129069, Russia.
E-mail: sulkaz@inbox.ru.

Поступила в редакцию 18.11.2013