

Советская власть и узбекская махалля

СЕРГЕЙ
АБАШИН

Ф

ормула «национальная по форме, социалистическая (первоначально – пролетарская) по содержанию» была одним из любимых примеров советской риторики. Вот как эта формула звучала в одном из наиболее ранних своих исполнений – в речи Сталина в 1925 году:

«Но что такое национальная культура? Как совместить ее с пролетарской культурой? Разве не говорил Ленин еще до войны, что культур у нас две – буржуазная и социалистическая, что лозунг национальной культуры есть реакционный лозунг буржуазии, старающейся отравить сознание трудящихся ядом национализма? Как совместить строительство национальной культуры, развитие школ и курсов на родном языке и выработку кадров из местных людей со строительством социализма, строительством пролетарской культуры? Нет ли тут непроходимого противоречия? Конечно, нет! Мы строим пролетарскую культуру. Это совершенно верно. Но верно так же и то, что пролетарская культура, социалистическая по своему содержанию, принимает различные формы и способы выражения у различных народов, втянутых в социалистическое строительство, в зависимости от различия языка, быта и т.д. Пролетарская по своему содержанию, национальная по форме – такова та общечеловеческая культура, к которой идет социализм. Пролетарская культура не отменяет национальной культуры, а дает ей содержание. И наоборот, национальная культура не отменяет пролетарской культуры, а дает ей форму. Лозунг национальной культуры был лозунгом буржуазным, пока у власти стояла буржуазия, а консолидация наций происходила под эгидой буржуазных порядков. Лозунг национальной культуры стал лозунгом пролетарским, когда у власти стал пролетариат, а консолидация наций стала протекать под эгидой советской власти. Кто не понял этого принципиального различия двух различных обстановок, тот никогда не поймет ни ленинизма, ни существа национального вопроса»¹.

В этой речи есть два обстоятельства, которые мне представляются важными. Первое касается манеры говорения. При всей лаконичности и стройности схемы, которую задействовал Сталин, смысл сказанного был нарочито философско-туманным. Выбранные категории «форма» и «содержание» позволяли то подчеркивать важность и самостоятельность «национальной



*Сергей Николаевич
Абашин (р. 1965) –
социальный антрополог,
старший научный сотрудник
Института этнологии и антропологии
РАН.*

1 Сталин И.В. *О политических задачах университета народов Востока: Речь на собрании студентов КУТВ. 18 мая 1925 г.* // Сталин И.В. *Сочинения*. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. Т. 7. С. 137–138.



формы» наравне с «социалистическим содержанием», то, напротив, указывать на вторичность и зависимость «формы» от «содержания». Как пишет американский историк Терри Мартин, «эта неопределенность была намеренной»², поскольку большевистское руководство оставляло за собой возможность достаточно свободно трактовать эту «диалектику» и делать из этой схемы самые разные, даже противоположные, практические выводы, приспосабливаясь к меняющейся ситуации.

Второе обстоятельство имеет сугубо политический характер – когда, где и к кому обращался Сталин со своими псевдо-философскими рассуждениями. В данном случае это были студенты Коммунистического университета трудящихся Востока, созданного в 1921 году (а в 1923-м получившего имя Сталина и перешедшего в подчинение Восточного отдела Исполкома Коминтерна) и просуществовавшего вплоть до 1938 года. Его ректором был заместитель Сталина по комиссариату по делам национальностей Григорий Бройдо, один из руководителей советской власти в Туркестане в 1917–1920 годах. В 1925-м в университете учились свыше полутора тысяч студентов, представлявших различные «азиатские республики» СССР (только что закончилось национальное размежевание в Средней Азии) и «азиатские» зарубежные страны. Университет готовил кадры советских работников и профессиональных революционеров. Речь Сталина была в русле принятых большевиками в 1923 году важных решений о «коренизации», о превращении советской власти из «русской» в «международную», о формировании национальной советской элиты из представителей местного общества. Эти решения должны были, с одной стороны, стабилизировать положение в регионах, где заканчивающаяся гражданская война часто перерастала в межэтнические столкновения, с другой стороны, была надежда, что с их помощью удастся раздуть «мировой пожар» на Востоке.

Оба эти обстоятельства говорят, как я полагаю, о договорном/переговорном характере риторических приемов, которые звучали и использовались советскими политиками и идеологами на протяжении всего времени существования СССР. То, что называлось «советской властью» и «советским обществом», не было монолитным и однородным, не было тотальным в смысле безраздельного господства какого-то одного центра над всем социальным пространством и культурным производством в нем. Формула «национальная по форме, социалистическая

2 МАРТИН Т. *Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939*. М.: РОССПЭН, 2011. С. 24. (В оригинале название книги звучит как «The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939»). В русскоязычной литературе распространен калькирующий перевод понятия *affirmative action* как «аффирмативное действие» или даже «положительная деятельность»; вместе с тем наиболее удачным представляется перевод «положительная дискриминация». – *Примеч. ред.*)

по содержанию» подтверждала наличие разных интересов и противоречий между ними, она говорила об иерархии статусов и позиций, а также об их внутренней борьбе. Одновременно эта формула фиксировала и легитимировала в публичном языке тот словарь, в котором эти интересы и иерархии можно (и должно) было выражать, очерчивала те рамки, в которых происходил переговорный/договорной процесс согласования и распределения полномочий и ресурсов.

СЕРГЕЙ АБАШИН
СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ
И УЗБЕКСКАЯ МАХАЛЛА

Формула «национальная по форме, социалистическая по содержанию» подтверждала наличие разных интересов и противоречий между ними, она говорила об иерархии статусов и позиций, а также об их внутренней борьбе.

Тот факт, что в указанной формуле не было ясности, позволял участникам переговоров вести обсуждение того, что считать или не считать «национальным» и «социалистическим», гибко реагировать на смену политических условий, корректировать определение понятий и модифицировать репертуар используемых символов. Поэтому «на поверхности» советского национального дискурса мы нередко видим очень разные траектории тех или иных образов, текстов, фигур и институтов – они то возникают и прославляются, то вдруг подвергаются критике и исчезают или не исчезают, но остаются на периферии, чтобы потом внезапно опять оказаться востребованными.

В этой статье я расскажу об истории одного института (являющегося одновременно и символом социального взаимодействия) – махалли, – уже в постсоветское время превратившегося в один из основных элементов национальной идеологии «независимости» Узбекистана, равно как и в один из элементов его государственной структуры³. Махалля – одно из названий для обозначения локальных социальных институтов и сетей, которые опутывали среднеазиатское доиндустриальное общество⁴. История этого термина напоминает от-

3 См., например: SIEVERS E. *Uzbekistan's Mahalla: From Soviet to Absolutist Residential Community Associations* // The Journal of International and Comparative Law. 2002. Vol. 2. P. 91–158; ABRAMSON D. *From Soviet to Mahalla: Community and Transition in Post-Soviet Uzbekistan*. Bloomington, Indiana University, 1998. Ph.D. dissertation; SUDA M. *The Politics of Civil Society, Mahalla and NGOs: Uzbekistan* // Slavic Eurasian Studies. 2006. № 10. P. 335–370; KOROTEYEVA V., MAKAROVA E. *The Assertion of Uzbek National Identity: Nativization or State-Building Process* // АТАВАКИ Т., О'КАНЕ Ж. (Eds.). *Post-Soviet Central Asia*. London; New York: Tauris Academic studies; IIAS, 1998. P. 137–143.

4 Подробное историко-этнографическое описание такого рода городского квартала в досоветской Бухаре, где, правда, он именовался «гузар», см. в : СУХАРЕВА О.А. *Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов)*. М., 1976.



части историю аналогичного русского термина «община», еще в XIX веке ставшего предметом оживленных теоретических и идеологических дискуссий между различными российскими «партиями», видевшими в общине то архаический пережиток старины, то элемент государственного деспотизма, то предвестник социалистического будущего, то национальную черту русского народа. Меня в данном случае интересует советская траектория махалли как символа Узбекистана – путь, который этот символ проделал, чтобы стать национальным брендом в эпоху построения социализма.

МАХАЛЛЯ КАК ИНСТРУМЕНТ УПРАВЛЕНИЯ

В 1922–1923 годах циркулярами Народного комиссариата внутренних дел (НКВД) Туркестанской автономной ССР были узаконены и получили официальный статус махаллинские комиссии и махаллинские уполномоченные в так называемых старых кварталах городов, где проживало нерусское население⁵. В частности в этих документах говорилось следующее:

«Народный комиссариат внутренних дел признает в настоящее время организацию махаллинских комиссий целесообразной и крайне необходимой как для обслуживания нужд местных исполкомов, так и Наркомфина (налогового аппарата) и других ведомств и поэтому предлагает в срочном порядке ввести в старых частях городов Туркестанской Республики институт махаллинских комиссий».

В этом решении не было ничего неожиданного и идеологически специфического. НКВД в начале 1920-х унаследовал многие функции прежнего МВД и отвечал не только за вопросы общественного порядка и безопасности, но и за коммунальное хозяйство, подбор кадров для местного управления, ведение учета населения и так далее. Циркуляр туркестанского НКВД, согласованный с финансовым ведомством, узаконил то положение вещей, которое имело место еще в Туркестанском генерал-губернаторстве. Согласно Положению об управлении последнего, городские кварталы-махалле были мельчайшей административной единицей для проведения «сходов домовладельцев», в полномочия которых входило избрание «городских выборных» и решение вопросов распределения и сбора налогов⁶. Новая власть, пришедшая в 1917 году, была также

- 5 Центральный государственный архив Республики Узбекистан. Ф. 39. Оп. 2. Д. 176. Л. 3, 5–50б. Циркуляры НКВД ТАССР об организации махаллинских комиссий и переписка с управлением налогами и госдоходами Комиссариата финансов РСФСР о содержании членов махаллинских комиссий.
- 6 *Положение об управлении Туркестанского края // Национальная политика в императорской России.* М., 1997. С. 388.

заинтересована в надзоре за населением и контроле за налоговыми поступлениями, поэтому попыталась придать формальный статус прежним городским кварталам, введя новый институт, в названии которого соединились местный термин «махалля» и любимый большевиками термин «комиссия».

Однако сделанный первый шаг по легализации махалли привел к массе новых вопросов, которые возникали в связи с постоянными реформами управления и образованием новых национальных республик. В 1928 году орготдел Центрального исполнительного комитета Узбекской ССР активизировал разработку специального нормативного акта – положения о махаллинских комиссиях. Для сбора информации было организовано обследование деятельности этих комиссий в некоторых городах региона. В одном из докладов по его результатам говорилось следующее:

«...У многих ответственных практических работников советской работы толкования о махаллинских комиссиях чрезвычайно различны. Одни имеют основание делать определение квартального комитета как комиссии, которая является узким посредником Отдела местного хозяйства между населением и связывающая массу с ним и призванным на помощь благоустройству города, в связи с этим и подчинение комиссий в повседневной работе считают Отделу коммунального хозяйства правильным. Другие считают: квартальные комитеты должны являться вспомогательным аппаратом финансовых органов по сбору налогов и недоимок и пр. по этой линии. [...]

Комиссии с чрезвычайно узкими полномочиями повседневной практической деятельности, функции их сведены главным образом на изъятия целой серии налогов и недоимок, от чего городская масса населения смотрит на них как на вспомогательные аппараты административного порядка гормилиции, которые занимаются выкачиванием [зачеркнуто: и вымогательством] налогов»⁷.

Чиновники предложили подчинить махаллинские комиссии «целиком городским советам непосредственно» и значительно расширить их функции, включив в них работу «над поднятием экономического, хозяйственного и культурного состояния города», «по улучшению жизни и быта населения», «помощь горсоветам в избирательной кампании», «содействие по укреплению революционной законности и популяризации декретов и постановлений правительства», «ведение учетом дворов, населения и хозяйства», «помощь в изъятии различных налогов, недоимок», «принятие энергичного участия в благоустройстве города, электрификации, освещения, древонасаждения, чистке рынков, дворов», «содействие в деле народного

СЕРГЕЙ АБАШИН
СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ
И УЗБЕКСКАЯ МАХАЛЛЯ

7 Государственный архив Ферганской области. Ф. 121. Оп. 2. Д. 481. Л. 192–201; Д. 482. Л. 3–6.



здравоохранения», «пропаганду за развитие дела охраны материнства и младенчества», «борьбу за новую школу и вытеснение еще неминуемых старометодных школ», «работу по ликвидации общей неграмотности среди населения».

В 1932 году правительство Узбекской ССР приняло положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах Узбекской ССР»⁸. В нем комитеты (а не комиссии) обозначались так:

«...Подсобные общественные органы при горсоветах, [...] райсоветах, в деле осуществления директив правительства, и предпринимаемых ими на территории [...] мероприятий, направленных как по линии выполнения общих решений правительства, так и по линии государственных и местных налогов и сборов, а равно по линии коммунального и культурного, социального и хозяйственного строительства города, а также мероприятий, направленных к развитию общественной самодеятельности, по охране общественного порядка и бытовому обслуживанию населения...»⁹

Было предписано, что махаллинский комитет состоит из трех человек (председатель – *раис*, заместитель и секретарь), которые избираются населением на общих собраниях; комитет не обладал статусом юридического лица, но имел право собирать «страховые взносы» на содержание помещения и секретаря, организовывать кустарные артели, прачечные, столовые. Права и обязанности комитета были прописаны довольно широко и неопределенно – от «содействия в ремонте дорог» и «участия в сборе налогов» до «поднятия культурного уровня» и «борьбы с калымом».

В 1941 году Совет народных комиссаров Узбекской ССР и в 1953 году (спустя месяц после смерти Сталина) Совет министров Узбекской ССР принимали новые редакции положения о махаллинских комитетах в городах, при этом во втором случае говорилось о том, что исполкомы местных советов в недостаточной мере руководят и контролируют деятельность этих комитетов и поэтому они еще «не стали организациями общественной самодеятельности населения».

Оценивая ту роль, которую приписывали махалле в сталинский период, можно заметить некоторый сдвиг от сугубо прагматичного отношения населения и местных чиновников к ней как вспомогательному инструменту повседневного управления, которое господствовало в 1920-е годы и наследовало прежнюю колониальную практику, к более идеологическому взгляду на махаллю как

8 Положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах Узбекской ССР» // Собрание узаконений и распоряжений рабоче-дехканского правительства Узбекской Советской Социалистической Республики. 1932. № 10. 7 апреля. С. 617–623.

9 Там же. С. 617–618.

общественный институт с широким набором функций. В редакции положения 1953 года первоначальная практическая задача сбора налогов уже перестала быть актуальной и исчезла из текста, а внимание окончательно переключилось на идеологические и пропагандистские цели. При этом обращает на себя внимание, что эта идеологическая роль махалли формулировалась довольно острожно: в ней видели прежде всего «помощника» и проводника решений советских органов, а не какую-то самостоятельную единицу. Деятельность махаллинских комиссий-комитетов рисовалась исключительно социалистическими лозунгами – ничего «национального по форме», кроме разве что самого термина «махалля», в нормативных актах и в сопровождающих документах не было.

СЕРГЕЙ АБАШИН
СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ
И УЗБЕКСКАЯ МАХАЛЛЯ

МАХАЛЛЯ КАК НАРОДНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

В 1961 году было принято очередное положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках, селах и аулах Узбекской ССР»¹⁰. Как и в прежних положениях, махаллинские комитеты определялись так:

«[Это] организации общественной самодеятельности трудящихся, цель которых [заключается в] оказании широкой помощи местным Советам и их исполкомам в успешном проведении мероприятий по хозяйственному и культурному строительству, всемерном развитии инициативы и самодеятельности населения»¹¹.

Комитеты во главе с раисом и в количестве от 9 до 21 человека должны были избираться на общих собраниях сроком на один год и могли иметь свою печать (важный символ власти, который советская власть возвела на почетное место в своей системе), были вправе выдавать различные справки административного характера, но при этом, как специально оговаривалось в положении, не обладали правом наказывать, заниматься хозяйственно-финансовой деятельностью (содержать столовые, чайханы и парикмахерские – они были специально перечислены) и собирать налоги. В их задачи входило «содействовать», «организовывать», «заботиться», «наблюдать», «оказывать помощь». Постановление имело массу идеологических предостережений и призывов, но не содержало никакой конкретики, чем же должны и имеют право заниматься махаллинские комитеты.

Тем не менее, в постановлении 1961 года было три важных новшества. Во-первых, оно утверждалось не правительством,

10 Положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках, селах и аулах Узбекской ССР» // Ведомости Верховного совета Узбекской ССР. 1961. № 25. 11 сентября. С. 52–57.

11 Там же. С. 52.



а Верховным советом Узбекской ССР, то есть не исполнительным, а законодательным органом, что формально придавало ему более высокий правовой статус. Во-вторых, оно более четко и последовательно прописывало структуру махаллинского комитета, наделяя его внешними чертами бюрократического и даже государственного органа. В-третьих, и это я хотел бы подчеркнуть особо, действие положения отныне должно было распространяться не только на города, но и на сельскую местность – махалля из городского превращалась в общереспубликанский институт, наряду с советскими институтами, исключая лишь места компактного проживания неузбекского населения (хотя «узбекский» характер махалли никак специально не оговаривался).

В 1997 году в Ташкенте я встречался с юристом Кабиром Камиловым, который был одним из авторов постановления 1961 года. Он рассказал свою версию того, как оно обсуждалось и утверждалось. Будучи ученым (а до этого также наркомом юстиции и председателем Верховного суда республики) и занимаясь «изучением» сельских советов, он в конце 1950-х обратил внимание на то, что в некоторых сельских советах существуют махаллинские комитеты со своими печатями – как в городе, хотя это не соответствовало нормативным актам. Камилов, по его словам, подготовил проект положения о махаллинских комитетах в городе и на селе, обсудил на ученом совете Института философии и права, после чего проект был направлен на обсуждение президиума Верховного совета. На заседании присутствовали председатель президиума Ядгар Насриддинова, ее предшественник на этой должности, а с 1959 года первый секретарь ЦК Компартии Узбекистана Шараф Рашидов и второй секретарь Федор Титов¹². Камилов вспоминал, что сделал доклад о новой редакции положения, после чего Титов – неформальный представитель центра в руководстве республики – спросил у него, «не много ли прав передается этим положением махаллинским комитетам?», – на что докладчик, по его воспоминаниям, будто бы ответил «жизнь требует демократизации». Рашидов, который будучи писателем имел репутацию человека, интересующегося историей и знающего идеологию, поддержал проект положения, после этого он был принят для утверждения в Верховном совете.

Из этой истории видно, какая публичная риторика сопровождала появление положения 1961 года. Махалля, даже превратившись в «общеузбекский» институт, фигурирует в нем вовсе не в качестве «национальной традиции» или «национальной особенности» – скорее она рассматривается как одна из «само-

12 Об узбекской элите 1950–1970-х годов см.: Раззаков Ф. *Коррупция в Политбюро: дело «красного узбека»* (<http://knigosite.ru/library/read/34942>).

деятельных организаций», которые стали одна за другой возникать в эпоху хрущевской «оттепели». Вместе с родительскими собраниями, народными дружинами, товарищескими судами, домовыми комитетами, женскими советами и прочими сугубо советскими изобретениями махаллинские комитеты призваны были демонстрировать расширение сферы коллективного социалистического пространства. Единственная историческая реплика, которую позволил себе Камилов в одной из своих книг того времени, звучала так: «Махаллинские комитеты существуют давно во всех городах Узбекистана»¹³. В этой же книге он предлагал дальнейшую «экспансию» махалли, предлагая встроить все остальные элементы «самодеятельности» (дружины, суды, женсоветы) в махаллинскую структуру.

Интерес власти к махалле совпал с настроениями у оформившейся к тому времени советской культурной элиты Узбекистана, которая пыталась найти способы описания постсталинской субъективности. В языке этой группы «махалля» стала нарицательным именем, описывающим противоречивые отношения человека с обществом. В популярной комедии Шухрата Аббасова «Об этом говорит вся махалля», снятой в 1960 году на узбекском языке, «махалля» символизировала осмеянную отсталость, взамен которой предлагались новые формы коллективности, признающие личность и не мешающие ее развитию. В 1964 году известным писателем-коммунистом Абдуллою Каххаром была написана небольшая новелла «Махалля». Этот рассказ передавал или скорее даже конструировал сложные переживания: вместе с критикой махалли как формализованного института автор хотел показать, что в повседневной бестолковости махаллинских забот могут быть скрыты подлинные источники жизни¹⁴.

Художественные тексты и культурные образы пересекались с официальной риторикой в общем желании переосмыслить понятие «народ». «Народ» (в том числе в формуле «демократизации») восстанавливал свою целостность после десятилетий классово-борьбы и наделялся свойствами, заново легитимирующими советский режим. В качестве «народных» переосмысливались многие прежние символы, нарративы, идеологии и институты. В их число попала и махалля, которая теперь образывала в Узбекистане важную связку между «народностью» и государством, укрепляя всеми этими элементами чувство единства. Идея «национального» была, разумеется, подспудной, скрывающейся на втором плане, но она уже хорошо различалась и прочитывалась за разговорами о «народе» вообще.

13 Камилов К. *Участие народных масс в управлении советским государством*. Ташкент, 1964. С. 83.

14 Каххар А. *Избранные произведения: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 388–393.*



МАХАЛЛЯ КАК НАЦИОНАЛЬНЫЙ БРЕНД

В 1983 году Верховный совет Узбекской ССР принял новый вариант положения «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Узбекской ССР»¹⁵, в котором махаллинские комитеты в очередной раз объявлялись органами общественной самодеятельности населения», обязанными «широко привлекать граждан к решению вопросов государственного и социально-культурного строительства, отнесенных к ведению местных Советов народных депутатов». Новшествами этого положения было увеличение срока работы комитета до двух с половиной лет, уточнение процедуры выборов и расширение списка дел, которыми комитеты должны были заниматься, за исключением опять же финансово-хозяйственной деятельности, сделок купли-продажи, аренды, сдачи в наем квартир и сбора денег с населения.

Формально издание нового положения не было следствием каких-то идеологических изменений по отношению к махалле – это была всего лишь новая редакция законодательства после принятия Конституции СССР в 1977 году и Конституции Узбекской ССР в 1978-м. Текст документа повторял прежнюю советскую риторику без каких-либо отсылок к «национальной форме». Однако появление положения совпало со сменой руководства страны: в 1982 году умер Леонид Брежнев, в 1983-м ушел из жизни первый секретарь ЦК КП Узбекской ССР Шараф Рашидов (ходили слухи, что он покончил жизнь самоубийством, зная о грядущих санкциях со стороны Москвы). Смена властной верхушки привела к серьезным политическим и идеологическим пертурбациям, вызвала множество новых конфликтов внутри советской элиты, в том числе и по линии «центр–республики». Одним из множества больших и маленьких последствий, или эффектов, этой новой волны переговоров между разными группами интересов стали административные, а потом идеологические эксперименты с махаллей.

В 1984–1985 годах, сразу после принятия нового варианта положения, бюрократическая машина в республике неожиданно заработала весьма интенсивно: во всех сельских советах и городах Узбекистана в приказном порядке были заново определены границы ответственности махаллинских комитетов, проведены выборы и назначены председатели, внутри комитетов были созданы различные комиссии, в том числе обязательная женская, появились отчеты об их работе и так далее. Махалля была окончательно переведена из необязательной

15 Положение о махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Узбекской ССР // Ведомости Верховного совета Узбекской ССР. 1983. № 20. С. 33–38.

общественной нагрузки в разряд официальных институтов, пусть и с аморфными границами и неясными функциями.

С 1987 года, когда в Москве командой нового генсека Горбачева была провозглашена перестройка, вокруг махалли стали постепенно разворачиваться публичные идейные дебаты. Одним из первых текстов, в котором в сконцентрированном виде были изложены суждения о махалле, стала книга писателя Сергея Брынских «Махалля»¹⁶. Автор называл махаллю «наследством далекого прошлого», в котором можно увидеть «наслоения прошлого», «стиль жизни», «инерцию мышления», влияющие на «формирование человеческой личности» и «в чем-то не всегда» согласующиеся «с той новой моралью и нравственностью, которые должны быть свойственны советскому человеку»¹⁷. Вместе с тем, продолжал Брынских, «махалля оказалась живуча, она занимает все новые территории, и замалчивать, не говорить о ней сегодня уже нельзя». Более того, «в период перестройки» она может принести «неоценимую пользу», через махаллинские комитеты можно влиять на «традиции», видоизменяя их, или же, напротив, использовать эти «традиции» в тех случаях, когда они соответствуют советскому образу жизни¹⁸. Автор в публицистической манере обращался к власти, а возможно, говорил от ее имени, призывая включить институт махалли в обновляемые советские практики. Такого рода призывы «общественности» были услышаны или были нарочно инспирированы для того, чтобы легитимировать политические и нормативные новации.

В 1990 году, когда еще ни о какой независимости речи не шло, в Узбекистане были опубликованы проекты узбекских законов о местном самоуправлении и о собственности, в которых махаллинскому комитету как «органу территориального общественного самоуправления» предлагалось дать статус юридического лица и право иметь «махаллинскую собственность». Это было серьезное новшество в процессе институционализации махалли. Тогда же узбекская власть стала серьезно уточнять и переписывать формулу использования махалли как идеологического инструмента влияния на общество. Инструктор идеологического отдела ЦК КПУ писал в «Правде Востока»¹⁹:

«Не секрет, что сегодня ощущается дефицит организованных структур общественности, в то время как люди активно начинают участвовать в общественно-политической жизни страны. Но вот веками живет наша узбекская махалля, к которой “приписан” человек от рождения до последнего часа [...] нужно ли изобретать

16 Брынских С. *Махалля. Заметки писателя*. Ташкент, 1988.

17 Там же. С. 3, 5.

18 Там же. С. 17, 40, 64.

19 Рузыбаева Л. «Махалля – место жизни...» // Правда Востока. 1990. 3 февраля.



велосипед и придумывать для “агитации по домам и квартирам” что-то другое? Иные каналы идеологического воздействия? Нет. [...] Конечно, в махалле не бывает идеологического вакуума. Не “дойдут туда руки” у партии, дойдут они у демагогов [...] на день или два в неделю сделать махаллю местом работы [...], взяв в помощники председателя махаллинского комитета, тем более, что ныне он получает зарплату. Он тоже – пусть не сегодня, но завтра обязательно – “идеологическая единица”, работник идеологического корпуса [...]. По-новому придется осмыслить и опыт махалли [...]. Его суть в главном – открытии большого потенциала социальной энергии, социального творчества махалли как сложившегося сообщества. Разве секрет, что в махаллях живут многие прогрессивные обряды и традиции, что здесь нашли место такие формы воздействия, при которых совершается минимум правонарушений, минимум и разводов, неблагополучных семей».

Процитированные тексты показывают, как советская риторика «прогресса» дополняется и даже начинает заменяться ссылками на «нашу узбекскую махаллю», «обряды и традиции», «вековые» измерения. Махалля из «народной» превращалась в «национальную». Это изменение актуализировало вопрос о соотношении махалли с советским строем, «национального» с «социалистическим». Решение этого затруднения было несложным и уже отработанным советской демагогией – достаточно было объявить, что в махалле уже изначально заложены такие социалистические черты, как коллективизм, взаимопомощь, поддержка социально обездоленных или одобряемый позднесоветскими ценностями патриархатный идеал «крепкой семьи». «Прогрессивная традиция», несмотря на весь абсурд такого оксюморона, вполне укладывалась в формулу «национальная по форме, социалистическая по содержанию» и позволяла сделать махаллю легитимным элементом официальной идеологии. Добавлю, что к этому моменту контроль за такого рода новациями со стороны Москвы ослаб, а погруженный во внутренние конфликты центр шел на многие уступки в обмен на политическую лояльность, поэтому инструкторы компартии Узбекской ССР могли достаточно вольно экспериментировать на подведомственном идеологическом поле.

К концу 1980-х махалля стала полноценным национальным брендом Узбекистана. Здесь я отмечу любопытный факт, что в соседней Таджикской ССР, в отличие от Узбекистана, на протяжении всего советского времени интерес к махалле был довольно слабо артикулированным, хотя в таджикском обществе существовали те же самые практики. Какого-то одного объяснения этому факту нет. Возможно, сыграло свою роль наличие довольно небольшого числа старых городов, особенно на юге республики, и преобладание сельских селений и поселков с

очень аморфной внутренней структурой. Проживая в почти с нуля построенной столице Душанбе, таджикская власть могла сильно не задумываться о символическом и социальном значении старых кварталов и не волноваться по поводу того, как установить над ними милицейско-идеологический контроль. Возможно, таджикская власть, увидев, что махаллинскую тему монополизировали в Узбекистане, решила подчеркнуто закрыть глаза на этот вопрос. Возможно же, что у небольшой и небогатой республики просто не было достаточно подготовленных чиновников и достаточной пропагандистской мощи, чтобы заниматься такими в общем не самыми первостепенными вопросами.

СЕРГЕЙ АБАШИН
СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ
И УЗБЕКСКАЯ МАХАЛЛЯ

«Прогрессивная традиция», несмотря на весь абсурд такого оксюморона, вполне укладывалась в формулу «национальная по форме, социалистическая по содержанию» и позволяла сделать махаллю легитимным элементом официальной идеологии.

Лишь в начале 1980-х годов вслед за очередным законом о местном самоуправлении в Таджикистане появилось правительственное постановление, которое говорило о создании на территории соответствующих «органов общественного самоуправления» – махаллинских советов в городах и кишлачных советов в сельской местности. При этом задачи этих органов и процедура их формирования не были прописаны достаточно отчетливо (как это было в узбекских положениях о махаллинских комитетах) – эти вопросы должны были решаться с помощью областных и районных инструкций, а нередко просто по согласованию и устной договоренности чиновников разного уровня. В 1991 году был принят закон «О местном самоуправлении и местном хозяйстве в Таджикской ССР», в котором «органам территориального общественного самоуправления», включая «советы и комитеты микрорайонов, махаллинские, домовые и кишлачные комитеты, общественные формирования и объединения населения, собрания граждан» и «иные формы непосредственной демократии», дозволялось получить статус юридического лица и заниматься хозяйственной деятельностью под контролем местных советов²⁰.

Таджикская власть пыталась копировать идеологические поиски соседней республики, но делала это без настойчивости

20 *Новые законы Республики Таджикистан.* [Без места], 1991. Ч. 3. С. 6.



и энтузиазма. В результате махалля осталась сугубо узбекским (узбекистанским) национальным брендом, как и многие другие исторические и культурные символы, общие для Средней Азии в целом.

* * *

Проследив историю того, как махалля обрела «национальную форму» в советское время, в заключение хочу остановиться еще на двух вопросах. Первый из них такой: почему махалля довольно поздно, по сути накануне падения советской власти, превращается в национальный бренд, хотя, казалось бы, еще в 1925 году Сталин инициировал игру с «национальными формами»?

В своей книге «Империя “положительной деятельности”», рассказывающей о поддержке большевиками нерусских национализмов, Терри Мартин отмечает особенности этой политики на «советском Востоке»²¹. Он пишет, что отношения с регионами, которые попадали в категорию «Восток» (Средняя Азия была, разумеется, здесь в первом ряду), строились вокруг понятий «культурная отсталость» и «культурное развитие», то есть преодоление отсталости. «Восточные» элиты, получившие легитимный статус в виде национальных республик, «настойчиво требовали вмешательства центра в виде финансовой помощи, в которой они так отчаянно нуждались»²². Взамен эти элиты в переговорах с Москвой вынуждены были жертвовать национальной риторикой «самостоятельности», не пытаясь повторять пример «западных» республик. Эта ситуация, характерная для 1920–1930-х, сохранилась в общих чертах при Хрущеве и Брежневе. Основные переговоры Москвы с Ташкентом или Душанбе касались назначений на должности и распределения ресурсов. Национальные символы были лишь одной из ставок в этой борьбе, далеко не самой важной для Средней Азии. Их значение нередко было весьма прагматическим: символы использовали при проведении фольклорных кампаний «дружбы народов», ими награждали за те или иные проявления лояльности или давали в качестве компенсации при более жестком давлении в каких-то других вопросах, они становились способом выяснения личной преданности.

Второй вопрос можно было бы сформулировать таким образом: не являлась ли махалля символом сопротивления советскому строю, не была ли она тем скрытым местом и тем

²¹ МАРТИН Т. Указ. соч. С. 176–255.

²² Там же. С. 180.

тайным языком, с помощью которых жители региона прятали свою «самость» (по аналогии с *community* теоретиков постколониализма²³)? Публицист Леонид Левитин, пишущий об Узбекистане с явного благословления нынешнего руководства страны, в своей книге утверждает:

«Советская власть, выступавшая против многих традиционных узбекских социальных структур, в борьбе с махалля вынуждена была отступить. Махалля оказалось этой власти не по зубам...»²⁴

Разумеется, на протяжении всего советского времени вне контроля государства и идеологии продолжали существовать самые разнообразные повседневные практики общения, социализации, экономического выживания и так далее. Некоторые из них проявлялись лишь в отдельных районах Средней Азии, но не все и не везде приписывались махалле – социальной сети, основанной на личных связях и обязательствах²⁵. Такого рода сети не воспринимались и не описывались людьми в политических терминах «народного самоуправления» или «национального наследия». Монополистом на эту терминологию было государство, а также сформированные и признанные им элиты, которые, преследуя и репрессировав многие локальные практики, одновременно создавали из махалли идеологический символ, унифицировали и конструировали социальные институты под этой этикеткой по всему Узбекистану, встраивали их в общую структуру государственных институтов и наделяли государственными (называя их «общественными») функциями.

Придание махалле статуса символа сопротивляющегося советской власти узбекского общества выглядит попыткой задним числом, уже после распада СССР и «освобождения» среднеазиатских республик, вписать обретенный и освоенный национальный бренд в новый постсоветский нарратив борьбы с тоталитаризмом и деколонизацией. Последний первый секретарь ЦК КПУ Ислам Каримов, став первым президентом независимого Узбекистана, поспешил придать махалле законченный вид национального символа: были изданы новые законы о местном самоуправлении, махаллинским органам было предоставлено право распределять государственные деньги на социальную помощь, был создан республиканский фонд «Махалля» со своими пропагандистскими средствами, упоминание махалли стало обязательным атрибутом официальных

СЕРГЕЙ АБАШИН
СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ
И УЗБЕКСКАЯ МАХАЛЛЯ

23 См.: CHATTERJEE P. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 220–239.

24 Левитин Л. *Узбекистан на историческом повороте*. М., 2001. С. 177.

25 См., например: MASSICARD E., TREVISANI T. *The Uzbek Mahalla* // EVERETT-HEATH T. (Ed.). *Central Asia: Aspects of Transition*. London; New York: Routledge; Curzon, 2003. P. 205–218.



речей и текстов²⁶. Тем самым Каримов всего лишь продолжил политику, которая сформировалась в советский период, придал ей новый импульс, используя уже созданные механизмы и идеологические клише для «раскрутки» нового бренда. Для того чтобы обозначить разрыв с недавним прошлым, достаточно было того, чтобы в используемой Сталиным формуле, слагаемые поменялись местами: «национальное» превратилось в аутентичное «содержание», а «социалистическое» – в искусственно навязанную «форму».

26 Добавлю, что сегодня национальные символы контролируется не только государством, но и частными фирмами, и не только в Узбекистане.