

называется «Таджикистаном», не является главной ценностью. Возможно, именно это в итоге привело к гражданской войне 1992–1997 гг., которую все эксперты назвали «кризисом таджикской идентичности». Факт остаётся фактом: внутренне сложный и иерархичный узбекский национализм оказался устойчивее к потрясениям, нежели более культурно гомогенный, но менее гражданский таджикский национализм.

* * *

В настоящей статье я не ставил своей целью осветить все спорные вопросы, касающиеся истории формирования среднеазиатских национализмов. За рамками анализа остался, например, такой важный вопрос: являются ли среднеазиатские национализмы массовым стихийным движением, обретают ли национальные символы эмоциональную силу вне политических проектов и идеологических конструкций, становится ли национальная идентичность со всеми своими внутренними противоречиями принадлежностью каждого отдельного человека? Одни специалисты полагают, что на протяжении XX столетия проекты создания «узбекской нации» и «таджикской нации» были воплощены в реальность, благодаря целому арсеналу задействованных в этом процессе инструментов, включая переписи, паспортную систему, систему образования, прессу и т. д. Другие, напротив, считают, что оба проекта остались политическими и интеллектуальными конструкциями, тогда как в реальной жизни население Средней Азии сохраняет множество самых разнообразных идентичностей, которые имеют в повседневной жизни и политике гораздо более важное значение, чем принадлежность к «узбекам» и «таджикам».

Я пока не готов однозначно встать на ту или другую позицию. Не вызывает сомнения лишь тот факт, что национализм и националистический образ мысли являются сегодня мощной силой в среднеазиатском обществе, которая способна и удержать новые государства от дезинтеграции, и ввергнуть их в пучину конфликтов.

Глава шестая

Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия¹ *между исламом и национализмом*

Ислам бросил вызов Западу. И это вовсе не нападения террористов или партизан на силы коалиции в Ираке, не взрывы в Испании или в России, не убийства европейцев в Саудовской Аравии или в Индонезии. Ислам бросил вызов Западу на более глубинном уровне, когда радикальные исламские идеологи заявили, что мусульманское общество не будет развиваться по тому пути, который Запад предложил остальному миру как путь процветания и благоденствия. Под угрозой оказалась не просто жизнь людей, ежедневно ожидающих внезапных террористических атак, — сомнению подвергнут весь сложившийся миропорядок, который на протяжении длительного времени был главным экспортным продуктом Запада в другие страны. Демонстративно надетый мусульманский платок *хиджаб* как символ чуждой системы ценностей испугал западных интеллектуалов и политиков больше, чем «пояс *шахида*».

Суть исламского вызова — вопрос о том, насколько универсальной является та модель развития, которую показал Запад. Все ли общества неизбежно должны пройти этап технологической модернизации со всеми сопутствующими этому явлению процессами, которые имели место в западной истории, — урбанизацией, трансформацией родовых и семейных структур, массовыми миграциями, секуляризацией и либерализацией, формированием национализмов и становлением демократических политических режимов? Или специфика развития мусульманских обществ настолько существенна, настолько отлична от западной модели, что можно говорить о каком-то ином пути развития, об альтернативной истории для одной — и не самой маленькой — части человечества?

Ясного ответа на поставленные вопросы пока нет. Взятые из жизни факты противоречат друг другу: одни из них подтверждают универсаль-

¹ Статья опубликована в журнале «Ab Imperio» (2004, № 3. С. 535–562). В настоящем сборнике публикуется отредактированный и дополненный вариант статьи.

ность многих явлений и тенденций, возможность повторения западного пути в незападных обществах, другие опровергают.

Одной из интересных проблем является тема взаимоотношений ислама и национализма. Только при очень поверхностном взгляде кажется, что эти две силы никак не пересекаются между собой и мирно сосуществуют. В действительности национализм подрывает единство многих мусульманских обществ на Ближнем и Среднем Востоке, создаёт внутри них новые разграничительные линии — и по вертикали социальной структуры, и по горизонтали. В то же самое время национальные государства в Европе испытывают огромные трудности, пытаясь ассимилировать и «национализировать» своё мусульманское меньшинство, что расценивается некоторыми экспертами как признак кризиса наций и национализма. На фоне «экспансии» ислама европейский национализм из чудовища, развязавшего две мировые войны, превращается в ценность, которую, как многие думают, надо беречь и защищать.

Как ни странно, несмотря на обилие слов о национализме и исламе, о связи между ними, было не так уж много теоретических размышлений, которые предлагали бы концептуальное объяснение истории взаимодействия этих двух явлений². Одним из тех, кого интересовала данная тема, был британский этнограф и историк Э. Геллнер, широко известный как автор книги «Нации и национализм» (1983)³. Увлечение исламом — деталь его биографии, которая недостаточно анализируется сторонниками и оппонентами Геллнера, а между тем геллнеровская позиция в этом вопросе позволяет более точно и более объёмно понять те идеи, которые он отстаивал.

² Существуют разные аспекты этой проблемы. Например, в 1994 г. в свет вышла книга известного публициста А. Рашида «Возрождение Средней Азии: Ислам или национализм?» (*Rashid A. The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?* London, New-Jersey: Zed Books, 1994). Автор рассуждал о будущем региона, пытаясь понять, какое из этих двух «главных политических движений» станет определяющим в судьбе Средней Азии. Противоположный взгляд на взаимосвязь ислама и национализма предложили авторы книги «Мусульмане в Средней Азии: выражения идентичности и изменения» (*Muslims of Central Asia: Expressions of Identity and Change / Gross J. — A. (Ed.). Durham, London: Duke University Press, 1992*). В ней говорится о мусульманской и национальной самоидентификациях, об их открытости и изменчивости, о существовании «религиозно-национального синтеза» (см.: *Atkin M. Religious, National, and Other Identities in Central Asia // Muslims of Central Asia*).

³ Анализ взглядов Э. Геллнера на русском языке см.: *Миллер А. И. Теория национализма Эрнеста Геллнера и её место в литературе вопроса // Национализм и формирование наций. Теории-модели-концепции. М., 1994; Коротеева В. В. Теории национализма в зарубежных социальных науках. М., 1999. С. 35–44; Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий нации и национализма. М., 2004. С. 62–96.*

Напомню, что теория национализма Геллнера состоит в следующем: нации возникают в момент или в результате перехода от аграрного (или «агро-письменного») общества к индустриальному, когда меняется способ коммуникации между людьми, «высокая» культура становится всеобъемлющей и стандартизированной, устанавливается новый вид взаимосвязи между каждым отдельным человеком и государством⁴. Национализм — это код, с помощью которого члены индустриального общества вступают во взаимодействие и понимают друг друга. Я не буду обсуждать здесь, прав автор этой точки зрения или нет. Мне важен лишь один аспект, имеющий отношение к исламу, — явная претензия Геллнера на универсальность своих теоретических построений, когда он утверждает, что «организующим началом» индустриального общества «вряд ли может [быть] что-нибудь иное, кроме национализма»⁵. Ключевыми являются понятия «аграрное» и «индустриальное», а не «христианское» и «мусульманское» общества, что в принципе выводит религию за скобки теории и делает национализм общезначимым феноменом.

Однако, как я уже сказал, Геллнер был не только специалистом по национализму, но и учёным, который изучал ислам. Почти одновременно с «Нацией и национализмом» он выпустил сборник очерков «Мусульманское общество»⁶. В нём автор предпринял попытку объяснить общую логику трансформации ислама в современном мире.

Геллнер исходил из концепции М. Вебера, изложенной в работе «Протестантская этика и дух капитализма», согласно которой становление капитализма (или индустриального общества) происходило параллельно с трансформацией религиозной этики и даже в значительной мере такой трансформацией было обусловлено. Вебер не сводил эту закономерность только к истории взаимоотношений христианства и капитализма (хотя именно здесь его анализ выглядел наиболее убедительным и полным), а пытался проанализировать особенности других мировых религий, способствовавшие или препятствовавшие, по его мнению, осуществлению обнаруженной закономерности. Геллнер распространил веберовскую идею на ислам, в котором увидел все элементы «мусульманского протестантизма», необходимые для становления современного «дисциплинированного» индустриального общества: признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, сравнительно небольшое количество магической элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике. Как всегда образно, Геллнер писал об этом так: «...Я могу представить, что случилось бы, если бы арабы победили

⁴ См.: *Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. М., 2002.*

⁵ *Геллнер Э. Пришествие национализма. С. 161.*

⁶ См.: *Gellner E. Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.*

при Пуатье [в 732 г. в битве с франками — С. А.] и продолжили завоевание и исламизацию Европы. Нет сомнения, мы все восхищались бы книгой Ибн Вебера “Хариджитская этика и дух капитализма”⁷, которая окончательно показала бы, как современная экономическая и организационная рациональность могла развиваться только благодаря нео-хариджитскому пуританизму в северной Европе шестнадцатого века...». И добавлял: «...В частности, этот труд показал бы, почему современная экономическая и организационная рациональность никогда бы не сформировалась, останься Европа христианской...»⁸. Средства приспособления ислама к современному миру, по Геллнеру, были не заимствованы у Запада, а найдены внутри самой мусульманской традиции в виде «официальной», «пуританской», «письменной» или «городской» — учёный давал ей разные названия — версии ислама, которая трансформировалась в мусульманский фундаментализм, схожий с протестантизмом. «Сельский», «народный», «неофициальный» ислам, который обслуживал аграрное общество, исчез (исчезает) под напором модернизации.

В этой довольно стройной конструкции места национализму явно не было. Более того, фундаментализм выступал как аналог европейского национализма и одновременно как его альтернатива. Впрочем, сам Геллнер отступал от своих рассуждений и признавал, что существуют две модели модернизации мусульманских стран — «против религии» и «вместе с религией»⁹: «...Два процесса, “пурификация”, или радикализация религии, и национализм, тесно переплетены — до такой степени, что трудно сказать, какая из них является “всего лишь” внешней формой другого...»¹⁰. Во введении к сборнику «Исламская дилемма: реформаторы, националисты и индустриализация. Южное побережье Средиземноморья» (1985) Геллнер повторил эту мысль: «исламская реформация» была «...склонна к национализму, иногда очень походила на него и иногда была неотличимой от него...»¹¹.

В геллнеровских взглядах, таким образом, присутствует двусмысленность. С одной стороны, мусульманский мир идёт по универсальному

⁷ Хариджиты — одна из самых ранних в исламе религиозно-политических группировок, которая отличалась уравнительными тенденциями в социальной сфере и строгим исполнением религиозных предписаний (см.: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 42–44).

⁸ *Gellner E.* Muslim Society. P. 7.

⁹ В частности, Геллнер заметил, что в советской Средней Азии использовались обе эти модели (*Ibid.* P. 60–61).

¹⁰ *Ibid.* P. 59.

¹¹ *E. Gellner.* Introduction // *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. Southern Shore of the Mediterranean / Gellner E. (Ed.).* Berlin; N. Y.; Amsterdam: Mouton Publisher, 1985. P. 8.

пути модернизации и индустриализации, и в этом смысле неизбежно происходит сращивание ислама с национализмом или даже постепенная его замена национализмом, который является обязательным спутником любого индустриального общества. С другой стороны, Геллнер попытался показать, как внутри мусульманского мира мобилизуются социальные и политические силы, которые стремятся рационализировать свою религию, приспособить её к требованиям эпохи модернизации. Фундаментализм или близкие к нему течения ищут (и находят?) свою дорогу в современность и, следовательно, служат альтернативой европейскому национализму. Этот тезис означает то, что национализм не является универсальной моделью, а скорее возникает в специфических условиях европейско-христианской истории и его дальнейшее распространение по миру имеет во многом искусственный характер и не всегда заканчивается успехом.

В одной из своих последних работ — «Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники» (1994) — Геллнер более определённо писал о национализме как европейской модели модернизации, или перехода от аграрного общества к индустриальному, когда «высокая» культура распространяется «до границ всего общества и становится отличительным признаком принадлежности к нему каждого человека». По мнению Геллнера, «...То же происходит и в исламе, только здесь это находит выражение скорее [!! — С. А.] в фундаментализме, чем в национализме, хотя порой эти два течения объединяют свои усилия...», «...исламский фундаментализм <...> способен сыграть в точности ту же роль [!! — С. А.], какую в других регионах сыграл в своё время национализм, — предоставить новую идентичность, новый образ “я”...»¹². Тем не менее акцент на западных корнях национализма не избавил концепцию Геллнера от изначальных претензий на универсальность. Учёный так и не ответил на вопрос, является ли исламская версия модернистского проекта, который автор именуется «вполне жизнеспособной социальной формой», реальной альтернативой национализму или же последний, будучи лучше приспособлен к индустриализму, в итоге сумеет перебороть ислам подобно тому, как сделал это с христианством?

¹² *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 32, 34. Соображения, высказанные в «Условиях свободы», вызывали критику со стороны исследователей, которые остались верными универсалистскому принципу (см.: *Mabry T. J.* Modernization, Nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia // *Ethnic and Racial Studies.* 1998. Vol. 21, № 1).

Святые в Средней Азии

Запутанная проблема соотношения ислама и национализма напрямую связана с вопросом о трансформации статуса и идентичности особой группы «потомков святых», которая всегда существовала внутри любого мусульманского общества. Несмотря на кажущуюся экзотику и незначительность этого вопроса, именно в нём наиболее ярко сконцентрировались вышеуказанные противоречия между мусульманской и национальной идентичностями.

О мусульманских святых всё тот же Геллнер ещё в 1969 г. написал специальную книгу «Святые Атласа», с которой берут отсчёт его размышления о судьбе ислама в новейшее время¹³. Это был итог собственных этнографических исследований в Марокко с детальным описанием основных групп святых и их функций. Позже, в «Мусульманском обществе» Геллнер повторил основные выводы своих ранних изысканий. Он писал, что «...наиболее характерным религиозным институтом сельского, племенного ислама является живущий святой...»¹⁴, который выступает в роли арбитра и посредника между различными племенами и сельскими общинами. Его функции разнообразны: он способствует селекции и выбору племенных руководителей, санкционирует правовые решения, поддерживает исламскую самоидентификацию у членов племён и т. д.¹⁵ Статус святого обычно был освящён суфизмом, особым направлением в исламе, и святыми местами, которые были центрами торговли, разного рода переговоров, ритуальных пиршеств. Городская же жизнь в таких арбитах и посредниках не нуждалась, она регулировалась письменным законом и правилами, но политически город всё-таки подчинялся сельскому и племенному исламу.

В колониальное и постколониальное время «племенной стиль религии теряет значительную часть своих функций», а городской (письменный, пуританский) ислам, апеллирующий непосредственно, минуя святых, к Корану и Преданию, становится ведущим, в том числе и в сельской местности. В современном мире, когда «...военные, коммуникационные и транспортные технологии <...> подточили и в конечном счёте разрушили автономию самоуправляемых сельских сообществ...», произошёл отказ от практики поклонения святым: «...Когда жандармы подавляют в зародыше любую попытку клана защитить от соседей своё пастбище, зачем тогда

¹³ См.: Gellner E. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

¹⁴ Gellner E. *Muslim Society*. P. 40.

¹⁵ Ibid. P. 41. То же самое было в Средней Азии. Отсутствие своего «живого святого» для населения «было бы равносильно отходу от мусульманства» (Кармышева Б. Х. *Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным)*. М., 1976. С. 64).

нужен живой святой, который прежде в такой ситуации стал бы посредником между кланами?...»¹⁶. В новой ситуации необходимость в «живом святом» пропадает: «...Библейский стиль веры был модернизируем, племенной и связанный со святыми — нет...»¹⁷. Раз они не нужны — значит, их нет. Святые как сословие, как особая идентичность, как некий набор функций исчезают. По крайней мере, Геллнер ничего не говорил о дальнейшей их судьбе. Он лишь подчёркивал, что против святых выступили и националисты, и мусульманские фундаменталисты, что было ещё одной связывающей их нитью¹⁸.

Итак, святые исчезают, в связи с чем Геллнер, говоря, в частности, об Африке, писал: «...возможно, близок день, когда “Сиди” [т. е. *сейиды*, потомки Пророка, — С. А.] на карте Северной Африки будут, подобно “St.” [святой у христиан — С. А.] на карте Европы, всего лишь отголоском прошлых форм жизни...»¹⁹. В какой степени этот вывод можно считать применимым ко всем регионам мусульманского мира?

Пытаясь перенести наблюдения Геллнера с Африки на территорию бывшей Российской империи или Советского Союза, сталкиваешься с гораздо более сложной картиной²⁰. В некоторых регионах — у мусульман

¹⁶ Геллнер Э. *Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники*. М., 1995. С. 30, 31.

¹⁷ Gellner E. *Muslim Society*. P. 58.

¹⁸ Примеры такой критики в Средней Азии см.: Бабаджанов Б. М. *Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г.* // *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*. М., 2003. С. 271–273.

¹⁹ Gellner E. *Muslim Society*. P. 133. Хотя в очень редких случаях «персонально-культурная-и-медиаторская» версия ислама может стать частью реформируемого общества, как это имеет место — по утверждению Геллнера — у балканских мусульман.

²⁰ В этом смысле территория бывшего СССР — не исключение. Напомню, что к династии потомков пророка Мухаммеда принадлежат короли Марокко и Иордании, что является не просто данью почтения к основателю ислама, но и существенным элементом в сложном балансе межплеменных отношений, а также тем стержнем, вокруг которого может сложиться какая-то единая, похожая на национальную, идентичность с заметным религиозным элементом. Потомками Пророка являются бывший президент Ирана Сейид Мухаммед Хатами, духовный руководитель Ирана аятолла Сейид Али Хаменеи, его знаменитый предшественник — имам Хомейни. Видимо, в шиитском Иране, где поклонение потомкам Пророка и халифа Али возведено в особый культ, это вполне объяснимо. По материнской линии к роду потомков Пророка принадлежал бывший лидер палестинцев Ясир Арафат, и это, я думаю, не какое-то случайное совпадение. Можно упомянуть ещё династию Ага-ханов, которые, будучи потомками Мухаммеда, возглавляют общину исмаилитов и одновременно принадлежат к «транснациональной» политической элите. Любопытно, что после свержения американцами Саддама Хусейна, который, как говорят, тоже претендовал на родство с Пророком, всерьёз обсуждался вопрос о восстановлении в Ираке династии Хашимитов, т. е. потомков Мухаммеда.

Поволжья и Сибири — святые, когда-то игравшие здесь заметную роль²¹, совершенно отсутствуют в современном ландшафте идентичностей. Здесь их полностью вытеснил национализм, что как будто бы является подтверждением слов Геллнера. В Азербайджане же и на Северном Кавказе, где предания о принадлежности к святым сословиям всё ещё живы в памяти и где некоторые институты, с ними связанные, даже сохраняют свою функциональность²², геллнеровская концепция даёт явные сбои. Тем не менее и здесь национализм вместе с мусульманским фундаментализмом (известным как «ваххабизм») сегодня выступают в качестве мощных факторов культурной унификации, как это предсказывал Геллнер. Что же касается Средней Азии (и даже в какой-то мере казахов), то здесь группа «потомков святых», несмотря на усилия национализма и фундаментализма, не растворилась в модернизированном обществе, а напротив — сохранила в значительной мере свои привилегированные позиции²³. При этом их особая идентичность трансформировалась и встроилась в современную социальную и политическую практику, стала элементом демонстрации и публичных дебатов.

Остановлюсь подробнее на среднеазиатском случае, который, на первый взгляд, разрушает стройность рассуждений Геллнера о неизбежности вытеснения «сельского» ислама национализмом. Говорит ли это об ошибке, которую сделал британский учёный в своём анализе?

В современных исследованиях, посвящённых Средней Азии, «потомки святых» нередко упоминаются для того, чтобы опровергнуть или хотя

²¹ См.: *Исхаков Д.* Сеиды в позднезолотоордынских татарских государствах // *Tatarica*. Казань, 1997, № 1.

²² См.: *Бобровников В.* Хуштадинский зийарат // *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Вып. 2. М., 1999. С. 99–100. Можно вспомнить погибшего в 1998 г. муфтия Дагестана — Сейидмагомеда Абубакарова, который претендовал на родство с Пророком. В Чечне существует Совет потомков Пророка Мухаммеда, устатов и шейхов, председателем которого был сейид Сайд-Фаша Салихов, убитый вместе с сыном осенью 2002 г. (см.: *Максаков И.* Как восстановить власть и управление в Чечне // *НГ-Религии*. № 13. Независимая газета. 16 октября 2001; *Максаков И.* В Чечне убит председатель Совета потомков Пророка Мухаммеда // *Независимая газета*. 21 ноября 2002).

²³ См. подробнее: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии // *Этнографическое обозрение*. 2001, № 4. С. 62–83 (а также: *Демидов С. М.* Туркменские оялды. Ашхабад, 1976; *Микульский Д. В.* Традиционная и новая элита // *Азия и Африка сегодня*. 1997, № 3; *Ерофеева И. В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII–XIX вв. (история, историография, источники). Алматы, 2003; *Privratsky B. G.* 'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Tradition // *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century* / S. A. Dudoignon (Ed.). Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004).

бы поколебать тезис об имеющемся будто бы сходстве среднеазиатского общества с европейским. По мнению многих российских специалистов, тот факт, что «потомки святых» сохранили своё особое положение, служит доказательством «традиционности» местного образа жизни и полного провала попыток его модернизации²⁴.

По сути, такое же мнение отстаивают и некоторые западные исследователи, правда, используя при этом, более изощрённый методологический аппарат, в частности, дискуссии о природе национализма. Для них существование группы «потомков святых» — убедительный довод в пользу точки зрения, что Советская власть сконструировала среднеазиатские нации и навязала национализм коренному населению, чтобы с его помощью подорвать единство мусульман²⁵. Как пишет историк-исламовед Д. ДиУис в статье «Политика сакральных групп в XIX веке в Средней Азии» (1999), «...Престиж ходжей²⁶ коренился в тех религиозных чувствах и в том образе религиозной жизни, которые Советская власть стремилась уничтожить, и отражает, кроме того, форму общинной идентичности, которая не могла быть легко ассимилирована санкционированными государством

²⁴ «...После установления в Центральной Азии советской власти <...> именно «белая кость» [«потомки святых» — С. А.] стала основой государственного и партийного аппарата, основой местных научных кадров, составила костяк национальной творческой интеллигенции <...> Сохранение влияния традиционной элиты <...> является ещё одним показателем традиционалистичности современного <...> общества...» (*Бушков В., Микульский Д.* Этнокультурные особенности таджикского народа и их влияние на современную общественно-политическую жизнь // *Центральная Азия*. 1996, № 6. С. 30; см. также: *Поляков С. П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989; *Polyakov S.* *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*. N. Y., London: M. E. Sharpe, Armonk, 1992).

²⁵ См.: *Schoeberlein-Engel J. S.* Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of «Uzbek», «Tajik», «Muslim», «Samarkandi» and Other Groups. Ph. D. Harvard University, 1994. P. 159–161. В науке сложились два лагеря: представители одного считают, что среднеазиатские нации являются итогом длительного этнического развития, представители другого полагают, что эти нации — искусственно созданные в XX в. образования (см. последние примеры этой дискуссии: *Roy O.* *The New Central Asia: The Creation of Nations*. London: I. B. Tauris, 2000; *Edgar A. L.* Review of Roy, *New Central Asia*; Geiss, *Nationenwerdung in Mittelasiien* // *Kritika. Exploration in Russian and Eurasian History*. Winter 2002, № 3 (1); *Ильхамов А.* Археология узбекской идентичности // *Этнический атлас Узбекистана*. Ташкент, 2002; *Алимова Д. А., Арифханова З. Х., Камолитдин Ш. С.* Объективность и ответственность: Каким не должен быть этнический атлас Узбекистана // *Правда Востока*. 14–15 января 2004).

²⁶ Ходжа — одна из групп «потомков святых» в Средней Азии, часто всех «потомков святых» именуют ходжами (см.: *Резван Е.* Ходжа // *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991. С. 280).

идентичностями, созданными после национального размежевания Средней Азии в середине 1920-х гг.»²⁷. Автор говорит, что изучение «потомков святых» важно для понимания появления среднеазиатских наций: «... Феномен ходжей <...> позволяет нам отказаться от тех аналитических категорий советского или советологического происхождения, которые мешали более сбалансированному и интегральному пониманию социальной истории Средней Азии. Общины ходжей очевидным образом пересекают территориальные границы, которые стали, особенно в последнее десятилетие, международной пограничной линией между суверенными странами. Но они также пересекают и концептуальные границы <...> — будь то границы языковые или “этнические”, которые отчасти искусственно разделили среднеазиатское население на советские нации, границы между сельскими и городскими жителями, между традиционно кочевыми и оседлыми группами, между “менее мусульманизованными” и “более мусульманизованными” народами или границы между досоветским, советским и постсоветским проектами коллективной истории и их политическими значениями...»²⁸.

Рассуждения ДиУиса о «сбалансированном и интегральном понимании социальной истории Средней Азии», хотя они и опираются на современные — в том числе геллнеровские — представления о формировании наций, можно истолковать как аргумент против исламских штудий Геллнера. В них, в частности, отчётливо слышится несогласие с геллнеровским тезисом о неизбежности исчезновения «потомков святых» (и «сельского» ислама?) под напором городской («высокой», письменной, пуританско-фундаменталистской) культуры. Видимо, разрывы между прошлым и настоящим ДиУису не кажутся столь драматичными и революционными, как об этом писал Геллнер.

Признавая, что случай с «потомками святых» действительно может быть сильным примером в споре против примордиалистского толкования национализма, я, тем не менее, не стал бы механически экстраполировать ситуацию рубежа XIX–XX вв., когда баланс между национализмом и исламом был не в пользу первого²⁹, на ситуацию рубежа XX–XXI вв. На мой взгляд, мы должны признать все те очевидные глубинные изменения,

²⁷ DeWeese D. The Politics of Sacred Lineages in 19-th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters // International Journal of Middle East Studies. 1999, № 31. P. 521.

²⁸ Ibid. P. 523.

²⁹ Напомню часто цитируемую фразу российского востоковеда В. В. Бартольда, написанную им в начале XX в.: «...оседлый житель Средней Азии чувствует себя в первую очередь мусульманином, а затем уже жителем определённого города или местности; мысль о принадлежности к определённому народу не имеет для него никакого значения...» (Бартольд В. В. Сарт // В. В. Бартольд. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 528–529).

которые претерпели среднеазиатское общество и среднеазиатское самосознание в XIX и особенно в XX вв., включая изменения в национальной идентичности³⁰. И мы по-прежнему стоим перед вопросом: является ли логика этих изменений универсальной или всё-таки мусульманский мир резервирует за собой право на какую-то специфику?

Оппозиция «сельского» ислама «городскому», которую отстаивал Геллнер, всё ещё актуальна и способна быть аналитическим инструментом для изучения трансформационных процессов в нынешнем среднеазиатском обществе. В частности, мне кажется вполне уместным разделить местных «потомков святых» на «деревенских», т. е. тех, для кого прежняя идентичность всё ещё остаётся важным ресурсом в локальных сообществах, и «городских», т. е. тех, кто полностью «реконверсировал» свой прежний мусульманский статус в новый образовательный, культурный и политический «капитал», связанный с национальной идентичностью³¹. Следуя Геллнеру, «деревенские» святые — это своеобразный исчезающий анахронизм, остаток «агро-письменной» стадии развития, чудом сохранившийся пережиток прежней эпохи³², «городские» же — результат модернизации, урбанизации, индустриализации, секуляризации и т. д. Чтобы проверить это утверждение, я попытаюсь сравнить практические стратегии «деревенских» святых со стратегиями «городских», проиллюстрировав каждую из них примерами³³.

³⁰ См., например, о трансформации ислама: Халид А. Постсоветские судьбы среднеазиатского ислама // Ab Imperio. 2004, № 3.

³¹ Термин «реконверсия» в схожем случае был применён французским социологом М. де Сен Мартеном, который проанализировал на примере французской аристократии стратегию использования прежних социального и символического «капиталов» (родственные связи, титулы и пр.) с целью «...перемещения в социальном пространстве, когда приходится покидать устоявшиеся, но уже утратившие своё значение позиции...» (Сен Мартен М. де. Реконверсия и трансформация элит // Socio-Logos'96. М., 1996. С. 95).

³² Употребление термина «пережитки» в советской этнографии вызывает вполне справедливую критику Д. ДиУиса (см.: DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. 2002, vol.13, №3. P.310). Манипуляция этим термином позволяла обосновывать деление ислама на «настоящий» и «ненастоящий» со всеми вытекающими из этого последствиями в антирелигиозной политике. Однако нельзя обвинять саму терминологию за то, как её используют. Я возразил бы, например, против того, чтобы смешивать деление ислама на «настоящий / ненастоящий» с делением на «сельский / городской». Последнее несколько не умаляет «исламскости» представителей той или иной среды, но позволяет в то же время вводить критерии — которые, впрочем, можно обсуждать — для различения разных вариантов религиозных практик.

³³ Похожие примеры приводит Б. Приврацкий в статье «Туркистан принадлежит ходжам» (см.: Privratsky B. G. 'Turkistan Belongs to the Qojas'. P. 165–180).

Деревенские святые

Деревенские «потомки святых» демонстрируют вне-этнический и вне-национальный характер своих притязаний на исключительность, своей стратегии создания социальных альянсов, в том числе вступления в браки, своих претензий на роль посредника между разными общинами. Это тот случай, когда идентичность действительно пересекает, как об этом пишет Д. ДиУис, существующие в обществе культурные и политические границы, в том числе национальные, создавая другое — религиозное — пространство иерархий и взаимодействий. Данный тип широко представлен в Средней Азии, поскольку свои «помтоки святых» есть едва ли не в каждом кишлаке.

В 1995 г. я проводил этнографическое исследование в узбекском кишлаке О., на границе Узбекистана и Таджикистана. В этом районе узбекские и таджикские селения расположены чересполосно, поэтому на протяжении длительного времени здесь шёл процесс взаимной инфильтрации культуры, обычая, языка, а также перемещения людей и семей из одного кишлака в другой³⁴. В селении О. «потомки святых» представляют собой пришлую группу. Они делятся на три семьи — *ходжа*, *ишаны*³⁵, *тура*³⁶.

Первыми пришли в О. *ходжи*. В памяти населения осталось имя Рахматуллахона, который жил примерно в середине XIX в. У него был сын Ишанхон-ходжа. У Ишанхон-ходжи было четыре сына, двое из них были убиты во время гражданской войны, в 1918–1921 гг., главой местных басмаческих отрядов, который — так объясняют его поступок местные жители — рассматривал *ходжей* как своих реальных соперников за лидерство. Два других брата, Бурхон-ходжа и Сайидгази-ходжа, по причине своего малолетства никакой конкуренции неформальным лидерам кишлака составить не могли.

Семья *ишанов* появилась в О. примерно в начале XX в. В отличие от *ходжей*, которые вели свою родословную от *чор-ёр* («праведные» халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али), *ишаны* возводили свой род непосредственно к пророку Мухаммеду (точнее к его дочери Фатиме и её мужу Али)³⁷, т. е. считали себя более знатными, чем *ходжи*. Предком *ишанов* называют Абдусаттархон-ишана, который жил в таджикском селении

³⁴ В этой статье я пользуюсь понятиями «узбек» и «таджик», не вдаваясь в дискуссию о том, как исторически менялось их значение (см. подробнее главы 3 и 5 настоящей книги).

³⁵ См.: Абашин С. Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 40–41.

³⁶ См.: Абашин С. Н. Тура // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. С. 88–89.

³⁷ Ишаны носили характерный для потомков Пророка титул сейид, но в О. были известны только как ишаны.

А. Его многочисленные потомки расселились по разным кишлакам Узбекистана и Таджикистана и числятся сегодня кто узбеками, кто таджиками. У внука Абдусаттархон-ишана — Акбархон-ишана, которого в 1930-е гг. репрессировали, одна из жён была из О., сыновья от этого брака — Омониллахон и Иноятуллахон — остались жить в кишлаке, обзавелись здесь родственниками и «превратились» в узбеков. У брата Акбархона — Джакпархон-ишана жена также была из О., где теперь живёт его сын Мухтархон, тоже узбек.

Семья *тура* появилась в О. позже других «потомков святых» и, в отличие от последних, она приехала издалека. Если *ходжи* и *ишаны* родом из соседнего селения А. и, чтобы поддержать свой статус, апеллируют главным образом к своим ближайшим предкам, имена которых всё ещё на слуху у населения района, — *тура* используют другую стратегию: они возводят свою родословную к Бахауддину Накшбанду, известному среднеазиатскому суфию и основателю суфийского братства Накшбандия³⁸, ныне популярному полумифическому святому. Поскольку Накшбанд жил в Бухаре, то и своих предков *тура* называют выходцами из этого города. Ближайшим же предком *тура* был Мирзахамдам-тура — он жил в Коканде, где до сих пор находится родовое кладбище их семьи. У Мирзахамдама был сын Искандархон-тура, он тоже одно время жил в Коканде, в 30-х гг. — возможно, скрываясь от репрессий — поселился в О. Искандархон женился на женщине из А., у них родилась дочь Мукаррам. Мукаррам вышла замуж и уехала, но после того как её муж погиб на войне, она вернулась с сыном Азамхоном в отцовский дом в О. Любопытно, что Азамхон взял фамилию Искандаров, тем самым связав себя — в глазах местных жителей — с именем деда по матери, уже признанным здесь святым³⁹.

Родословные (*шаджара*) и титулы — это главный символический капитал «потомков святых». Наличие в генеалогическом древе имён известных деятелей раннемусульманской истории, популярных деятелей

³⁸ См.: Акимущкин О. Накшбанд. Накшбандиййа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. В отношениях «потомков святых» с жителями О. важную функцию выполняет суфийская символика и терминология. И хотя эти отношения нельзя назвать собственно суфийскими в классическом, богословском смысле этого понятия, осознанная или неосознанная апелляция к суфийской традиции является тем ресурсом, который позволяет легитимировать статус «потомков святых» (см.: Абашин С. Н. Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа // Вестник Евразии. М., 2001, № 4 (15). С. 117–141).

³⁹ По традиции главной считается отцовская линия. Однако в святых семьях ценится и сохраняется как мужская родословная, так и женская, особенно если последняя имеет в своём составе особо почитаемых персон. «Потомки святых» манипулируют именами своих предков в зависимости от тех обстоятельств, в которых это может принести большую символическую и социальную выгоду.

среднеазиатского Ислама и членов местных знатных династий поднимает «потомков святых» над всеми остальными людьми, наделяет их особенными качествами и особой судьбой, притягивает к ним внимание, вызывает почтение и боязнь⁴⁰. Этот капитал, доставшийся по факту рождения, позволяет, не прикладывая каких-либо специальных усилий, воздействовать на окружающих, чем «потомки святых» — кто более умело, кто менее — стараются пользоваться.

Впрочем, подлинность родословной не всегда может быть очевидной. Её порой нужно доказывать и отстаивать, тем более что большинство таких родословных на самом деле являются сфабрированными. Обвинения в фиктивной принадлежности к «потомкам святых» или хотя бы сомнения в святости тех или иных персонажей, включённых в родословия, слышатся чаще всего со стороны конкурентов. Отчасти между *ходжами* и *ишанами*, а в основном между обеими этими семьями, с одной стороны, и *тура* — с другой, существует негласный спор за право считаться более знатными и более «святыми». *Ходжи* и *ишаны* считают семью *тура* ниже себя, а сами *тура* ставят себя выше *ходжей* и *ишанов*. Правда, эта конкуренция не перерастает в открытый конфликт и имеет лишь риторический характер.

Одним из важных элементов стратегии наращивания символического капитала и сохранения идентичности является для «потомков святых» практика заключения эндогамных браков⁴¹. Причём браки внутри одной родственной группы перемежаются с браками между различными «святыми» семьями. Здесь конкуренция за право быть более «святой», чем остальные группы, уступает место союзу разных групп. Брачная стратегия позволяет наследовать сакральный капитал других семей. Замечу, что национальная принадлежность в брачных предпочтениях «потомков святых» не играет роли, уступая место сословной идентичности. Особенно тесными в О. стали родственные связи между *ходжами* и *ишанами*. Они охотно обмениваются брачными партнёрами и фактически составляют сегодня одну большую семейную группу.

⁴⁰ В среднеазиатской культуре существует, в частности, нормативный этикет по отношению к «потомкам святых»: является обязательным почтительное обращение к ним с использованием специальных титулов и слов вежливости, строго запрещено их ругать или причинять им какой-либо вред, считается благим делом (*халол*) оказать им помощь, как-то одарить и т. д. Нарушение этих требований может, по всё ещё живущим представлениям, принести несчастья.

⁴¹ По обычаю мужчина из числа «потомков святых» может жениться на «простой» женщине, для женщины же из «святой» семьи брак с «простым» мужчиной строго запрещается (см.: Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии. С. 73–74). Конечно, на практике все эти правила и ограничения нередко нарушаются.

Брачные интересы *тура* уходят за пределы О. — туда, где сохранились родственные связи Искандархона. Мукаррам вышла замуж за Тура-ходжу из Коканда. Её сын Азамхон-тура женился на девушке из семьи *ишанов* (но неместных), а сын Азамхона, Аббасхон-тура, женился на девушке, которая принадлежит к родственникам его деда — Тура-ходжи.

Важным ресурсом «потомков святых» в селении О. являются семейные *мазары* — места, где захоронены их предки. Несмотря на гонения, прерывание письменной традиции, распространение светского образования и пр., потребность в «святых» местах сохранилась, осталось значительное число людей, которые стойко держатся связи с ними и включают её в свою повседневную практику. *Мазары* любого типа выполняют, в частности, функцию мест традиционного врачевания, а также дачи обетов и пожеланий, гаданий и способов сакрального воздействия на события. Многие связи с *мазарами* были ритуализированы локальной традицией, их посещение (*зиёрат*) по определённым поводам стало частью ритуальных семейных и календарных циклов. Паломники, посещающие места захоронения «святых», приносят их потомкам приношения — *назр* (деньги, предметы одежды, продукты питания), которые становятся их своеобразным доходом, а также создают ту славу, тот символический капитал, которым *ишаны*, *ходжи* и *тура* очень дорожат. «Потомки святых» пытаются рекрутировать новых паломников с помощью поддержания ценности своих родословных и титулов, рассказов и баек о предках и их чудесах, о случаях удачного излечения, исполнения желаний, удачных предсказаний, какого-то общения (во сне) со «святыми», устрашения тех, кто не почитает *мазары* и т. д.⁴²

Один такой семейный *мазар* принадлежит *ходжам*. Там похоронены Рахматуллахон, его сын Ишанхон-ходжа, другие члены рода. *Мазар* — место паломничества жителей *кишлака*, которые по праздникам и по случаю каких-либо торжественных или печальных событий в семейной жизни приходят к могилам. *Мазар* расположен во дворе дома, где живёт Сайидгази-ходжа, в самом центре О., отдельно от основного кишлачного кладбища, что подчёркивает его исключительный статус.

⁴² Некоторые «святые» в других городах и селениях Средней Азии легитимированы богатой «исламской» письменной традицией, которую их настоящие или мнимые потомки или просто поклонники пытаются сохранить и актуализировать. Эту же роль играют иногда и научные работы, популярные издания о «святых» и «святых» местах. В процессе легитимации «святых» участвует сегодня и государство, которое пытается включить их в пантеон национальных героев. Реставрация мазаров, публичное их посещение чиновниками разного ранга, упоминание имён «святых» в официальных речах вольно или невольно расширяет паломничество, увеличивает приношения и укрепляет статус «потомков святых».

У *ишанов* собственного места захоронения в О. нет. Главный *мазар* их предка Казихона, куда стекаются паломники и почитатели этого умершего «святого», находится в соседнем селении Д., смотрителем могилы является Темирхон — сын Акбархон-ишана и сводный брат Омониллахона и Иноятуллахона. Темирхон считается в районе «большим» *ишаном* и числится таджиком, в отличие от своих братьев. Ветвь *ишанского* рода, обосновавшаяся в О., не стремится создавать свой отдельный семейный *мазар* из уважения к памяти Казихона и, видимо, из-за отсутствия харизматических лидеров в своих рядах, предпочитая использовать славу уже существующих захоронений своих родственников как по мужской, так и по женской линии. Так, Джакпархон-ишан, который породнился с *ходжами*, после своей смерти был похоронен вместе с предками *ходжей* в их *мазаре*.

Конкуренцию погребению *ходжей* составляет семейный *мазар*, в котором захоронен Искандархон-тура. Этот *мазар* также расположен во дворе жилого дома — там, где живёт Мукаррам. Хотя могила *тура* более новая и в ней похоронен только один человек, паломничество к нему имеет достаточно массовый характер. Сюда приходят со своими пожеланиями и приношениями жители не только О., но и других селений района — как узбекских, так и таджикских. Сейчас *назр* принимает Мукаррам, но её собирается заменить Аббасхон-тура, к которому, несмотря на его молодой возраст, люди старшего поколения уже почтительно обращаются «Турам», т. е. «мой тура»⁴³. Причиной такой популярности *мазара* является его связь с Бахаудином Накшбандом, на чьё имя, собственно, все приношения и делаются.

Принадлежность к «святым» семьям автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров. В прошлом, по-видимому, именно «потомки святых» выполняли в О. функцию *мулл*, т. е. читали молитвы на семейных и других ритуалах, руководили коллективными религиозными собраниями и т. д. Во многих других селениях эта практика сохраняется до сих пор, но в О. мужчины из «святых» семей ограничиваются сегодня лишь функциями ухода за *мазарами* и обслуживания паломников⁴⁴.

⁴³ Такая традиция восходит к представлениям о табуированности настоящих имён ишанов (см.: Абашин С. Н. Потомки святых в современной Средней Азии. С. 72–73).

⁴⁴ Впрочем, женщины из «святых» семей, например три дочери Бурхон-ходжи, играют более широкую и значительную роль в религиозной жизни О. Они являются *бу-отин*, т. е. руководят всеми религиозными мероприятиями, которые проводятся женщинами (о *бу-отин* или *отинча* см.: Fathi H. *Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam* // *Central Asian Survey*. 1997, № 16 (1). P. 27–43; Крэмер А. Отин // *Ислам на территории бывшей Российской империи*. Вып. 3. М., 2001. С. 77–79).

«Потомки святых» предпринимают время от времени попытки найти новое место в социальной структуре кишлака, которое закрепляло бы за ними особый статус и позволяло бы реконверсировать их символический и социальный капитал в какой-то иной ресурс. Однако ни члены семьи *ходжей*, ни члены семьи *ишанов* не заняли сколько-нибудь важных социальных позиций в других сферах деятельности. Пожалуй, лишь Азамхону-тура удалось почти двадцать лет проработать в колхозе бригадиром, потом он занялся бизнесом.

Отдельно хочу обратить внимание на одного персонажа моей небольшой этнографической зарисовки. Это Надирхон Омониллахонов из семьи *ишанов* (по материнской линии и линии жены он связан и с родом *ходжей*), который, будучи учителем средней школы, играет достаточно активную роль в общественной жизни кишлака О. Функцию «общественника» он выполнял ещё в советские времена, принимая участие в организации разного рода школьных и общекишлачных мероприятий. В начале 1990-х гг. Надирхон стал одним из местных сторонников перемен. Как и большинство других учителей — своеобразной «деревенской» интеллигенции, — он выступал за «возвращение» национальной культуры, радовался отделению от России. Может быть, наиболее любопытным является тот факт, что Надирхон, как говорят, подчёркивал свой интерес к «возрождению» ислама и даже принимал у себя дома «ваххабитов» из Намангана, которые в начале 1990-х разъезжали по узбекским и таджикским кишлакам, пропагандируя свои представления о «правильной» мусульманской жизни. В деятельности Надирхона присутствуют те черты, которые я отношу к типу городских «потомков святых».

Городские святые

Городские «потомки святых» составляют важную часть современной среднеазиатской элиты⁴⁵. Я кратко остановлюсь на истории одной ташкентской семьи, о которой рассказано в книге «История одной семьи»

⁴⁵ Из наиболее известных политических фигур, которые принадлежат к «потомкам святых», назову Файзуллу Ходжаева, который возглавлял правительство (Совет народных назиров) Бухары, а потом правительство (Совет народных комиссаров) Узбекской ССР. Его, как правило, называют узбеком (реже — таджиком) из богатой купеческой семьи, но редко кто вспоминает, что он происходил из *ходжей*, а без этого факта биографии нельзя понять истоки его стремительной политической карьеры, его авторитета и связей в бухарском обществе. Другая фигура — Ином Усманходжаев, который в 1978 г. стал председателем Президиума Верховного Совета Узбекской ССР, а после смерти Шарафа Рашидова в 1983 г. занял пост Первого секретаря Центрального Комитета Коммунистической партии Узбекской ССР, т. е. первого лица в республике. На этой должности он

(*бир авлод киссаси*), опубликованной в 2003 г. в Ташкенте⁴⁶. Эта книга написана в традиционном для средневековой Средней Азии жанре агиографических сочинений, посвящённых тем или иным мусульманским святым. Она в значительной мере копирует форму и даже стилистику этих сочинений, но имеет совершенно иное содержание.

Книга начинается с вступительного слова героя Узбекистана О. Шарифиддинова, который первой же фразой очерчивает национальный контекст повествования: «Узбекский народ — талантливый народ». Фраза заменяет, разумеется не по злой воле, традиционную религиозную формулу «Во имя Аллаха милостивого и милосердного»⁴⁷. Подобная подмена характерна для всего дальнейшего сюжета книги. Служение Богу, обязательное для святого, заменено служением стране и узбекскому народу: члены семьи «потомков святых» не просто проживают свою жизнь, а проживают её на благо узбекского государства, о благополучии и независимости которого они открыто или тайно пекутся. Чудеса и подвиги, которые должен был бы явить «святой», заменены достижениями в научной и административной карьере: в книге подробно перечисляются все награды и должности, полученные представителями «святой» семьи.

Упомянуты все ключевые события, из которых формируется современная национальная память узбеков: движение джадидов-реформаторов, репрессии 1930-х гг., Великая Отечественная война, землетрясение в Ташкенте в 1966 г., утверждение независимости в 1991 г. и т. д. Эту историю сопровождают значимые фигуры недавнего прошлого и настоящего Узбекистана — партийных деятелей Усмана Юсупова, Шарафа Рашидова, Ислама Каримова, писателя Гафура Гулямова и многочисленных других, чьи имена очень много говорят тому читателю, к которому обращено повествование. Книга имеет и свой мифологический пласт. В «Историю одной семьи» вплетены рассказы из жизни Тимура и Тимуридов, наподобие того, как в рассказы о жизни «святых» обычно бывают включены истории из жизни древних правителей и пророков. И это тоже не случайно: эпоха Тимуридов в современном Узбекистане интерпретируется как «золотой век» узбекской национальной государственности⁴⁸.

находился до 1988 г., когда его арестовали по подозрению во взяточничестве. Последний пример: председателем Верхней палаты узбекского парламента в 2005 г. стал бывший ректор Ташкентского финансового института Мурад Шарифходжаев. О других известных «потомках святых» см.: *Абашин С. Н.* Потомки святых в современной Средней Азии. С. 68–72.

⁴⁶ История одной семьи. Ташкент, 2003 (на узб. языке).

⁴⁷ Разумеется, авторы не богохульники и не атеисты, религиозная терминология присутствует в тексте, но ей отведено второстепенное место.

⁴⁸ См.: *Allworth E.* History and Group Identity in Central Asia // *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands. The Politics of National Identities* / G. Smith, V.

Однако, несмотря на явное доминирование национальной темы, особая идентичность семьи «потомков святых» не растворяется в общеузбекском самосознании. Авторы книги очень ненавязчиво указывают на те черты, которые отделяют их героев от всех остальных. Национальная идентичность членов «одной семьи» — это идентичность элиты, молчаливо подкрепляемая напоминаниями о родовитости, аристократизме и интеллигентности.

При этом авторов несколько не привлекает возможность отметить, пусть и в легендарной форме, арабское происхождение своих героев, связать их с Пророком или какими-то популярными мусульманскими «святыми», что, как я показал выше, скорее характерно для деревенских «потомков святых». История начинается с предка — Махмуд-ходжа-ишана, который жил в ташкентском квартале Ишан-гузар в конце XIX в. У него был сын Азам-ходжа. У последнего было пять сыновей — Саидазимхон, Анвархон, Саидолимхон, Эркинхон и Тулкинхон, а также дочь Хумайрахон. В именах всех мужчин семьи — что мы наблюдали и у «святых» кишлака О. — непременно присутствуют титулы *сейид* (в искажённой форме *саид*), *ишан*, *ходжа*, а также обязательная для «потомков святых» приставка *хон* (в литературе встречается форма *хан*)⁴⁹. Употребление этих титулов, указывающих на особый статус их носителей, имеет явно нарочитый характер в том числе и потому, что эти титулы, видимо, долгое время утаивались (в книге присутствует намёк на то, что некоторые из членов семьи в советское время носили менее «говорящую» фамилию Азамов⁵⁰).

В «Истории одной семьи» постоянно присутствуют два мотива, которые характерны именно для сословия «потомков святых». Один мотив — тяга к образованию, интеллектуальным и значимым для общества профессиям⁵¹. В самом начале книги говорится о стремлении к изучению Корана и *хадисов* (преданий о Пророке) и особенно подчёркивается, что дети должны воспитываться в духе нестяжания богатства и преданности своему роду⁵².

Law, A. Wilson, A. Bohr, E. Allworth (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *Bohr A.* The Central Asian States as Nationalising Regimes // *Nation-building in the Post-Soviet Borderlands*; *March A. F.* The Use and Abuse of History: 'National Ideology' as Transcendental Object in Islam Karimov's 'Ideology of National Independence' // *Central Asian Survey*. 2002, № 21 (4).

⁴⁹ Женщины из числа «потомков святых» перечисленные титулы не носят. Приставка *хон* к женским именам не указывает сегодня на святость происхождения.

⁵⁰ История одной семьи. С. 157.

⁵¹ Эта особенность «потомков святых» хорошо видна из воспоминаний классика таджикской литературы Садриддина Айни, который принадлежал к ходжам (см.: *Айни С.* Бухара (Воспоминания) // С. Айни. Собрание сочинений в шести томах / Пер. С. Бородин. Т. 4. М., 1974).

⁵² История одной семьи. С. 9–11.

Главный герой книги, Анвархон, выбрал профессию юриста, учился на юридическом факультете МГУ, стал профессором, в 1971 г. — деканом юридического факультета Ташкентского государственного университета, в 1990-е — ректором Юридического института, что рассматривается как пик карьеры и наивысшее достижение для всей семьи. Его старший брат, Саидазимхон, закончил Медицинский институт и работал в отделе здравоохранения в Андижанской области. Другой брат, Эркинхон, какое-то время работал в Андижане зубным техником, но старшие братья, посоветовавшись, решили, что он должен получить высшее образование: для младшего слова старших «были законом»⁵³, — в результате он стал доцентом кафедры рентгенологии Медицинского института и замдекана. Профессию врача получили многие из следующего поколения потомков Азам-ходжи. Младших членов семьи воспитывали так: «младший пусть берёт пример со старшего, сам также учёным должен стать»⁵⁴.

В качестве своеобразного нравоучения авторы «Истории одной семьи» рассказывают о Талаатхоне — сыне Саидолимхона. Он хотел стать математиком, но взрослые за него решили, что он должен пойти учиться в медицинский и быть врачом. Талаатхон подчинился наказу старших, по поводу чего в книге пространно рассуждается о благородной миссии лечить людей⁵⁵.

Второй мотив, пожалуй, ещё более сильно подчёркивающий обособленность «одной семьи», — строгое следование брачным традициям, обязательный подбор жениха или невесты из числа «родовитых» (*тагли-тугли*) людей, т. е. из числа «потомков святых». В этом ташкентские «потомки святых» мало чем отличаются от *ходжей*, *ишанов* и *тура* из кишлака О.

Сам Азам-ходжа женился на Мукаррамхон, мать которой была младшей сестрой, что специально отмечено, известного Бобохон-кари⁵⁶. Его брат Саидазимхон женился на дочери Назирхон-кари, который был «образованным человеком», «ходил с осанкой, был благообразный человек, принадлежал к старой интеллигентной семье»⁵⁷. Авторы подробно рассказывают об этой семье, с которой сложились близкие отношения. Их социальный статус так же важен, как и статус детей Азам-ходжи. Замонхон, сын Назирхона, закончил Химико-машиностроительный институт и Академию самолётостроения в Москве, был начальником отдела Планового комитета Узбекистана, потом возглавлял 132-й завод и был директором Таштекстильмаша. Одна из дочерей Назирхона вышла замуж

за Тухфатхона, из «родовитой семьи» (его отец — Шарифхон-кази⁵⁸), сестра которого в свою очередь вышла замуж за Анвархона. Другой брат, Эркинхон, также женился на девушке из «родовитой семьи», её отец, Ишан-Бобохон Исламов, был близок к джадидам, а в 1937 г. угодил в тюрьму⁵⁹. Когда Бобохон выдавал свою дочь замуж, то говорил, что хорошо знает Махмуд-ходжу и Азам-ходжу и уверен, что его зять происходит из знатной и уважаемой семьи. Тулкинхон женился на девушке из «родовитой семьи», её дед — Маджидхон-аксакал, одна из дочерей которого, Хайринисо, училась в Германии в 1920-е гг., работала в центральных органах власти в Москве, попала в тюрьму и была расстреляна⁶⁰. Жёны Эркинхона и Тулкинхона закончили соответственно Политехнический и Медицинский институты в Ташкенте.

Интересно, что Анвархон в отношении своих детей уже не придерживался строго принципа сословной эндогамии, на смену последнему пришёл принцип брачных союзов с семьями, которые принадлежат к узбекской элите. Его дочь, которая закончила Медицинский институт, вышла замуж за Алишера, сына президента Академии наук Узбекистана Обида Содикова от его первой жены (племянницы Первого секретаря ЦК узбекской компартии Усмана Юсупова). По-видимому, Алишер не является «потомком святых» (во всяком случае это никак не подчёркивается), но его дети стали таковыми, приняв титул *сейид* и приставку к имени *хон*. Идентичность «святых» не была утеряна в результате «неравного» брака; более того, такой брак стал для «простых» представителей элиты механизмом, с помощью которого стало возможным получить дополнительную легитимность в собственных глазах и в глазах окружающих⁶¹. Алишерхон, сын Анвархона, женился на дочери философа Дунаббека Ганиева, отец которого — известный кинорежиссёр Наби Ганиев⁶². А вот другой сын, Шавкатхон, женился «по правилам» — на дочери востоковеда Узбекхона Рустамова (его отец, Азамхон Рустамов, был ведущим программы «Родительский университет» на узбекском телевидении), к именам сыновей Шавкатхона по праву присоединили титул *ходжа*.

Я обращаю внимание на сложную взаимосвязь между наследственными возможностями, которые были у семьи ташкентских *ходжей*, и их новыми социальными связями и капиталами, приобретёнными в советское время.

⁵⁸ Там же. С. 65. *Кази* — казий, судья.

⁵⁹ Там же. С. 97.

⁶⁰ Там же. С. 99–101. В 2001 г. в книге о знаменитых узбекских женщинах был опубликован очерк о Хайринисо Маджидхоновой.

⁶¹ Изучение родословных нынешней элиты Узбекистана и Таджикистана показывает, что многие выходцы из «черни» стремятся породниться с интеллигентными и «родовитыми» семьями.

⁶² История одной семьи. С. 237–238.

⁵³ История одной семьи. С. 67–68.

⁵⁴ Там же. С. 136.

⁵⁵ Там же. С. 137–138.

⁵⁶ Там же. С. 13. *Кари* — человек, читающий Коран или знающий его наизусть.

⁵⁷ Там же. С. 64.

С одной стороны, «потомки святых» явно воспользовались своими родственными связями и семейными традициями «служения людям» для того, чтобы занять престижные позиции в социальной структуре модернизирующегося общества. Для этого они даже легко пожертвовали своей религиозной идентичностью. С другой стороны, занятые ими статусы и позиции, где они объявили себя «носителями национального самосознания» и «интеллектуальной элитой», позволили «потомкам святых» в постсоветское время вторично актуализировать своё благородное происхождение и ещё раз использовать его для легитимации своего положения в среднеазиатском обществе. Национализм, имеющий религиозный оттенок, вместо того чтобы унифицировать культуру и уравнивать её носителей, как утверждал Геллнер, превратился в данном случае в элитарную идентичность.

Спор деревенских святых с городскими

Разумеется, предложенное деление на деревенских и городских «потомков святых» — в известной мере условное. «Деревенский» тип, который в большей степени обращён к своим мусульманским, нежели национальным, корням, можно легко встретить в среднеазиатских городах, особенно в «старых», где образ жизни людей почти ничем не отличается от сельского⁶³. Точно так же в кишлаках — особенно среди интеллигенции, получившей высшее образование, — нетрудно встретить «городской» тип, который подчёркивает скорее свою национальную принадлежность, а о мусульманской как бы забывает. Но дело не только в пространственном смешении двух типов.

В 2004 г. в Душанбе была издана брошюра таджикского филолога Сохиба Табарова «Спор “деревенского интеллигента” с “городским интеллигентом”»⁶⁴. Этот текст представляет собой критический разбор взглядов другого таджикского интеллектуала — академика Мухаммеда Шукурова (Мухаммеджана Шакури), которые тот изложил в книге на таджикском языке «Независимость и социально-духовное самосознание».

⁶³ Мусульманскую идентичность сохранила та часть городской элиты, которая была связана с официальным исламом. Это касается Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, во главе которого с момента образования в 1944 г. находился муфтий Бабаджон-Ишан, потом — его сын и внук Бабаханова. Последнего Бабаханова в 1989 г. сменил в роли муфтия ходжа Мухаммед Содик Мухаммед Юсуф, которого в 1993 г. сменил ходжа Мухтархон Абдуллаев, потом муфтием стал ходжа Абдурашид Бахромов. Во главе республиканских казиев тоже находились «потомки святых».

⁶⁴ Табаров С. Спор «деревенского интеллигента» с «городским интеллигентом». Душанбе, 2004.

Суть споров двух учёных состоит в следующем: Шакури, как полагает Табаров, неоправданно противопоставляет два вида самосознания, присутствующих современным таджикам. «Провинциальное самосознание», согласно Шакури, свойственно жителям «Кухистана и Восточной Бухары», т. е. современной территории южного Таджикистана, «городское самосознание» — таджикам, населяющим древние города Средней Азии — Бухару, Самарканд и др., которые (за исключением Ходжента и некоторых более мелких городов) оказались за пределами Таджикистана в результате национально-государственного размежевания 1920-х гг. Шакури пишет, по-своему повторяя концепцию Геллнера, о том, что именно «городское самосознание», в основе которого лежит высокая культура, и есть та основа, на которой всегда формировалось национальное самосознание таджиков. В современном же Таджикистане преобладает «деревенская интеллигенция», из числа «рабочих и крестьян», которая происходит из «провинции» и порождена советской властью, а поэтому не обладает «подлинными» таджикскими культурными традициями.

На поверхности этой дискуссии можно легко проследить два пласта. Первый — разное понимание пределов национализма. Шакури рассматривает таджиков как «большую нацию», включая сюда таджиков не только Таджикистана, но и Узбекистана, Афганистана, Ирана, тогда как Табаров призывает сосредоточить все усилия на развитии «малой нации», т. е. таджиков, живущих в самом Таджикистане. Второй пласт — столкновение региональных идентичностей. Шакури выступает от имени «северных» таджиков, которые, как считается, были отстранены от власти в результате гражданской войны 1990-х гг., тогда как Табаров ассоциирует себя с «южными», точнее — кулябцами, которые в результате тех же событий, напротив, пришли к власти.

Наверное, этот спор стал бы предметом анализа современного таджикского национализма, если бы Табаров не ввёл в эту дискуссию ещё один важный пункт — вопрос о происхождении Мухаммеджана Шакури. Этой теме Табаров посвящает специальную главу своего антишакуровского сочинения — «М. Шакури о наследственности». Дело в том, что предки Шакури принадлежали к числу знатных бухарских «потомков святых», его отцом был *кази-калон* (верховный судья) Бухарского эмирата Шарифджан-махдум Садри Зия (ум. в 1938 г.), дедом — кази-калон Абдушукур (ум. в 1889 г.)⁶⁵. Имея в виду это обстоятельство, Шакури пишет — цитирую со слов Табарова: «...для того, чтобы считаться истинным интеллигентом, необходимо, чтобы прежде всего твой отец и твой дед также были

⁶⁵ Вахидов Ш. Садри-и Зийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 86.

интеллигентами...»⁶⁶. Возражая Шакури, Табаров утверждает, что принадлежность к аристократическому семейству, «...знание или незнание своей родословной не может быть основанием для определения истинного или неистинного интеллигента...»⁶⁷.

Если бы этими словами критика ограничилась, её можно было бы назвать типичным примером националистической критики «святых», о которой писал Геллнер. Однако Табаров продолжает спор, неожиданно приводя в пример собственную родословную. Оказывается, его семья — родом из кулябского селения Ходжа-Имам Даштиджумского района — возводит свою родословную к Мавлоно Нуриддину Джафару Бадахши (ум. в 1394/1395 г.), который, по словам Табарова, был автором суфийского трактата «Итог жития» и являлся учеником самого Сейид-Амира Хамадани (ум. в 1385 г.), известного суфия братства Кубравия и «главного святого» Куляба. Правда, автор уточняет: «...вся жизнь поколений семьи моего отца и матери <...> была связана с земледелием, разведением скота, садоводством, отхожими промыслами, издольщиной, многими ремёслами и другими общечеловеческими промыслами, хотя они и являются потомками того самого Мавлоно Нуриддина Джафара Бадахши...»⁶⁸. К чему добавляет: «...Подобные примеры [! — С. А.] можно выявить в судьбах десятков и сотен [! — С. А.] других современных таджикских интеллигентов, пренебрежительно называемых “рабоче-крестьянской интеллигенцией” или “деревенской интеллигенцией”...»⁶⁹.

Табарову не хватает националистических аргументов в споре с Шакури, чтобы чувствовать себя наравне с ним, поэтому он «вспоминает» собственную «святую» идентичность, родословную, и пытается с её помощью подкрепить свою позицию. При этом он не замечает, как жертвует и своей «кулябскостью», указывая на то, что его предок родом из афганского Андараба⁷⁰, и собственно «таджикскостью», поскольку «святые» были, как правило, скорее арабами, чем иранцами. «Мой предок был известным святым, он не хуже твоего предка» — это, безусловно, не национализм, о чём сам же Табаров убедительно говорит, упрекая своего оппонента в неуместном для настоящего националиста «аристократизме»⁷¹. Точнее,

⁶⁶ Табаров С. Спор «деревенского интеллигента» с «городским интеллигентом». С. 22.

⁶⁷ Там же. С. 24.

⁶⁸ Там же. С. 25.

⁶⁹ Там же. С. 25.

⁷⁰ Большое селение на севере современного Афганистана, между Балхом и Бадахшаном.

⁷¹ Позицию М. Шакури критикует и другой выходец с таджикского «Юга» — Р. Масов. Однако, не будучи «потомком святых», Масов подбирает вполне националистический аргумент против своего оппонента: он обвиняет его в «скрытой»

это другой национализм, не тот, который уравнивает «потомков святых» со всеми остальными таджиками, а напротив — подчёркивает их элитарность и особое место внутри таджикской нации.

* * *

Вывод, который я хотел бы сделать из всего сказанного, не вполне вписывается в первоначальную универалистскую концепцию национализма Геллнера. Вместо «триумфа» национализма и «отмирания» локальных идентичностей, мы наблюдаем в Средней Азии смешение всех этих явлений: «потомки святых» не спешат расставаться со своим прежним социальным и символическим капиталом, они бережно сохраняют его и при необходимости используют, даже в ущерб постулату о равенстве членов общины или членов нации⁷². Оказывается, даже когда национализм безраздельно господствует, подавляя всех своих конкурентов, мусульманская святость остаётся востребованной и обществом, и личностью как дополнительный ресурс, восполняющий нечто, чего национальная идентичность не способна удовлетворить полностью. Это касается, например, элиты, которая испытывает дефицит символических инструментов укрепления своего статуса.

Вместе с тем факт живучести практик и идентичностей «потомков святых» говорит и о том, что не стоит спешить приписывать фундаменталистскому элементу в современном исламе слишком большое значение⁷³.

этнической чужеродности (Масов Р. «Наследие» мангытской власти. Душанбе, 2002. С. 19).

⁷² Схожее явление наблюдается во французском обществе: «...бывшие аристократы не заинтересованы в полной своей реконверсии, но стремятся следовать ей в той мере, в какой символический капитал, на который они опираются, остаётся всё ещё достаточно ценным...» (Сен Мартен М. де. Реконверсия и трансформация элит. С. 111).

⁷³ Я не стал специально затрагивать вопрос о мусульманском фундаментализме в Средней Азии. Это явление, безусловно, имеет место. Специалисты прослеживают его корни, по крайней мере, с XVIII в. (см.: Babadzanov B. M. On the History of the Naqshbandiya Mugaddidiya in Central Mawaraannahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries / M. Kemper, A. von Kugelgen, D. Yermakov (Eds.). Berlin: Klaus Schwazz Verlag, 1996; А. фон Кюгельген. Расцвет Накшбандийа-Муджадидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX в.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб., 2001; Abdurahitov A. Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim Frontier / D. F. Eickelman (Ed.). [S.1]: Indiana University Press, 1993; Бабаджанов Б. Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4 (5); Бабаджанов Б. О деятельности «Хизб ат-Тахрир ал-Ислами» в Узбекистане // Ислам на постсоветском пространстве:

Попытки Геллнера представить фундаментализм в качестве возможной модернизационной альтернативы европейскому национализму пока не выглядят убедительными.

Тем не менее я бы не стал отвергать взгляд Геллнера на историю наций и национализма только на основании указанных несовпадений. В геллнеровскую схему перехода от «агро-письменной» стадии развития к «индустриальной» надо, на мой взгляд, внести всего лишь одну поправку, которая не ставит под сомнение общую логику этой концепции, но уточняет некоторые детали. Эта поправка заключается в предположении, что на пути к «индустриальной» стадии то или иное конкретное общество может «застрять» в каком-то промежуточном состоянии. Некоторые специалисты по истории Средней Азии настаивают, в частности, на том, что в этом регионе возникло особое «аграрно-индустриальное» общество⁷⁴, которое в схеме Геллнера отсутствует. Это общество, экономика которого основана на плантационно-колхозном хлопководстве и массовой трудовой миграции, способно существовать очень долго, не имея никакой возмож-

взгляд изнутри. М., 2001). При этом фундаментализм претерпевает интересную эволюцию, которая наиболее ярко проявилась на примере Партии исламского возрождения Таджикистана: находясь в оппозиции к официальной власти, её лидеры всячески делали акцент на своей «мусульманскости», но, заключив в 1996–1997 гг. ряд мирных соглашений о примирении и легализовав свою деятельность, лидеры ПИВТ стали дистанцироваться от конкурирующих исламских группировок, подчёркивая свой «национальный» характер (см.: Кабири М. ПИВТ и «Хизб ат-Тахрир»: совместимость и различия // О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. Документы светско-исламского диалога в Таджикистане / Зайферт А. К., Крайкемайер А. (Ред.). Душанбе, 2003; Ходжи Акбар Тураджонзода. «Ислам», противоречащий Корану. Духовное невежество населения способствует росту экстремизма в республиках Средней Азии // ИГ-Религии. № 14. Независимая газета. 4 августа 2004). К слову, лидеры ПИВТ принадлежат, как правило, к числу «потомков святых», что демонстрируют своими титулами *сейид, тура, ходжа* (Сейид Абдулло Нури, Акбар Тураджон-зода и др.).

⁷⁴ Современное среднеазиатское общество нельзя назвать ни «аграрным», ни «индустриальным». Типологически это промежуточное состояние (аграрно-индустриальный тип), исторически же — особое направление модернизации. В современной науке существуют разные определения: «многоукладное общество» (Уляхин В. Н. Многоукладность в советской и зарубежной Азии // Восток. 1991, № 5), «незавершённая модернизация» (Вишневский А. Средняя Азия: незавершённая модернизация // Вестник Евразии. 1996, № 2 (3)), «догоняющая модернизация» (Фридман Л. А. Очерки экономического и социального развития стран Центральной Азии после распада СССР. М., 2001), «периферийная модернизация» (Жуков С. В., Резникова О. Б. Центральная Азия в социально-экономических структурах современного мира. М., 2001), «нерыночная модернизация» (Kandiyoti D. Modernization without the Market? The Case of the 'Soviet East' // Economy and Society. 1996, vol. 25, № 4) и т. д.

ности совершить прорыв в индустриальное будущее. Разные социальные слои и общины находят в нём свои ниши и замыкаются в них, отсутствует одинаково выраженная потребность в единой стандартизированной культуре, а самосознание людей рассыпается на множество идентичностей, которые взаимно проникают друг в друга и в то же время конкурируют между собой. Власти нынешних среднеазиатских государств прикладывают огромные усилия, чтобы создать и укрепить чувство национальной принадлежности у населения. Однако это стремление вызывает сильное сопротивление в сложноструктурированном обществе, провоцирует оправданное подозрение в том, что национализм элиты (как и фундаментализм контр-элиты) лишь прикрывает корыстные групповые интересы.