

## Глава восьмая

### Свой среди чужих, чужой среди своих<sup>1</sup>

(этнографические размышления  
по поводу новеллы А. Волоса «Свой»)

В 1998 г. премию «Антибукер» по номинации «Братья Карамазовы» получил роман Андрея Волоса «Хуррамабад»<sup>2</sup>. Хуррамабад — в переводе с таджикского языка «город счастья» — это Душанбе. Сам автор таджикскую столицу нигде не упоминает, но художественный текст буквально насыщен прозрачными ссылками на конкретные места и события в этом городе. Автор в нескольких самостоятельных новеллах, из которых состоит роман, рассказывает о судьбе обычных людей — русских и таджиков, ввергнутых в пучину конфликтов 1990-х гг. В 2000 г. за своё произведение Волос был награждён Государственной премией России.

О чём роман? Предоставлю слово литературным критикам-профессионалам:

«...В русской культуре уже несколько раз возникал образ Средней Азии — многонациональной и многорелигиозной <...>. Великий шёлковый путь, русский таможенник и женщины в чадре, исчезновение империй и частная жизнь, европейские интонации и восточная созерцательность. Теперь в русской культуре есть ещё один образ Средней Азии — Таджикистан в романе Андрея Волоса “Хуррамабад” <...>. Роман Волоса — <...> об опыте того, как человек везде оказывается и своим и чужим. Это своего рода новый эпос, возникающий из индивидуальных человеческих событий, из отдельных рассказов...» (И. Кукулин)<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> Статья опубликована в журнале «Этнографическое обозрение» (2003, № 2. С. 3–25), часть статьи в исправленном виде опубликована в журнале «Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм» (Краснодар, 2003, сентябрь, № 3. С. 6–18). В настоящем сборнике публикуется отредактированный и несколько видоизменённый вариант.

<sup>2</sup> Волос А. Хуррамабад. М., 2000.

<sup>3</sup> Кукулин И. Плов и проза в межкультурном контексте // Ex libris НГ. Книжное обозрение. 6 июля 2000.

«...Таджикистан в романе Волоса становится захватывающим и более понятным для европейского читателя именно благодаря межкультурной оптике, взгляду русского автора...» (И. Ростовцева)<sup>4</sup>;

«...заметил воздействие: после чтения выходишь на улицу и оказываешься в Азии, хотя идёшь по Москве...» (А. Битов)<sup>5</sup>;

«...Рассказ не захватывал. Традиционная проза, ну разве что материал экзотичен. Про русских в Средней Азии, в Таджикистане, что ли? Лишь собранные вместе, рассказы составили книгу. Не роман, конечно, а именно книгу. И тогда оказалось, что через вымышленный Хуррамабад, который не найдёшь на карте Таджикистана, проходит та линия разлома, которая отделяет имперское прошлое красочной окраины России от её феодального настоящего. В книге прошлое и настоящее спрессованы. Давно ли приезжали сюда деды и родители, осваивались, проникались любовью к чужой земле, и вот уже “люди, приехавшие некогда в Таджикистан, чтобы строить электростанции, выращивать тонковолокнистый хлопок, лечить людей, добывать уран и золото, заседать в парткомах и рыть каналы в качестве ссыльных”, как пишет Волос в предисловии, гонимые войной, нуждой, голодом, “откатываются назад, на родину”. Ужасно то, что и родина их не ждёт...» (А. Латынина)<sup>6</sup>.

Легко заметить, что самым интересным в романе Волоса оказался вполне этнографический сюжет — столкновение разных языков, историй и образов жизни, их взаимопроникновение и взаимоотталкивание. Особенно в этой связи выделяется новелла «Свой»<sup>7</sup>. Опять даю слово литературоведу:

«...Новелла “Свой” <...> и новелла “Чужой” отмечают критические точки слияния и отторжения. В “Своём” главный герой, силой рока занесённый в Хуррамабад (командировка), очаровывается “городом счастья” настолько, что переламывает судьбу — бросает семью, Москву, работу, переезжает в Хуррамабад, до тонкостей изучает язык, проникается духом Востока, женится на таджичке, работает в грязной пирожковой на базаре, мечтая только об одном — чтобы его признали наконец за *своего*. И обретает в конце концов это право — его убивают в одной из этнических междоусобиц, приняв (по произношению) за ненавистного кулябца. Родина стоит дорого...» (М. Ремизова)<sup>8</sup>;

<sup>4</sup> Ex libris НГ. Книжное обозрение. 6 июля 2000.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Латынина А. «Квартирный вопрос» в постсоветскую эру // Литературная газета. № 13, 28 марта — 3 апреля 2001.

<sup>7</sup> Волос А. Хуррамабад. С. 98–134.

<sup>8</sup> Ремизова М. С. Свои и чужие в городе счастья: Вышла книга лауреата премии «Антибукер» Андрея Волоса // Ex libris Книжное обозрение НГ. 6 апреля 2000.

«...Можно подивиться наивности героя новеллы Волоса “Свой” — русский человек с высшим образованием переехал зачем-то в Таджикистан, чтобы стать подсобным рабочим в грязной пирожковой на городском рынке. И в конце концов был убит — не как русский, а как таджик — приняли-таки за своего, только не за того, кого нужно <...>. Волос пробует наделять своих персонажей прежде всего жизнеспособием. Жизнеспособие же всегда предполагает неоднозначность, многослойность, противоречие. В искусстве главное — недосказанность...» (М. Ремизова)<sup>9</sup>.

Кто-то читает «Хуррамабад» как вездливый критик, высматривающий сюжетные и стилевые огрехи писателя, кто-то — как обычный читатель, которому нечем себя занять в метро по дороге на работу или вечером, перед сном, у мягко светящейся ночной лампы. Я прочитал «Хуррамабад» как этнограф, и новелла «Свой», в которой поставлен вопрос, *способен ли человек сменить свою этничность*, дала мне пищу для размышлений, которыми хочу поделиться в настоящей статье.

Однако прежде чем обратиться к художественному тексту, задам себе и читателям вопрос: может ли литературное сочинение подменять собой «реальные» факты и быть материалом для научного анализа? Конечно, в таком подходе легко усмотреть провокацию и нарушение академического жанра. Так, например, сформулировал свою претензию к роману Волоса Д. В. Микульский, который, найдя в тексте этнографические неточности, констатировал: «...Это вполне естественно, потому что художественное произведение не может быть учебником по этнографии...»<sup>10</sup>. Попробую, тем не менее, привести доводы в пользу другой точки зрения.

Во-первых, Волоса критики дружно отнесли к категории писателей-реалистов. Это означает, что автор использовал достаточно реалистичную манеру письма, основываясь на более или менее реальных событиях и описывая их приближённо к действительности. Конечно, книга Волоса — это вымысел. Не случайно эпиграфом к новелле «Свой» он выбрал зачин таджикских сказок: «буд-набуд» (было — не было). Но в конце концов не так уж важно, было или не было что-то из того, о чём автор написал. В России, как известно, писатель больше, чем писатель. В русско-советской культуре Онегин и Корчагин — это не литературные персонажи, а определённые типы. Выдуманные автором, они обретают жизнь помимо авторского воображения — критики и читатели приписывают им мотивы

<sup>9</sup> Ремизова М. «Независимая» победила: Роман Андрея Волоса удостоен Государственной премии: получил Госпремию за 2000 г. // Кулиса НГ. № 10 (69), 15 июня 2001.

<sup>10</sup> Микульский Д. Мотивы этнографии и этнополитической культуры таджиков в романе А. Г. Волоса «Хуррамабад» // Центральная Азия: Источники, история, культура. Тезисы докладов конференции, посвящённой 80-летию Е. А. Давидович и Б. А. Литвинского. Москва, 3–5 апреля 2003 года. М., 2003. С. 92.

и поступки, которые отсутствуют в тексте Пушкина или Островского. Этот общий принцип мы можем применить не только к «классическим» произведениям, но и к литературе вообще. В этом смысле лица и ситуации, придуманные Волосом, не являются исключением и могут рассматриваться как квинтэссенция неких типичных явлений, которыми интересуется и наука в том числе.

Во-вторых, писательское ремесло, если, конечно, сильно упростить, состоит в том, чтобы взять реального человека и ситуацию, немножко изменить их и поместить в мир текста и вымышленных событий. Но так ли уж сама этнографическая наука отличается от ремесла писателя? Так ли уж этнографический «факт» отличается от «вымысла», а «информатор» — от «литературного персонажа»? Совершенно очевидно, что существуют пределы понимания фактов, собираемых в «поле»: невозможно проследить всю жизнь постороннего человека во всех её деталях, нельзя понять до конца, что человек думает, чего желает, к чему стремиться. За этими рамками этнографу, какой бы квалификации он ни был и каких бы строгих правил сбора информации ни придерживался, всё равно приходится кое-что домысливать, дописывать, дофантазировать, надеясь на свой опыт и интуицию. Каждому пишущему этнографу понятна ситуация, когда приходится в угоду своей теории или при недостатке фактов слегка подправлять реальность, поворачивать её той стороной, которая более выгодна, выбирать более удобные примеры и обобщать их. Бывает, что этнограф, которому доступен литературный слог, жертвует правдой ради красивого, яркого образа.

В-третьих, хочу обратить внимание на то, что роль литературы в производстве разного рода дискурсов (в том числе национального), которыми занимается этнография, давно обсуждается специалистами-этнографами. «...Становление и существование нации как “воображаемого сообщества”, — пишет С. В. Соколовский, — неотрывно от дискурсивных процессов — в частности, от наррации (рассказывания, повествования): от истории или историй, вымышленных или претендующих на достоверность, которые тиражируются посредством общедоступного, массово воспроизводимого печатного слова, закрепляясь, таким образом, в общественном сознании...»<sup>11</sup>. Возникло уже целое направление исследований, изучающих литературный текст как часть «нациогенеза»<sup>12</sup>, когда вымышленное повествование рассматривается как отражение «нациогенеза» или как фактор, который оказывает влияние на «нациогенез». Будучи изначально описанием какой-то реальности, литературный текст в конеч-

<sup>11</sup> Соколовский С. Нация как повествование // Нация как наррация: опыт российской и американской культуры. М., 2002. С. 7.

<sup>12</sup> См.: Нация как наррация.

ном итоге высвечивает и проблематизирует те или иные вопросы, делает их предметом обсуждения и осмысления, переориентирует фокус внимания общества на новые темы, что в свою очередь приводит к преобразению реальности. Фантазии писателя являются, таким образом, частью социальной действительности и в этом качестве становятся объектом научного анализа. В случае с Волосом меня интересует, как он проблематизирует новый для российской этнографии вопрос о смене этнической идентичности и пытается своими — художественными — средствами дать на него ответ. Мне любопытно сравнить его мысли с подходами, которые вырабатывает этнография собственными — научными — методами.

Наконец, есть и ещё одно соображение. Сегодня этнографическая наука, точнее её теория, находится в довольно серьёзном кризисе. Необходимо искать новые вопросы, новые интерпретации старых проблем и новые жанры. Я попытаюсь соединить два жанра — этнографическое исследование и литературную критику. Возможно, это покажется необычным, но надеюсь, что такой эксперимент будет встречен со снисхождением.

Не знаю, сумел ли я кого-то убедить. Мне самому высказанные аргументы представляются достаточными, чтобы предложить нижеследующий текст читателям. Это будет пересказ новеллы «Свой» и одновременно этнографическая экспертиза литературного сочинения Волоса. Я буду анализировать те обстоятельства и мотивы, которые в самой новелле отсутствуют, но подразумеваются и вытекают из рассказанного. Я, следовательно, буду дописывать и переписывать текст новеллы, исходя из своего этнографического опыта исследований в Средней Азии.

Мой текст разбит на восемь эпизодов. В каждом эпизоде так или иначе раскрывается главная тема, или главный вопрос, которому посвящены мои комментарии, а именно: *может ли современный человек сменить свою этничность?*

### Эпизод первый. Сумасшедший

В рассказе Волоса нет дат, но по хронологии реальных событий, которые автор использовал в сюжете, можно предположить, что началом его истории являются 1988–1989 годы. Тогда работник одного московского института, 40-летний Сергей Александрович Макушин, приехал в Хуррамабад на несколько дней в командировку, и с ним сразу что-то произошло:

...Как изъяснить то, что случилось в следующую минуту? Когда он, озираясь, ступил с трапа на чужой раскалённый бетон, ему почудилось, что всё здесь странно знакомо: и зной, в первую секунду оставивший впечатление горчичника, <...> и прямоугольная сахарница аэровокзала,

и щекоцущий запах пыли, и мутные очертания холмов за лётным полем. <...> Он задрал голову и <...> увидел беспощадный диск солнца, показавшийся ему знаком не жизни, а гибели...

...а через неделю он вернулся в Москву, и оказалось, что за время отсутствия родной город странно выцвел: всё то, что было ярким и значительным, превратилось в малозаметные мелочи, и он не находил себе места...

Месяц спустя Макушин (далее — Макуш<sup>и</sup>н) попросился опять в командировку в Хуррамабад, а когда срок закончился, в Москву не вернулся.

...Москвы не было, и казалось, что не было никогда. Поэтому они ни о чём не жалел...

Он никому не мог ничего объяснить:

...Как объяснишь свою необъяснимую уверенность в том, что под этим небом уже прошла однажды твоя жизнь, в которой ты говорил на чужом языке и был счастлив?...

Всего через год Макуш<sup>и</sup>н говорил по-русски только во сне, а окружающие звали его Сироджиддином (Волос пишет, используя таджикскую транскрипцию, Сирочиддин). Ещё через год-два он уже был женат на таджичке и имел от неё сына.

Почему всё-таки обычный московский научный сотрудник решил остаться в Таджикистане и превратиться в таджика? Волос настаивает на неких мистических предчувствиях, точнее видениях и воспоминаниях:

...теперь он прислушивался к себе, к чему-то такому, что стало вдруг саднить в душе... Ответ был простым, но странным: ему казалось, что чужой язык хоть и тёмен, хоть и невнятен ему, но всё же близок — как если бы он уже однажды жил и в той, прошлой, жизни легко выговаривал эти гортанные слова, отчётливо понимая смысл каждого...

Правда, однажды в тексте проскальзывает и другой мотив, скорее в духе Фрейда, нежели Будды:

...Когда два с половиной года назад Макушин впервые забрёл на базар, ему показалось, что детство наконец вернулось, отец снова посадил его на карусельную лошадку и потому всё кругом шумит, проносится, мелькает и сливается в разноцветные полосы...

Впрочем, мотивы таких поступков никогда не будут понятны здравому рассудку обычного человека, который уверенно поставит другой диагноз происшедшему — «помешательство». Как это сделал таджик Фарход, с которым бывший научный сотрудник теперь работал в пирожковой Толстого Касыма на Путовском базаре Хуррамабада:

... — Зачем бедный Сирочиддин приехал из Москвы! Зачем пошёл работать к Толстому Касыму!...

... — Сидел бы в Москве! <...> Была бы русская жена! <...> Ру-усская жена-а-а... ах! <...> Зачем, зачем? <...>

... — Ну был бы я уважаемым человеком, научным, ходил бы с портфелем... была бы у меня русская жена... беленькая такая, синеглазая... дети были бы, да?... И что же, я бы это всё бросил и пошёл бы работать в пирожковую к Толстому Касыму?! <...> Да что я, сумасшедший, что ли?...

Убедительные доводы выдвигает Волос, чтобы объяснить поступок своего героя? По-моему, не очень. Автор, по сути, намеренно говорит: не важно, какие были причины, главное — какими были драматические последствия. И всё-таки, почему человек бросает относительно сытую и благополучную Москву, неплохую по меркам 1980-х гг. зарплату, налаженный быт, семью, друзей, наверное, родителей и сбегает неизвестно куда и зачем?

Можно предположить, что речь идёт о так называемом кризисе среднего возраста. Что это такое, правда, никто точно не знает, хотя явление это, действительно, очень распространённое. Считается, что кризис бывает обычно около 40 лет отроду. Он наступает на переломе между юношескими ценностями, целями, мечтами и отрезвляющим опытом прожитых лет. Одни люди переживают его почти незаметно, другие — ломают свою жизнь, пытаются направить её в какое-то новое русло из той трясины, куда затягивает повседневность. Такие надломы бывают очень резкими, болезненными, почти на грани сумасшествия в глазах окружающих. Может быть, что-то похожее произошло с Макушином?

А возможно, всему виной та эпоха, в которую всё происходило. Напомним: речь идёт о 1988 и 1989 годах — Горбачёв, перестройка, Чернобыль, 6-я статья Конституции, Гдлян, Ельцин, стотысячные митинги, пустеющие прилавки магазинов и т. д. Порой казалось — все походили с ума. Большинство бросилось в этот быстрый и мутный поток времени, но кто-то, как Макушин, наверное, захотел уйти в сторону, спрятаться в чужой культуре от надвигающихся перемен.

Впрочем, чтобы скрыться от действительности, не обязательно становиться таджиком и вообще не обязательно *менять свою этничность*. Должно быть что-то ещё, что позволяет думать, будто можно «стряхнуть» с себя всю свою прежнюю жизнь, свои привычки, свой надоевший, но такой уютный мирок, и «заменить» его чем-то совершенно новым. Я думаю, русская, московская, городская — назовите как угодно — современная культура потеряла качество быть «своей» или «чужой». Поезжайте в большой город в любой другой стране мира и, даже не зная языка, вы сразу ока-

жетесь в знакомой стихии — метро, магазины (со стандартным набором товаров), кафе, многоэтажные коробки и т. д. Всё настолько стандартно и узнаваемо, что понятия «своего» или «чужого» — *этнического* — превращаются в иллюзию, от которой, кажется, очень легко избавиться. Достаточно этого захотеть.

## Эпизод второй. «Обичай»

Оставшись жить в Хуррамабаде, Макушин собирался найти работу в смежном институте, но у него возник конфликт с директором Фазлидином Ходжаевичем (в таджикской транскрипции Хоцаевич). Корнями этот конфликт уходил в то время, когда Сергей Александрович был в своей первой командировке. Перед отъездом в Москву его пригласили «отметить» знакомство пловом и водкой. Далее автор красочно описывает «злополучный ужин»:

...Потом-то он понял, как они над ним смеялись! Как они смеялись! <...> Полагал, что поведут в ресторан или домой к директору, но почему-то направились именно к Алишеру, учёному секретарю, и оказалось, что их там ждут <...>

... — Обычай такой... — протянул Алишер. — У нас не принято еду оставлять <...>

... — А особенно плов, — сказал Фазлидин Хоцаевич, шумно переводя дыхание. — Плов нельзя выбрасывать. Его обязательно нужно доесть <...>

... — И поэтому, когда все уже наелись, — подхватил Алишер <...>, — самый старший за столом начинает всем по-очереди делать *оши ту* — берёт вот так в ладонь плов, да? <...> Фазлидин Хоцаевич, словно руководствуясь инструкцией учёного секретаря, и в самом деле запустил пятерню в маслянистую горку риса <...>. Немножко его вот так сминая, да?... — торопился секретарь, — <...> гости все по очереди открывают рот <...> Фазлидин Хоцаевич поднял на Макушина взгляд холодных черепаших глаз, заноса руку так, словно хотел швырнуть содержимое горсти ему в физиономию; Макушин, продолжая польщённо улыбаться, покорно раззявился. И — р-р-р-аз!

Ладонь Фазлидина Хоцаевича змеиным броском залепила рот. Макушину показалось, что в глотку вогнали кол — плотный кляп риса, моркови и нескольких кусочков мяса подействовал на него примерно как удар казаном по голове: он покачнулся, закрыл глаза, зажмурился, замычал, делая в панике конвульсивные глотки <...> в тот момент у него было ощущение, что проклятый рис посыпался из ушей... а ему не хотелось выглядеть неряхой!...

Красной нитью через это повествование проходят сожаления Макушина о том, что он тогда не понимал происходившего с ним.

...Он был чужаком, пришельцем, он не был *своим*; он не отфильтровал и десятой доли тех смыслов, что наполняли слова; он видел только поверхность происходящего. Они насмеялись над ним так, словно он был насекомым, слепо ползающим по загадочной поверхности прозрачного для кого-то стекла...

Лишь потом он это понял:

...Если бы он не остался, если бы не влез в чужую шкуру, которая и по сию пору болела и коробилась, обнажая родимые пятна, он бы тоже никогда этого не узнал...

Обычай кормления с рук (названный у Волоса «оши ту») — это действительно существующий, ныне редко, обычай. Правда, его смысл можно интерпретировать по-разному. Жирные остатки плова, который обычно едят руками из одной общей тарелки, были самой ценной в голодной Средней Азии частью праздничного застолья, поэтому распределение их являлось прерогативой старшего, т. е. как бы самого справедливого человека — главы семьи. В высшем кругу, где голод был неизвестен, кормление с рук служило, возможно, обычаем, устанавливавшим иерархию — кто старше, т. е. выше по социальному рангу, а кто младше, или ниже. Обычай этот сегодня почти умер и превратился в редкую шутку, но смысл её остался прежним. В эпизоде на «злополучном ужине» издевательство заключалось в том, что пьяненького «москвича», кем в первую командировку был Макушин, удалось «поставить на место», выставить на посмешище. Любый приезжий из Москвы в недавнем прошлом Средней Азии принадлежал по определению к «высшему» классу. Отсюда вождельной мечтой любого местного чиновника было хотя бы символически унижить «москвича», человека из «Центра»<sup>13</sup>.

Сергей Александрович всего этого не понимал. Он воспринимал издевательство как национальный обычай, как приобщение к «своим».

...— Есть у нас *обычай*... — сказал Фазлиддин Хоцаевич, жуя <...>

...— Конечно, конечно! — заторопился Макушин. <...> — Обычай! Я люблю обычай!...

<sup>13</sup> Один бывший житель Ташкента, комментируя рассказ Волоса, сказал мне, что обычай «кормления с рук» воспринимался многими русскими и местными узбеками, напротив, как знак уважения и дружбы, а вовсе не унижения. У казахов существует похожий обычай «асату» — угощение гостя из рук хозяина дома: в прошлом это считалось большим почётом для гостя, но сегодня приобрело форму вполне дружеской издёвки.

Он почувствовал — что-то не так, но увидел в происходящем сначала не человеческое унижение, а диктат тех, кому доступна некая «тайна» обычая, над тем, кто этого знания лишён. Макушин решил, что своё поражение он сможет преодолеть, проникнув в тайные смыслы обычаев, а значит, и в тайные смыслы «таджикскости». Метафора *смены этничности* как постижения «тайны», постижения чего-то скрытого и скрываемого, объясняет всю дальнейшую логику новеллы «Свой».

Прожив какое-то время в Хуррамабаде, выучив язык и узнав обычаи, Макушин снова явился к Фазлиддину Ходжаевичу, формально для того, чтобы попроситься на работу в его институт. На этот раз он, казалось бы, играл точно в соответствии с предписанными правилами:

...— А-а-а! — протянул Фазлиддин Хоцаевич. — Заходите, заходите! <...>

...— Как ваше самочувствие? — поинтересовался Макушин. Синие глаза сияли на смуглом лице. — Как дома? Всё ли хорошо у вас? Всё ли спокойно? <...>

...— Видите ли, учитель... — осторожно начал Макушин. Он давно освоился с тутошной манерой вести серьёзные разговоры. — Ваши работы в области полимеризации под давлением... — бормотал он случайно наворачивающиеся на язык слова, — показали научной обществу всю силу интеллекта <...>

...Фазлиддин Хоцаевич понимающе кивал <...>

...Оба они думали не то, что говорили, и говорили не то, что думали <...>. Макушин, выкатывая круглые фразы о ставших ему совершенно неинтересными свойствах предельных углеродов, в действительности томился лишь одним вопросом: ну хоть теперь, когда они говорят на одном языке, понимает ли этот старый пень, что он, Макушин, *свой*?...

Всё было напрасно:

...Фазлиддин Хоцаевич не узнавал в нём *своего*...

То, что для Макушина было свидетельством принадлежности к таджикам, для чиновника являлось согласием Сергея Александровича на явно более низкое положение в местной иерархии. Если в шутилой форме такое было допустимо, то сознательный выбор «москвича», т. е. человека из «Центра», униженной роли насторожил Фазлиддина Ходжаевича. Замечу, что в институте, которым руководил Фазлиддин Ходжаевич, в 1989 или 1990 году, когда происходили эти события, должны были работать русские, которые могли знать местные обычаи и даже язык. Поэтому сам факт того, что директор увидел русского, говорящего на таджикском и исполняющего ритуал вежливости по отношению к начальнику, вряд ли бы так

его поразил. Повторю, всё дело в том, что этот конкретный русский был из Москвы, работал в «головном» институте, находился ближе к высшим чиновникам и финансам, т. е. сам был почти начальник. Именно из-за этого поведение Макушйна являлось непонятным. Сначала Фазлиддин Ходжаевич подумал, как и следовало, что тот тронулся умом, если захотел уехать из Москвы. Директор разозлился:

... азлиддин Хожаевич осознал вдруг, что Макушин действительно говорит на его родном языке!... Какая сволочь! От смешных полуудачных попыток связать два слова, вызывающих шумное одобрение прочих участников необязательных бесед, он за несколько месяцев поднялся до возможности говорить не только связно, но даже и гладко! Не только гладко, но даже и с некоторым изяществом! <...>

...Перед ним сидел не просто *чужой*. *Чужих* он видал-перевидал. Ладить с ними было легко, потому что чужие испытывали только равнодушие ко всему тому, что было ему близко и понятно, что могло принести радость или искреннее огорчение, — точно так же и он был равнодушен к их глупому, напыщенному и невежливому миру. Но в данном случае перед ним был не просто *чужой*. Ах, мерзавцы!...

Директор института решил, что имеет дело не с подвохом со стороны Макушйна, а с происками «кулябских» или «ходжентских» кланов, борьба между которыми составляла жизнь института. Директор решил, видимо, что Макушйн — «троянский конь», засланный с целью его «подсидеть», и возмутился тем, что:

...подлецы стали вот так, в открытую, использовать *чужих*, приехавших из Москвы в командировку, для *своих* целей...

Этого было достаточно, чтобы отказать Макушйну в его просьбе. Сергей Александрович опять потерпел поражение, не смог стать «своим», хотя, как ему казалось, понял «тайну» местных ритуалов.

### Эпизод третий. Шариат и вино

Всякий неофит, для которого только что обретенная вера — это самое важное достижение его жизни, обязательно начинает учить своих новых соплеменников и со-верующих, как они должны «правильно» себя вести. Это способ оправдания и самооправдания своего выбора, с одной стороны, и признак поверхностного освоения чужой культуры — с другой. Неофит может быть «своим», только придерживаясь «нормы», за её рамками он опять становится «чужим». Ясно, что рвение неофита — обратная сторона некоторой неполноценности, осознаваемой или неосознаваемой ущербности, которая продолжает существовать в его сознании, а может быть, и в подсознании.

Макушйн не избежал этой участи. Своей мишенью он избрал вроде бы идеальную жертву — забулдыгу, который открыто нарушает все местные законы, — Нури Красавчика. Чтобы показать глубину падения этого персонажа, Волос продемонстрировал, как тот говорит скабрёзности о женщинах и пьёт водку прямо на улице, что в таджикском обществе действительно является признаком полной деградации. Макушйн выступил в роли правоверного мусульманина и стал объяснять Нури, почему тот не должен пить:

...шариат что говорит? Шариат тебе, мусульманину, говорит...

...что если десять лепёшек лежат одна на другой и если капнет сверху на них капля вина, то надо выбросить все лепёшки, как запретные для употребления. На Красавчика эти внушения не подействовали:

...Ты толкуешь шариат почище моего покойного дедушки! А он полгода учился в медресе!...

Макушйна попытался поддержать Фарход:

...Ты слушай, слушай! Сирочидин плохому не научит!... Сирочидин дело говорит! Сирочидин знает! Сирочидина, глядишь, и впрямь скоро судьёй сделают! <...> Мусульмане прежде вообще вина не пили!...

Это был выстрел мимо цели. Для людей, которые давно живут по закону, важно не столько то, как соблюсти закон, сколько то, как его обойти. Нури Красавчик тут же вспомнил старинный таджикский рецепт перегонки спирта из вина. А потом с ухмылкой добавил:

...ну что ты, Сирочидин, знаешь про мусульман?! Что ты — ты, Сирочидин! — можешь сказать мне про мусульман, а?...

Весь этот эпизод вызывает много вопросов. Принял ли Макушйн ислам? Стал ли он верующим? Из текста новеллы не видно, чтобы её герой посещал мечеть, усердно молился пять раз в день, исполнял какие-то другие религиозные ритуалы. Более того, Макушйн, как станет ясно из другого эпизода, речь о котором пойдёт ниже, даже побаивался фанатичных исламистов. Однако в данном случае интерес представляет не это далеко не первое и не последнее противоречие новеллы, а вывод её автора. Волос заставляет Макушйна искать «тайны таджикскости» сначала в языке, обычаях, потом в исламе, но везде его герой терпит неудачу. Оказывается, искомая «тайна» спрятана где-то ещё глубже, ещё дальше.

В рассказе о Нури Красавчике автор намеренно усугубляет этот парадокс. Забудыга, который, казалось бы, живёт совсем не так, как должен жить настоящий таджик, — не по обычаю, тем не менее несколько не сомневается в своей «таджикскости» и не перестаёт быть таджиком. Тогда как человек, выполняющий, как ему кажется, все декларируемые

в таджикском обществе требования, этим же самым обществом, тем не менее, отторгается. Макушин не понимает, что разделяет его и окружающих людей.

### Эпизод четвёртый. Пиёз

Макушин перестал быть русским:

...Его звали теперь не Сергеем и не Серёжей, а Сирочиждином. Только фамилия осталась прежней — Макушин. И то не совсем: прежде ударение было на втором слоге, а теперь на последнем... Впрочем, если ты работаешь на Путовском базаре в пирожковой, твоей фамилией заинтересуются только в том случае, если найдут мёртвым возле мусорных контейнеров. А до того момента всем плевать, какая у тебя прежде была фамилия...

Даже внешне он изменился, и поэтому доказательная сила паспорта, в котором значилась национальность «русский»:

...сильно ослабла — фотография, сделанная со сдобной ряхи двадцатипятилетнего москвича, имела мало общего с подсохшим, груболицым хуррабабцем годков под сорок, потемневшим от солнца и нечистой базарной работы...

Итак, Макушин покинул сообщество людей, называющих себя русскими. Это автор особо подчёркивает, не вводя в новеллу ни одного русского персонажа. Макушин перестал, по словам Волоса, говорить на русском языке. Строго рассуждая, это странная ситуация. Дело в том, что Душанбе, который легко угадывается под названием Хуррабабад, в конце 1980-х гг. был едва ли не русским городом. Здесь господствовали русский язык, русская (русскоязычная) культура, русское сознание. Сами таджики здесь были «наполовину русскими». Макушин не мог не сталкиваться с русскими людьми, даже если бы намеренно очень старался их избегать. Волос ничего не говорит, например, о том, где живёт Макушин. Если в обычном городском квартале, то там у него должны быть русские соседи. Если он каким-то образом — скажем, после женитьбы на таджичке — поселился в пригороде, то даже и в этом случае его жизнь в огромном русскоязычном мегаполисе не могла бы ограничиться узким кругом общения лишь с таджиками.

Другой пример — базар, где Макушин после изгнания из института оказался в пирожковой (видимо, «самбуса-хона») на работе у Толстого Касыма. Базар по сути своей многонационален. На среднеазиатском городском базаре можно встретить все народности, которые только есть в регионе. Причём как среди продавцов, так и среди покупателей. Город-

ской базар многоязычен. Если здесь и господствовал какой-то язык, то это был язык основной массы покупателей, каковыми в русскоязычном мегаполисе могли быть лишь русские, оторванные от земли и живущие благодаря дешёвизне местного рынка. Как умудрился Макушин не обмолвиться ни словечком с русскими, работая на таком базаре, можно только гадать.

Впрочем, понять идею Волоса не сложно. Автор хочет показать, что его герой стремился полностью слиться с таджикской средой и многого достиг на этом пути. Ради логики сюжета автор даже готов в чём-то слукавить. Это касается не только общения с русскими. Взять, к примеру, тему таджикского языка: в самом деле, можно ли за 2–3 года идеально овладеть им, включая диалекты? Можно ли узнать все многочисленные обычаи, проникнуться стереотипами, привычками таджиков? Я, по крайней мере, в этом совсем не уверен.

Вопрос вызывает даже то место, куда Волос помещает Макушина, чтобы доказать факт его существования внутри таджикского общества. Я имею в виду всё тот же базар. Почему именно он стал для Макушина (и Волоса) воплощением «таджикскости»? В общем-то, это скорее восприятие москвича, который видел таджика живьём только рядом с базарными прилавками. Волос сам смеётся над этим, рассказывая такую историю первого посещения Макушиным базара. Услышав спор двух перекупщиков, тот оцепенел, ему показалось, что они:

...яростно читали стихи, перебрасываясь грозно-певучими строфами какого-то бесконечного произведения. Напряжённо вслушиваясь, Макушин в конце концов уловил, что речь в стихах идёт о чём-то таком, что называется *пиёз*, и решил, поразмыслив, что это, должно быть, рассвет, возлюбленная, соловей или что-то в этом роде: он был отчасти наслышан о красотах восточной поэзии. <...> он попробовал выяснить что-нибудь у коротышки-зеленщика. И тот, приветливо ухмыляясь, пояснил Макушину, что Шавкат и Фотех просто ругаются, а *пиёз* — это лук <...>

...— А почему в рифму? — мучительно недоумевая, спросил Макушин...

Волос подводит черту:

...Он любил всё это...

Выходит, Макушин полюбил не то, что является по-настоящему «таджикским» (среднеазиатским), например тихую прохладу раннего утра где-нибудь в горном кйшлаке или неспешную беседу вечером вблизи убаюкивающе журчащего арыка. Вместо этого он почему-то полюбил гам и толкотню базара.

Можно ли ставить знак равенства между таджикским обществом и базаром? Ни в коем случае. Конечно, торговля — важная, возможно,

важнейшая черта таджикской и вообще среднеазиатской жизни, но это не означает, что само таджикское общество хоть чем-то напоминает городскую базар. Последний имеет совершенно особую культуру и социальную структуру. Я уже говорил, что городской базар по самой своей природе многонационален и многоязычен. К этому следует также добавить, что базарное сообщество принадлежит к низам. Здесь сконцентрирована наиболее люмпенизированная часть среднеазиатцев: самый разнообразный криминал, нищенство, чернорабочие. Полюбить всё это, спутать базар с таджикским обществом — значит не понять таджиков и уж тем более не слиться с ними.

Переместив Макушина из московского института на хуррамабадский (душанбинский) базар, Волос не столько позволил ему пересечь культурную границу, сколько опустил его с социальных верхов на самое дно. Не этим ли на самом деле и объясняется драма Макушина? Он легко расстался с тем, чего большинство таджиков ежедневно, ежеминутно стремятся достичь тяжким трудом, жертвуя здоровьем — своим и своих близких. Поступок благополучного москвича должен был вызвать у них презрение. Может быть, окружающие не признают Макушина «своим» не потому, что он русский, а потому, что он — слабый человек, растерявший свои преимущества и опустившийся на «дно» общества? Может быть, будь он удачливее, благополучнее, сильнее, попытка перехода из одной национальности в другую не оказалась бы такой трагичной?

### Эпизод пятый. Мухиба

Волос оставляет закрытыми многие стороны жизни, которые помогли бы прояснить вопрос о новом самоощущении Макушина. Так, в новелле совершенно отсутствуют женские персонажи и о женщинах говорится только в третьем лице.

Самый спорный момент у Волоса — всё то, что связано с темой жены и детей. Во-первых, поражает лёгкость, с которой взрослый человек бросает свою жену в Москве и устремляется в новую жизнь, даже не попытавшись увлечь её за собой:

...поначалу его тревожили <...> письма жены, которая искренне не понимала, что случилось. Он не отвечал, поскольку всё равно не мог ей ничего объяснить. <...> Через год попытался однажды вспомнить её лицо — и не смог...

Волос скрывает все детали этой части биографии своего героя. Когда он женился первый раз? Недавно? Тогда ещё не остывшее чувство вряд ли позволило бы Макушину так легко уехать. Давно? Тогда должны быть дети, ребёнок-подросток в трудном переходном возрасте, когда требуется

внимание, укрепляются новые отношения, совместные интересы. Неужели семья разрушилась из-за вспыхнувшей внезапно любви к таджикской культуре, к базару? Не было детей? Тогда почему автор не использует этот сюжет для укрепления своей версии произошедшего? К тому же таджик Фарход упоминает однажды неких детей, которых он бы на месте Макушина не бросил. В общем, здесь остаётся только гадать. Волос совершенно проигнорировал эти детали, оставляя читателя в недоумении.

Не лучше обстоит дело с новой женой Макушина — таджиккой, хотя это вопрос гораздо более принципиальный. Известно её имя — Мухиба. Известно, что она родом из пригорода Хуррамабада. Известно, что у них родился сын, который, по мнению Макушина, без всякого сомнения, должен считаться таджиком. Известна даже такая подробность: в последний день жизни Макушина его жена приболела и наш герой из пирожковой направился сначала домой — выяснить, что случилось, и, может быть, вызвать врача. И всё. Ничего более. Ни того, как они встретились и поженились, хотя бы в общих словах, ни того, какие у них отношения и кем она считает своего мужа — таджиком или русским, ни того, наконец, как зовут их сына.

Между тем подробности в этом случае имеют исключительно важный, если не сказать ключевой, характер. Всякий этнограф знает, что для Средней Азии вступление в брак — чрезвычайно ответственный эпизод в жизни каждого человека и окружающих его людей. Если и существует некое особое социальное пространство, куда помещается «сменяющий» этничность человек, чтобы пройти «инициацию» и обрести новое качество, так это именно свадебный ритуал. Мухиба — не сирота, без родственных отношений в таджикском обществе не живут. В её судьбе должны соучаствовать родители, братья, сёстры, двоюродные, троюродные и прочие родственники. Партнёра подбирают всей семьёй, учитывая разнообразные обстоятельства, взвешивая их на весах желаемого и возможного. На первый взгляд, если Макушин прошёл через этот отбор, значит, он был не просто признан родственниками, соседями и друзьями жены, но ему был определён вполне конкретный статус в сложной иерархии взаимосвязей таджикского общества.

Правда, эту картину можно уточнить. Замуж за 40-летнего мужчину, без родственников, с сомнительным происхождением, даже если он и считается мусульманином, нормальную молодую девушку таджики вряд ли выдали бы. Значит, здесь возможны два варианта. Первый: девушка влюбилась в Макушина без памяти (!) и вышла за него замуж вопреки воле родителей и общественному мнению. Такой поступок означает скандал, вслед за которым молодожёны объявляются изгоями со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кстати, в этом случае проблематично, что их сын будет считаться настоящим таджиком. Второй вариант, более



правдоподобный: невеста имела какой-то недостаток, скорее всего уже побывала замужем или опозорилась каким-то серьёзным проступком, и её трудно было выдать замуж за таджика. Это вполне реальная ситуация. Накала страстей почти нет. Дети их будут признаны. Впрочем, у такой семьи навсегда останется двусмысленная репутация, и полноценный статус её будет под сомнением.

В одном из диалогов с Макушиным таджик Фарход сетует:

... — Тебе очень повезло! Вот у меня жена — таджичка, а русской никогда не было... и никогда не будет...

Далее следует такой обмен репликами:

... — Не расстраивайся, — посоветовал Макушин. — Не стоит того.

— То есть, — оживился Фарход, — ты хочешь сказать, что они все одинаковые?

— Ну что значит — одинаковые... — протянул Макушин. — Нет, не совсем одинаковые.

На самом деле он не был в этом уверен...

В утверждении или предположении, что русская и таджикская жёны Макушина мало чем друг от друга отличаются, можно увидеть намёк на то, что семейная жизнь героя в том и другом случаях складывалась примерно одинаково. Одинаково несчастливо? Это подтверждается ещё одним диалогом. Фарход говорит:

... — У тебя жена-то городская <...>. Не научили тебя в своё время, Сироджиддин... Тебе бы кишлачную жену... из деревни...

— Да какая она городская! — фыркнул Макушин <...>. — Из той же самой деревни, только из пригородной <...>

— Нет, это всё не то, — вздохнул тот. — Я тебе точно говорю <...>. А кишлачные чем хороши? — не болеют!... Железные существа. Об дорогу не расшибёшь...

— В общем, теперь уже ничего не поделаешь, — сказал Макушин с неловким смешком. — Если только вторую заводить... Да двух-то я не прокормлю.

— Это уж точно, — согласился Фарход...

Справедливости ради надо сказать, что моим версиям о том, как могла складываться семейная жизнь Макушина, противоречит прописанная в последнем его диалоге с Фарходом уверенность обоих, что «русский таджик» якобы легко мог бы взять себе в жёны любую женщину-таджичку. Впрочем, повторю, Волос пишет очень противоречиво и явно не обдумывает все детали жизни своего героя, может быть, из-за недостаточного знания реалий жизни таджикского общества.

## Эпизод шестой. Татарин

Кем считают Макушина окружающие таджики? Тот, кто знает, что он русский, т. е. чужой, пытается говорить с ним на русском языке и всячески напоминает ему всё, что может продемонстрировать с точки зрения таджиков «русскость». Хозяин пирожковой Толстый Касым ругается с Макушиным, называя его «пилять»:

...Я всегда говорил, что тупее русских — только памирцы!...

Правда, Макушина зовут просто Сироджиддином, а не Русским Сироджиддином. Однако факт изменения чужого имени на свой, привычный лад (Сергея в Сироджиддина, как часто бывало и со мной в «поле», и наоборот) вовсе не означает признания и самого человека, носящего это имя, *своим*. А отсутствие прозвища «Русский» у Макушина демонстрирует скорее настороженность по отношению к нему, чем отказ считать его русским: в таджикском обществе действительно популярны прозвища, а на базаре, в полууголовной среде, особенно популярны русские прозвища. Волос, например, говорит о Русском Мирзо, который получил прозвище «Русский» за то, что несколько лет сидел в лагере где-то в России.

Кого видели в Макушине те таджики, которые не знали, что он русский? Волос специально рассуждает на эту тему, упомянув, что кто-то бросил Макушину:

... — Ты татарин, что ли?...

Макушин обиделся.

...За русского его уже никто не принимал — если сам признавался, не верили, ахали, чуть только шупать не начинали. Пару раз доходило до смешного — приходилось махать паспортом, доказывая. После этого Толстый Касым, собака, всё норовил заработать на нём простым и надёжным способом — бился со случайными покупателями об заклад по поводу его национальной принадлежности <...>

...С другой стороны, не признавая в нём русского, Макушина всё норовили записать то узбеком, то казахом, то даже турком-месхетинцем — короче говоря, кем угодно, только не *своим*...

Это наблюдение интересно тем, что, во-первых, в Макушине отказывались видеть русского. Во-вторых, любопытен сам набор национальностей, который использовался в этом случае. В Макушине видели «своего», но какого-то странного своего, — почти своего, не совсем своего. Все названные национальности обладают этими двумя характеристиками, с точки зрения таджиков: они одновременно свои (мусульмане) и чужие (тюрки). Здесь есть даже своя шкала «культурной дистанции». Узбек —

почти свой. Казах находится на этой шкале дальше от таджиков, чем узбек. Ещё дальше — турок-месхетинец. Затем — татарин. Последний вообще почти русский, с точки зрения жителей Средней Азии, но всё же чуть-чуть ближе к казахам, узбекам и таджикам.

Интересно, что для самого Макушина такой шкалы не существует. Он максималист и не соглашается быть в глазах таджика узбеком или татаринном, т. е. почти своим. Хотя, будь он татаринном в глазах окружающих, никаких проблем у него, возможно, не было бы. Макушин занял бы своё определённое место в иерархии «своих» и имел бы шанс постепенно избавиться от добавки «почти». Однако ему необходимо полное признание, чего он как раз не может получить.

### Эпизод седьмой. «Русская сволочь»

Той средой, в которой Макушин мог полностью раствориться и быть совершенно незамеченным, неотличимым от остальных, была толпа, митинг. Это он понял в один из дней зимы 1992 г., уже после распада СССР, когда таджикская оппозиция выступила против существующей власти, что было началом гражданской войны в республике, растянувшейся почти на всё последнее десятилетие ушедшего века.

Макушин проходил мимо митингующих на площади Мучеников (Шохи-дон), где находилась оппозиция. Его испугали молодые ребята,

...одинаково одетые в зелёные халаты, подпоясанные белыми платками, с белыми же узкими чалмами на головах...

А после того, как седобородый человек на грузовике, украшенном зелёными знамёнами, заголосил «Во имя Бога великого, милосердного», он стал выбираться из этой толпы. При этом Макушину было досадно:

...Если бы он не испугался... если бы не испугался, он сумел бы влиться в толпу, соединиться с ней... Он чувствовал, что это могло бы стать последним шагом, преодолением последней ступени, отделяющей его от *своих*...

Макушин отправился на площадь Свободы (Озоди), где собрались сторонники действующей, вчера еще коммунистической, власти. Здесь вместо грузовика с зелёными знамёнами, как у оппозиции, стояла приземистая боевая машина. Чувство, что здесь он наконец стал своим, захлестнуло его, перебороло в нём странное отвращение к происходящему.

...Макушин пересилил ужас и закричал вместе со всеми, зажмурившись и подняв к небу сжатый кулак. И как только он сделал это, волна горячего хмеля распространилась по телу от бьющегося сердца.

— А-а-а-а!.. — кричал он, маша кулаком в такт словам. — Парламент!.. Пар-ла-мент! Пар-ла-ме-е-е-ент!...

«Законная» власть призвала своих сторонников взять оружие, и тут же, уздания ЦК, была организована раздача автоматов. Макушина подхватила общая волна:

...— Дай! — пьяно закричал Макушин. — Да-а-а-ай! <...>

...— Мне! — орал Макушин со всеми. — Мне-е-е-е! <...>

...Он хотел только остаться здесь, в толпе, он хотел остаться *своим* <...>

...— Да-а-а-ай! — закричал он <...>. И никакого русского! Забыть, забыть, что он знает русский!... Ему это было легко — он давно уже русским не пользовался. — Дай мне-е-е-е!...

И вдруг к Макушину кто-то обратился по-русски:

...Бог ты мой! С ума сойти! Да это вы ли, Сергей Александрович!...

Это был учёный секретарь Алишер, который участвовал в раздаче оружия. Макушина вытолкнули из толпы, а Алишер вслед ему кричал:

...Русская сволочь! <...> Пошла вон отсюда, русская сволочь! <...>

Кричал, что это русские довели до такого...

Макушин потом жаловался Фарходу:

...—... Как будто я... эх!...

Он хотел, видимо, сказать: «как будто я русский».

Понять, что произошло, можно, если проанализировать те события, на фоне которых прошёл этот день. Митинги на главных душанбинских площадях, Свободы и Мучеников, не просто разделили таджиков на оппозицию и сторонников парламента, они разделили их на «своих» и «чужих», на части, которые называются — «кулябцы», «ходжентцы», «каратегинцы» и т. д. (об этом уже шла речь при анализе второго эпизода). К слову, автор не поясняет, кто это такие, и несведущий читатель может подумать, что имеются в виду какие-то самостоятельные национальности или нечто подобное. Более сведущие догадаются, что речь идёт о жителях той или иной области Таджикистана, которые во время событий 1992 и последующих годов оказались в буквальном смысле слова по разные стороны баррикад.

Это, конечно, условное, символическое разделение, поскольку в действительности картина гражданской войны была гораздо сложнее и запутаннее. Кто-то вроде Фархода вообще старался не вмешиваться в происходящее и не выражать никому своих симпатий. Кто-то всегда был с теми, кто побеждает, независимо от принадлежности к «клану». Кого-то больше

«клановой» солидарности привлекала романтика партизанского сопротивления. К этому надо добавить местных узбеков, часть которых была на стороне то одних, то других, а то и вовсе выступала как самостоятельная сила. Кстати, узбеки, а не таджики обычно носят имя «Алишер», которым назван персонаж, сыгравший в итоге ключевую роль в судьбе Макушйна. Что это — ошибка или сознательное усложнение понятия «таджик»? Скорее первое, так как второго у Волоса не чувствуется.

Тем не менее Волос вводит в свою новеллу новый контекст, в котором продолжает развиваться история с русским, захотевшим стать таджиком. Дело в том, что само таджикское самосознание не является таким однозначным и плоским, как это, видимо, казалось Макушйну. «Просто таджика» не существует. Самосознание таджиков оказалось раздробленным, разорванным внутренними границами и конфликтами. Когда Макушйн чувствовал себя «своим» в толпе на площади Свободы, он не становился «таджиком». В лучшем случае он был одним из «кулябцев», которые в тот день поддерживали «законную» власть.

Примерно об этом Макушйну говорил Фарход:

...— Ты просто сумасшедший! У тебя жена! ребёнок! И ты идёшь на эту площадь! Становишься в очередь за автоматом! Глупость какая!... Думаешь, там народ собрался свою судьбу решать? <...>

— Разрубили народ, как мёртвого барана... рассекли на части <...>. А то, что баран уже никогда не пойдёт щипать травку... так на то он и баран! Понимаешь?...

— Не знаю, — буркнул Макушин. — Темно говоришь, Фарход.

— Ну ничего, — ухмыльнулся Фарход. — Когда-нибудь поймёшь... Это ведь не так просто. Тут *свои* заморочки...

Почему Макушйн не понял слов Фархода о баране? Макушйн не ощущал внутреннего разлада в самосознании таджиков. Ему различия между «кланами» казались мелочью, некой национальной особенностью, не более того:

...Он давно и по праву мог считаться среди них *своим*. Он знал их языки и обычаи лучше, чем многие из них, женой у него была их женщина, его ребёнок, без всякого сомнения, относился к их числу. Ну, допустим, время от времени в разговоре, в повороте событий всплывало слово или ситуация, которых он не знал, и вынужден был просить разъяснения. Но и в этом он ничем от них не отличался — ведь канибадамец точно так же порой не понимает каратегинца, гармец — ходжентца, а всё равно они друг для друга *свои*...

«Русский» и «таджик» у Волоса — не просто разные национальности или этничности, это разные по содержанию идентичности, они по-разному

функционируют, имеют разную структуру, сконцентрированы на разных ценностях. «Таджикость» не остаётся в области «чистой этничности», а распадается на практике на множество разнообразных самоопределений, находящихся в иерархических и постоянно меняющихся взаимоотношениях между собой. Поэтому переход из одной идентичности в другую сопряжён не только с трудностью освоить чужие формы культуры — язык, обычаи, этикет и т. д., но и с проблемой перемены своего взгляда на мир, изменения своих жизненных приоритетов, ценностей. Макушйн же, по-видимому, просто сменил имя, но его новая «таджикская» этничность сохранила «русскую» структуру. Собственно, за это заблуждение он и был наказан.

### Эпизод восьмой. Колыбельная

У Волоса в новелле много противоречий. Однако я меньше всего хотел бы обсуждать сюжетные или фактические недостатки произведения писателя Волоса, логические подтасовки, на которые он идёт. Меня интересует та идея, которую автор пытается, пусть не очень удачно и последовательно, обосновать в своей новелле. Волос считает, что внешние признаки этнической принадлежности не так важны. Можно изменить внешность, выучить и понять язык, жениться, усвоить обычаи до такой степени, что человека «не отличишь», но сомнения в том, сумел ли человек *изменить этничность*, всё равно остаются.

Попробуем выяснить сначала, чьи это сомнения? Может быть, окружающих людей, т. е. самих таджиков? На мой взгляд, отношение таджиков к Макушйну в самой малой степени диктуется их представлением о том, какой он национальности. Для них он «чужой» потому, что «свой» — это не тот, кто знает язык, культуру, обычаи, манеры поведения или даже имеет жену-таджичку. «Свой» для таджиков — это тот, кто видит различия между разными таджиками, тот, кто точно знает своё место в сложной иерархии отношений, не завывая, но и не занижая (унижая) свой статус. В новелле Макушйн, по сути, почти ничего не делает как таджик. Точнее говоря, то, что он делает как таджик, — ловко спорит на базаре или говорит положенные слова вежливости — умеют многие русские, живущие в Таджикистане и вовсе не считающие себя таджиками. Макушйн всё время убеждает сам себя, что он может считаться таджиком. Но в чём проявляется его «таджикость», так и остаётся неясным.

Интересно было бы ещё узнать мнение русских персонажей о Макушйне и его попытке превратиться в таджика. И хотя Волос не вводит в сюжет русских, один невидимый, но принципиально важный русский персонаж в новелле «Свой» всё-таки присутствует. Это сам автор. Как Волос относится к своему герою, считает ли он его таджиком? Волос везде называет

его Макушином, а не Сироджиддином. Правда, он ставит над русской фамилией таджикское ударение, тем самым подчёркивая уже не совсем «русский» её характер. Предвзятость в описании жизни Макушина тоже показательна. Автор сгущает краски, явно демонстрирует тёмные стороны жизни и не упоминает о светлых (женитьба, рождение сына), в которых «таджикскость» героя могла проявиться сильнее. Тем самым автор показывает Макушина только с одной стороны, пытается вызвать у читателя по отношению к нему только одни — скорее сопереживательные — чувства, хочет усилить сомнение в том, что тот смог стать таджиком.

Но — и это, пожалуй, важнее всего — читатель не уверен, что и сам Сергей Александрович Макушин действительно считает себя таджиком. В новелле он постоянно переживает свой переход, обдумывает его, т. е. сам в себе сомневается. Именно в этом собственном сомнении — главная причина неуспеха Макушина, а уже из этого неуспеха вытекает отношение таджиков и самого автора к Макушину. Так, по крайней мере, читается новелла «Свой».

Почему этническое самосознание обладает такой укоренённостью в человеке и не зависит от человеческой воли? Волос говорит: человек может изменить какие-то внешние свойства, а вот самосознание поменять никак не может. Почему? Может быть, если человек живёт и «не осмысляет», «не проговаривает» свои переживания, смена самосознания, смена его «я» вполне возможна. А если человек мучительно осмысливает эту перемену, тогда переход до конца так и не совершается. На самом деле этническое самосознание — это нечто, требующее проговаривания, осмысления, что в свою очередь создаёт непроходимый барьер в сознании человека, а переход из одной этничности в другую рассматривается таким сознанием как аномалия. Не знаю, согласился бы сам автор истории о Макушине с таким обобщением, но оно, на мой взгляд, прямо вытекает из логики его рассказа.

Первый раз Волос пытается «лишить» Макушина его сомневающегося «я» при помощи толпы, где тот впервые чувствует себя частичкой какого-то целого, которое подавляет его переживания. Но эта попытка заканчивается неудачей. Волос даёт герою стать таджиком только тогда, когда «я» героя, т. е. главная преграда на пути *смены этничности*, исчезает полностью. Волос добивается исчезновения «я» Макушина и, соответственно, окончательного превращения его в таджика довольно хитроумным с художественной точки зрения и очень драматическим по сюжету способом — он убивает своего героя:

...Немного пошатываясь, он шагал по переулку, и события дня, превратившись в акварельные тени, бесконечно скользили перед его глазами <...>

Его окликнули на перекрёстке.

— Что? — спросил Макушин, запнувшись <...>

— Подожди, брат! — вкрадчиво повторил голос.

От дувала отделились две или три тени <...>

— Кулябец? — заинтересованным шёпотом спросил тот, на плече которого дулом вниз, по-охотничьи, висел автомат <...>

— Я? Нет, что вы! Вы чего?

— Брат, — ласково сказал фиксатый, приступая. — Ты не бойся, брат! Ты повторяй-ка за мной, ну-ка! Повторяй: едет Фарух на кудрявой овечке... ну! повторяй, говорю, сука! <...>

— Ну!

— Едет Фарух на кудрявой... — просипел он, лихорадочно сообщая, но поняв тайный смысл требования, когда язык выговорил окончание и выговорил так, как привык он слышать — ведь Мухиба часто напевала эту песенку над колыбелью их сына: — Едет Фарух на кудрявой овечьке <...>

Вот в чём дело! Они заставляли его проговорить детский стишок, чтобы оценить произношение! В речи кулябца непременно проскочит это деревенское оветышка <...>

Кто-то навалился на него, яростно хрипя, Макушин задёргался, выворачиваясь, и тут широкое чёрное лезвие уратюбинского ножа распороло ему печень <...>

Ему стало на мгновение обидно, но умирал он всё-таки счастливым — его признали *своим*.

\* \* \*

На какие мысли наводит новелла «Свой» из романа Андрея Волоса «Хуррамабад»? Что в ней представляет интерес для этнографа?

Как специалисту по Средней Азии, мне любопытен взгляд Волоса на таджикское (среднеазиатское) общество и на то место, которое в этом обществе (или рядом с ним) занимают среднеазиатские русские. Здесь я вижу необычный ракурс или поворот темы, предлагаемый автором, — русский, мечтающий стать таджиком, русский, не бегущий из охваченного войной Таджикистана, а напротив, стремящийся туда. Это явно противоречит более популярной теме столкновения русской и среднеазиатской (мусульманской) культур. Вот типичный пример последнего — воспоминания русского жителя Душанбе о событиях начала 1990-х гг. (т. е. тех лет, о которых писал Волос), где он описывает глубокое переживание своей «русскости», а события в Таджикистане рассматривает не столько как конфликт внутри таджикского общества, сколько как угрозу себе и своим «соплеменникам»: «...Оглядевшись, я только в этот момент заметил, что кроме нас в автобусе нет русских, а остальные пассажиры — молодые,

угрюмо молчащие таджики, и подумал, что до дома мы не доедем...»<sup>14</sup>. Угроза со стороны молодых и «угрюмо» молчащих таджиков, даже если она только мерещится, заставляет написавшего о ней «заметить» свою «русскость» и обозначить свою культурную и иную разницу с таджиками. В новелле же «Свой» герой движется в обратном направлении — он стремится преодолеть различия.

Исследователей-этнографов до сих пор в большей степени занимал вопрос о том, каким образом среднеазиатские русские сохраняют свою самобытность и своё самосознание в иноэтничном окружении. На моей памяти разве что О. И. Брусина обратила внимание на русских и украинских женщин, которые волею судеб оказались замужем за узбеками или таджиками и со временем сами превратились в узбечек-таджичек<sup>15</sup>.

Андрей Волос взял тему радикальной смены этничности и сделал её вопросом, который нуждается в осмыслении. Использовал ли автор реальные факты из своей биографии? Сомневаюсь. В одном интервью<sup>16</sup> он рассказал, что родился в 1955 г. в Душанбе, поступил в Нефтяной институт в середине 70-х (когда ему было около 20 лет) и с тех пор почти постоянно жил в Москве (что объясняет многочисленные ошибки в тексте, которые заметны этнографам), имея при этом тесные связи с Таджикистаном, где его родители и даже деды жили с 1920-х гг. Волос даже не пытается самоотожествить себя со своим героем, «влезть в его кожу». Об этом говорит литературный критик М. Ремизова: «...Волос пишет не о себе <...>. Волос всегда держит дистанцию принципиальной отстранённости от текста, занимая позицию наблюдателя извне...»<sup>17</sup>.

Андрей Волос преследовал в своей новелле сугубо художественные задачи. Ему было важно показать разломы между культурами, в том числе перенести эти разломы внутрь психологии человека. Ясно, что на практике такого рода попытки смены этничности (из русского в таджики) вряд ли вообще встречаются. А если и встречаются, то настолько редко, что не образуют закономерного, повторяющегося процесса. Однако наука, в том числе этнографическая, должна, как мне кажется, заниматься не только тем, что бывает в реальности, но и тем, что может быть пока только в теории. Например, физики пытаются искусственно воссоздать элементы таблицы Менделеева, которые в реальности (в земных условиях) не встречаются. Это нужно, во-первых, чтобы доказать или опровергнуть

<sup>14</sup> Стариков В. Долгая дорога в Россию // Общая газета. № 50, 13–19 декабря 2001.

<sup>15</sup> Брусина О. И. Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX — конец XX века. М., 2001. С. 162–169.

<sup>16</sup> Вознесенский А. Хуррамабад навсегда. Андрей Волос: «Жизнь богаче наших представлений» // Ex libris НГ. Книжное обозрение. 7 июня 2001.

<sup>17</sup> Ремизова М. С. Свой и чужие в городе счастья.

логику самой таблицы. Во-вторых — чтобы быть готовым к встрече с этим элементом, допустим, за пределами Земли. Может быть, наступит время, когда превращение русского в таджика (и наоборот) станет обыденной процедурой?

Новелла «Свой» важна, на мой взгляд, потому, что заставляет обратиться к теоретическим поискам российской этнографии, в которых есть ещё немало тёмных, непрояснённых мест. В самом деле, даёт ли отечественная этнология ответ на поднятый Волосом вопрос: *может ли человек изменить свою этничность?* К этому я мог бы добавить десяток смежных вопросов, которыми должна заниматься наука об этничности. Например, может ли человек «покинуть» свою национальность и, не обретя новой, оказаться в «безэтническом» состоянии? Может ли человек иметь несколько этничностей одновременно? Может ли он менять этничность в зависимости от ситуации? Может ли человек «скрыть» свою этничность, и тогда кто он по национальности? Кем считать человека, собственное мнение которого о своей национальности расходится с оценкой окружающих?

Обратимся к некоторым основополагающим текстам советской и постсоветской этнографии.

В книге «Динамика численности народов» (1969) В. И. Козлов признаёт, что «...действительно существовали и существуют группы людей, не имеющих чёткого <...> этнического самосознания...»<sup>18</sup>. Он объясняет это изолированностью, низким уровнем социально-экономического развития, преобладанием других форм общественного сознания<sup>19</sup>. Автор говорит, что основной критерий принадлежности к этнической общности — этническое самосознание, но не говорит, что делать в случае неопределённости этого критерия. В. И. Козлов особое внимание уделяет ассимиляции: «...Сущность процесса ассимиляции заключается в том, что отдельные группы людей и индивидуумы, принадлежащие к одному народу, вступая в соприкосновение с другим народом (и особенно оказываясь в среде этого народа), в результате общения с ним утрачивают свои особенности в области культуры и быта, усваивают культуру другого народа, воспринимают его язык и перестают считать себя принадлежащими к прежней этнической общности...»<sup>20</sup>.

Целый ряд высказываний ученого можно интерпретировать вполне в духе возможности смены или отказа от этничности. В. И. Козлов пишет порой удивительные для «примордиалиста» — так сейчас принято называть сторонников «теории этноса» — вещи: «...нет оснований считать,

<sup>18</sup> Козлов В. И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969. С. 84.

<sup>19</sup> Там же. С. 85.

<sup>20</sup> Там же. С. 260.

что каждый человек обязательно должен принадлежать к определённому народу...»<sup>21</sup>, или «...Этническое самосознание не является врождённым, оно складывается при определённых социально-культурных условиях и при отсутствии таковых может не появиться или исчезнуть...»<sup>22</sup>. Однако в книге можно найти и иные рассуждения. Например: «...строго говоря, этот процесс [ассимиляцию — С.А.] нельзя считать окончательно завершённым даже в том случае, если, например, иммигрант получил новое гражданство, ассимилировался в языковом и культурном отношении и при опросах относит себя к новому этническому окружению; ассимиляция завершается лишь тогда, когда человек и в сознании не выделяет себя из этого окружения и не выделяется им. Подобное изменение психологии столь трудно, что даже при благоприятных обстоятельствах оно, как правило, растягивается на несколько поколений...»<sup>23</sup>. От первого поколения «...можно в лучшем случае ожидать лишь двойственности этнического самосознания, но никак не полного его изменения...»<sup>24</sup>.

В статье «Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса» (1974) В. И. Козлов несколько ужесточает свою позицию. Он, в частности, выступает против «вариабельности этнического самосознания» и «этнической неопределённости», а случаи несовпадения между самоидентификацией и национальной принадлежностью объясняет незавершёностью процессов «национальной консолидации»<sup>25</sup>. Правда, В. И. Козлов и здесь пишет, что «...Этническое самосознание не является врождённым...», а поэтому допускает, что дети в смешанных семьях могут выбирать национальность одного из родителей, а этнические меньшинства могут «...переходить на ориентацию национального большинства...»<sup>26</sup>. В заключении же В. И. Козлов, тем не менее, утверждает, что «...взрослые люди, вполне определившиеся в этническом отношении, в течение жизни обычно уже не меняют своей этнической (национальной) принадлежности...»<sup>27</sup>.

Любопытно, что в том же номере «Советской этнографии», где опубликована работа В. И. Козлова, можно найти статью югославского учёного М. Баряктаровича «К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии)», в которой сказано буквально следующее: «...Обычно считают, что этническое самосознание — устойчивое и посто-

<sup>21</sup> Козлов В. И. Динамика численности народов. С. 270.

<sup>22</sup> Там же. С. 270.

<sup>23</sup> Там же. С. 309.

<sup>24</sup> Там же. С. 328.

<sup>25</sup> Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса // Советская этнография (далее СЭ). 1974, № 2. С. 87.

<sup>26</sup> Там же. С. 87.

<sup>27</sup> Там же. С. 91.

янное свойство людей. Это возможно, но не обязательно. Многие факторы определяют постоянство или изменчивость (в определённых хронологических рамках) национальной принадлежности. Случается, что у отдельных лиц или даже небольших групп представление о ней меняется на протяжении жизни одного поколения...»<sup>28</sup>.

Для поиска ответов на поставленные новеллой Андрея Волоса вопросы обратимся к другому примеру из классики отечественной этнографии — книге академика Ю. В. Бромлея «Очерки теории этноса» (1983), которая считается самым образцовым изложением основ советской «теории этноса».

Ю. В. Бромлей писал, что «...Этническое самосознание, как и любая форма самосознания, — явление вторичное, производное от объективных факторов...»<sup>29</sup>. Эту фразу можно трактовать так, что, изменив «объективные факторы» (язык, культуру и т. д.), можно изменить самосознание. Следующая фраза из труда бывшего директора Института этнографии подтверждает такое мнение: «...достаточно напомнить тот общеизвестный факт, что появление у людей (как у отдельного человека, так и у группы) нового этнического самосознания, как правило, означает (отражает) их принадлежность уже к новому этносу...»<sup>30</sup>. Многие нынешние сторонники и противники «теории этноса» удивятся таким словам академика, позволявшего себе высказывания вполне в «антипримордиалистском» духе: «...В одних случаях это [многовариантность этнического самосознания — С.А.] следствие его неустойчивости, порождённой различной этнической принадлежностью родителей, в других — результат недавно произведённой смены [!!! — С.А.] этнической принадлежности, в-третьих — вообще проявление иерархичности этнической структуры...»<sup>31</sup>.

Однако в других разделах «Очерков» Ю. В. Бромлей писал совсем противоположное: «...нередко перемена этнического самосознания затягивается искусственно, по причинам, находящимся за пределами собственно этнических явлений. Особенно затруднена смена этнической принадлежности на протяжении жизни одного поколения, поскольку соответствующие представления [об общности происхождения — С.А.] формируются у людей в детском возрасте. И даже если то или иное лицо официально произвело такую замену, то почти всегда в большей или меньшей степени наряду со вновь приобретенными свойствами сохраняет элементы прежней этнической принадлежности, в том числе самосознания...»<sup>32</sup>. Как пишут

<sup>28</sup> Баряктарович М. К вопросу об изменении этнического самосознания (на материалах Югославии) // СЭ. 1974, № 2. С. 51.

<sup>29</sup> Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 48.

<sup>30</sup> Там же. С. 174.

<sup>31</sup> Там же. С. 181.

<sup>32</sup> Там же. С. 192.

специалисты из другого — философского — «цеха», анализирующие «теорию этноса»: «...можно с полным на то основанием резюмировать, что «теория этноса» Ю. В. Бромлея полна внутренних противоречий...»<sup>33</sup>.

Итак, логику советской этнографии можно реконструировать следующим образом. Самое убедительное объяснение невозможности смены этнического самосознания — биологическое. Но советские этнографы отрицали такую возможность по соображениям идеологического характера, стремясь избежать любых обвинений в расизме. Любые намёки на «биологизм» (например, со стороны Л. Н. Гумилёва) подвергались жесточайшей критике. Тем не менее, советская идеология требовала, чтобы в основе любого, в том числе этнического, явления лежали «объективные факторы». Если это не биология, то тогда некий аморфный комплекс экономических, территориальных, языковых, культурных и прочих приобретённых человеком после рождения признаков, список которых всё время меняется.

Казалось бы, из данного тезиса должен был следовать закономерный вывод: если это приобретённые свойства, то человек в принципе может их изменить (отказаться от одних свойств и приобрести новые), в том числе изменить этническое самосознание, а следовательно, и этничность. Но однозначного вывода о возможности поменять этничность и этническое самосознание отечественные этнографы почему-то не делали. Более того, описывая конкретные случаи или примеры, они не оставляли человеку шансов сменить этничность. Возникла сразу масса оговорок: сменяет, но не совсем, не до конца; сменяет, но не на протяжении одного поколения; может отказаться от одной этничности, но не может приобрести другую и остаётся в пограничной («маргинальной») ситуации и т. д. В конце концов звучал следующий приговор: *человек на практике не способен изменить свою этничность* (речь идёт не о простой смене записи в паспорте, а именно о самосознании). При этом, как правило, отсутствовало какое-нибудь внятное объяснение, что этому препятствует.

Отечественные этнографы допускали только выбор этничности в некоторых исключительных случаях. Во-первых, учёные признавали, что проблема выбора этничности стоит иногда перед людьми, которые принадлежат к очень близким культурам или даже живут в пограничной

<sup>33</sup> Щедровицкий Л. П., Пископелль А. А. Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 1) // Этнометодология. Вып. 1. М., 1994. С. 123. Смотрите также: Белков П. Л. О методе построения теории этноса // Этнос и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. М., 1993; Щедровицкий Л. П. Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 2) // Этнометодология. Вып. 2. М., 1995; Пископелль А. А., Рокитянский В. Р., Щедровицкий Л. П. Парадоксы и курьёзы отечественной этнологической мысли (часть 3): Круглый стол по поводу статьи С. В. Чешко «Человек и этничность» // Этнометодология. Вып. 4. М., 1997.

области между этими культурами. Тогда, например, таджик или киргиз может стать узбеком, а русский — никогда, в свою очередь украинец и тем более белорус могут стать русскими, а узбек — никогда. Во-вторых, учёные признавали, что люди могут сменить национальность в детстве, особенно если происходят из «национально-смешанных» семей. Впрочем, в обоих случаях речь шла именно о выборе, а не о смене этничности. Если выбор этничности подразумевает некую изначальную неопределённость самосознания, то смена этничности означает отказ от уже сделанного ранее выбора. Отечественная этнология допускала, пусть с трудом, первое, но не допускала второго.

Хочу обратить внимание на то, что советские учёные большое значение придавали социализации и часто повторяли аргумент о неизменности раз приобретённой в детстве этничности. Считалось, что именно социализация, а не биологическая врождённость, делает этничность устойчивым свойством. Впрочем, претендуя на роль альтернативы биологической концепции этничности, теория социализации фактически повторяет логику этой концепции. В рассуждениях об определяющем значении социализации подразумевается, что ребёнок, родившийся в семье одной культурной принадлежности и попавший в раннем детстве в семью другой культурной принадлежности, должен будет, пройдя «полный курс» социализации во второй среде, закрепить этничность именно вторую. Однако известно много случаев, когда уже во взрослом возрасте, узнав о своей «настоящей национальности», такой «Маугли» сознательно выбирает путь «возвращения» к ней и полностью порывает с приобретёнными в детстве образцами поведения. Как это объяснить?

Итак, резюмирую: отрицание возможности смены этнического самосознания базируется не столько на таких «объективных чертах», как язык, культура, внешний вид и т. д., сколько на природе человеческого самосознания (обычно говорят о его «инерции» и «косности»). Нет никаких внешних препятствий к тому, чтобы человек мог сменить этничность, т. е. язык, культуру, даже внешний вид. Никаких, кроме власти самосознания, которое якобы заставляет человека сомневаться в том, что он сменил этничность, даже в том случае, если «объективно» — образом жизни — он это уже сделал. Ничто вне («объективно») не поддерживает этническое самосознание. Оно держится только на внутреннем убеждении, на неких внутренних опорах. Именно в самом себе этническое самосознание содержит огромной силы императив, который звучит так: «этническое самосознание изменить нельзя». Кто действует вопреки этому императиву, тот — «аномалия», «исключение».

Удивительнее всего то, что этот вывод, который вытекает из логики академической «теории этноса», вполне вписывается в каноны критики «примордиализма». В самом деле, кто наделил этническое самосознание

указанным выше императивом? Именно критики «примордиализма» и отвечают на этот вопрос. Они называют науку, административную власть и средства массовой информации. Критики «примордиализма» также объясняют, зачем, с какой целью создавался и внедрялся в общественное сознание этот императив: кто производит и контролирует его, тот обладает мощным инструментом воздействия на человека изнутри, имеет огромную власть над человеком, над его жизнью и смертью. Получается, что многие положения советского «примордиализма» нисколько не отрицают возможности того, что этничность и национальность создаются («конструируются») и имеют принудительный для отдельного индивида характер?

В 1980-е гг. спор вокруг «примордиалистской» трактовки «теории этноса» несколько обострился, что привело к ужесточению позиции тех, кто отрицает возможность смены человеком своей этничности. В одной из дискуссий в «Расах и народах» М. В. Крюков писал, что «...этничность не является свойством, органически присущим любому человеческому обществу на любом этапе его исторического развития...»<sup>34</sup>. Он предлагал учитывать в этнографических исследованиях разные состояния — «дискретную этничность, безэтничность, этническую непрерывность»<sup>35</sup>. Ему возражал С. А. Арутюнов: «...Не только личности, но и группы могут быть маргинальными, могут терзаться сомнениями, какую идентичность (т. е. самосознание) им следует предпочесть. И тем не менее идентичность всегда имеется...»<sup>36</sup>. С. А. Арутюнов считает, что «...Самосознание может быть эксплицитно этническим, но оно может быть этническим имплицитно, замаскировано, квазиэтническим или псевдоэтническим — это уже зависит не столько от реальности, сколько от терминологических вкусов исследователя...»<sup>37</sup>. То же самое повторил в той же дискуссии Ю. В. Бромлей: «...этническое самосознание, а соответственно этнос, может находиться в латентном состоянии и при синхронном подходе способен выглядеть как полная безэтничность данной группы людей...»<sup>38</sup>.

В 1990-е гг. дискуссия об этничности и этническом самосознании продолжилась. В статье «Человек и этничность» в «Этнографическом обозрении» (1994) С. В. Чешко усомнился в ясности существующих опре-

<sup>34</sup> Крюков М. В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989. С. 10.

<sup>35</sup> Там же. С. 16.

<sup>36</sup> Арутюнов С. А. Фантом безэтничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 23.

<sup>37</sup> Там же. С. 23.

<sup>38</sup> Бромлей Ю. В. Ещё раз о многообразии этничности // Расы и народы. Вып. 19. С. 28. Л. Н. Гумилёв, которого считают оппонентом Бромлея, всегда был категоричен в вопросе о возможности сменить этническую принадлежность: «...Выйти из этноса — это то же, что вытащить себя из болота за собственные волосы...» (Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 149).

делений этничности. Но на вопрос о смене этнической принадлежности автор статьи не даёт прямого ответа. С. В. Чешко пишет: «...Разумеется, этническую принадлежность в большинстве случаев не выбирают, а наследуют от той этнической группы, в которой происходит социализация человека. Выбор актуален преимущественно для лиц, находящихся в контактных и переходных этнических зонах (межэтнические браки, эмигранты, жители крупных городов)...»<sup>39</sup>. А далее следует совершенно другой вывод: «...человек в принципе не обязан следовать традициям своей группы происхождения...»<sup>40</sup>. Этот тезис можно интерпретировать как допущение возможности менять этничность, приобретённую в ходе социализации.

Слабая попытка поставить под сомнение некоторые тезисы «теории этноса» вызвала сильное противодействие. Оппонируя С. В. Чешко, В. И. Козлов в статье «Проблематика “этничности”» (1995) повторяет, что этнос — это «устойчивая общность людей», он может выступать «как разновидность популяции» и т. д.<sup>41</sup> Ещё более определённо ту же самую идею высказывает С. А. Арутюнов в статье «Этничность — объективная реальность»<sup>42</sup>. В этом споре были и другие робкие попытки вернуться к биологической трактовке этничности: И. Ю. Заринов пишет, что без «биологической составляющей» «...трудно объяснить многие моменты, связанные с пониманием сути этнических процессов...», и предлагает оставить для объяснения данного явления «популяционный» (но не «генетический») фактор<sup>43</sup>.

Ещё одна дискуссия имела место в том же «Этнографическом обозрении» по поводу статьи В. А. Тишкова «О феномене этничности» (1997)<sup>44</sup>. Её участники также не обсуждали возможность смены этнического самосознания. Однако из контекста было ясно, что существует несколько разных точек зрения по этому поводу. В. А. Тишков утверждает: «...Будучи вопросом сознания (идентификации), членство в этнической группе зависит от предписания и самопредписания...»<sup>45</sup>, и «...Этническая идентичность, или принадлежность к этносу, есть произвольно (но не обязательно свободно!) выбранная или предписанная извне одна из иерархических субстанций...»<sup>46</sup>. Эти фразы можно толковать так, что человек под воздей-

<sup>39</sup> Чешко С. В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение (далее ЭО). 1994, № 6. С. 48.

<sup>40</sup> Там же. С. 48.

<sup>41</sup> Козлов В. И. Проблематика «этничности» // ЭО. 1995, № 4. С. 47.

<sup>42</sup> Арутюнов С. А. Этничность — объективная реальность // ЭО. 1995, № 5.

<sup>43</sup> Заринов И. Ю. Исторические рамки феномена этничности // ЭО. 1997, № 3.

<sup>44</sup> Тишков В. А. О феномене этничности // ЭО. 1997, № 3.

<sup>45</sup> Там же. С. 6.

<sup>46</sup> Там же. С. 16.



ствием каких-то внутренних потребностей или внешних воздействий может изменять свою этничность. Хотя именно таких слов автор не произносил. Более того, В. А. Тишков противопоставляет понятия «произвольно» и «свободно», намекая, что выбор ничем не обусловлен, но часто навязан. В. А. Тишков пишет, что человек по своей рациональной природе способен выбирать себе идентичности, но общество жёстко ограничивает человека в его выборе<sup>47</sup>.

Один из участников спора — А. Н. Ямсков, ничего не говоря о первом тезисе Тишкова, соглашается со вторым: «...Не существует абсолютно свободного “бескрайнего” и ничем не ограниченного (ни внешним социальным давлением, ни внутренними культурными свойствами и характеристиками) поля для стихийного либо управляемого (как изнутри, так и извне) конструирования культурных символов и маркёров и, на этой основе, этнических идентичностей и самоидентификаций. Напротив, для каждого индивида или группы доступно лишь достаточно ограниченное социально-культурное пространство, заданное сочетанием объективно уже существующих в данный момент времени культурных различий и культурно-обусловленных противопоставлений. В этих социокультурных рамках и формируется возможный набор реально и потенциально доступных идентичностей...»<sup>48</sup>.

Попытки защитить «примордиализм» в его «чистом виде» делает лишь этнопсихолог Г. У. Солдатова: «...Пожизненная, унаследованная от предков этническая принадлежность коренится не только “в головах”, но и “в сердцах” людей. Большинство людей всё же замешано на “крови” и “почве”. В каждом человеке есть какие-то “примордиальные струны”...»<sup>49</sup>.

За пределами этнографии — особенно в философии и социологии — также существует несколько разных позиций по отношению к феномену этничности. Социологи, участвовавшие в написании сборника «Конструирование этничности» (1998), придерживаются точки зрения, согласно которой этничность — одна из идентичностей, которая связана с «определённым ролевым репертуаром»<sup>50</sup>. Это означает, что этничности можно менять как актёрские маски. Похожие мысли высказывает философ В. С. Малахов в ряде своих работ, в том числе в статье «Символическое производство этничности и конфликт» (2001): «...Этничность <...> есть один из ресурсов адаптации, одна из возможностей в коммуникативном арсенале индивида, позволяющая выстроить его поведение в соответствии с требованиями

<sup>47</sup> Тишков В. А. О феномене этничности. С. 15.

<sup>48</sup> См.: ЭО. 1998, № 1. С. 40–41.

<sup>49</sup> Там же. С. 43.

<sup>50</sup> Воронков В., Освальд И. Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности: Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб, 1998. С. 13.

социальной среды...»<sup>51</sup>. Тот факт, что мигрант не может «привести своё поведение в соответствие с нормами окружающего общества», В. С. Малахов предлагает объяснять не столько изначальными свойствами этничности, сколько «конкретной социальной ситуацией, блокирующей определённые возможности жизненного выбора»<sup>52</sup>.

Противоречивую позицию занимает философ и «критик этнологии» А. Й. Элэз. В своей книге «Критика этнологии» (2001) он утверждает, что «...этническую принадлежность индивид может менять по пять раз на день...»<sup>53</sup> или «...Человек может изменить собственно среду вокруг себя либо по крайней мере переместиться в иную культурную и языковую среду по собственной воле и руководствуясь собственными соображениями...»<sup>54</sup>. При этом А. Й. Элэз говорит, что у этнологии есть только один шанс сохранить логические и научные основания «теории этноса» — вернуться к биологическому объяснению этого феномена.

«Примордиалистскую» трактовку активно поддерживает философ С. Е. Рыбаков. В своей работе «Философия этноса» (2001) он утверждает, что этничность «есть у каждого», «нельзя жить вне этноса»<sup>55</sup>. Он допускает, что субъективная этничность (этническое самосознание) может быть двойной и тройной, но это «...редкие исключения, которые лишь подтверждают правило...»<sup>56</sup>. К ним он относит, например, «потомков этнических маргиналов» (дети от смешанных браков), которые, впрочем, «...остро чувствуют двусмысленность своего положения, угрожающую целостности личности...» и стремятся заявить свою «однозначную идентичность». Субъективная идентичность может быть «нулевой», но «...объективная этничность — никак нет!...»<sup>57</sup>, «...индивид может сменить классовую или сословную принадлежность, стать подданным другого государства, но этничность по своему желанию изменить невозможно. Разумеется, каждый человек может заявить о перемене этнической принадлежности, однако себя самого он не обманет...»<sup>58</sup>. Изменение этничности может произойти только на протяжении поколений, да «...и это возможно не всегда...», поскольку такой «...переход совершается медленно, постепенно. Но и после того, как он произойдёт, самосознание лица, сменившего свою этническую принадлежность, будет на протяжении всей жизни нечётким, расплывчатым...»<sup>59</sup>. С. Е. Рыбаков убеждён, что существует некая

<sup>51</sup> Малахов В. Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт. М., 2001. С. 119.

<sup>52</sup> Там же. С. 119.

<sup>53</sup> Элэз А. Й. Критика этнологии. М., 2001. С. 96.

<sup>54</sup> Там же. С. 274.

<sup>55</sup> Рыбаков С. Е. Философия этноса. М., 2001. С. 127.

<sup>56</sup> Там же. С. 127.

<sup>57</sup> Там же. С. 127.

<sup>58</sup> Там же. С. 129.

<sup>59</sup> Там же. С. 129.

«объективная этничность», а этническое присуще человеку «имманентно», но «вроде бы» не наследуется через генотип, а «...как бы заново рождается в процессе социализации каждой конкретной личности...»<sup>60</sup>.

Все эти дискуссии показывают очень противоречивую картину, неясные позиции, путаницу в понятиях. Ясного ответа на вопрос — *может ли человек сменить этничность* — не существует. «Примордиалисты» то вроде бы отрицают возможность смены этничности, то признают её, но как-то непоследовательно, и вообще стараются меньше затрагивать эту проблему. Их критики — «конструктивисты» — то говорят, что, конечно, человек может сменить свою этничность, то вдруг начинают вводить ограничения (может сменить, но внешняя среда или социализация мешает и т. д.). Создаётся впечатление, что этот вопрос вообще не интересует специалистов по этничности. Почему?

Ответы могут быть разными. Один из них: в российской этнографии по-прежнему, независимо от концептуальных предпочтений, человек рассматривается как пассивный реципиент, т. е. получатель этничности откуда-то извне. Он сам не владеет и не распоряжается ею, лишь покорно принимает её как данность. Этничность — это нечто, что существует помимо людей, в каких-то «объективных признаках» общества или по злой воле государства. Отдельный «маленький» человек остаётся «маргинальным» объектом исследования, отсюда маргинальность самой проблемы смены этничности. Чтобы поставить человека в центр этнографического исследования, следует отказать этничности в безусловной данности, посмотреть на неё сквозь призму индивидуальных желаний и переживаний. Этничность должна рассматриваться как «не-до-конца-сформированная-этничность», как постоянный диалог с самим собой и с окружающими людьми, диалог с теми представлениями, которые существуют в обществе об этничности, как процесс сомнения, спора, самоутверждения и самоотвержения. На мой взгляд, именно такой поворот в наших дискуссиях об этничности является наиболее продуктивным для развития постсоветской этнографии.

## Послесловие

Работая над этой книгой, я не раз задумывался о том, как отнесутся к моим аргументам и выводам учёные, которые живут и работают в Средней Азии. Не покажется ли «оттуда», что мои исследования каким-либо образом задевают чью-то репутацию, подрывают местную научную традицию, покушаются на авторитет и самосознание узбекских или таджикских коллег? Попробую объяснить.

Внутри среднеазиатских государств преобладающей по-прежнему является научная традиция, восходящая своими корнями к советскому времени, с её вниманием к этногенезу, этнонимам, другим элементам, которые известны как «теория этноса». Эта традиция выглядит, мягко говоря, весьма архаичной и изолированной от внешнего мира. Однако её устойчивость имеет свои причины. Я бы, в частности, не стал ссылаться на консерватизм, отсталость, советское влияние, объясняя, почему до сих пор в Средней Азии, да и в России, господствует упомянутая теория. Чтобы понять её популярность в постсоветских странах, надо знать контекст, в котором она сформировалась. Эволюционизм, натурализм, примордиализм, эссенциализм появились — как черты этнографического языка — ещё в XIX в., но собственно «теория этноса» — явление довольно позднее. В своём академическом варианте (Ю. Бромлей, В. Козлов, С. Брук и др.) она была разработана в рамках Института этнографии Академии наук СССР в 1960-е гг., а свой более или менее законченный вид получила в 1970–1980-е гг. Примерно в то же время, но отдельно от Института этнографии, сформировалась «теория этноса» Л. Гумилёва. Оба варианта этой теории — известные как «бромлеевский» и гумилёвский — имели, хотя и в разной степени, далеко не ортодоксальный характер. Академическая «теория этноса», не говоря о гумилёвской, предлагала (даже если её авторы и последователи этого не хотели) альтернативный советскому марксизму взгляд на историю, где субъектами были не классы, а этносы. Кстати, за это она подвергалась суровой критике со стороны марксистов-ортодоксов. Именно советскость и одновременно несоветскость помогли «теории этноса» не только пережить идеологический кризис рубежа 1980–1990-х гг.,

<sup>60</sup> Рыбаков С. Е. Философия этноса. С. 233.