

# Введение

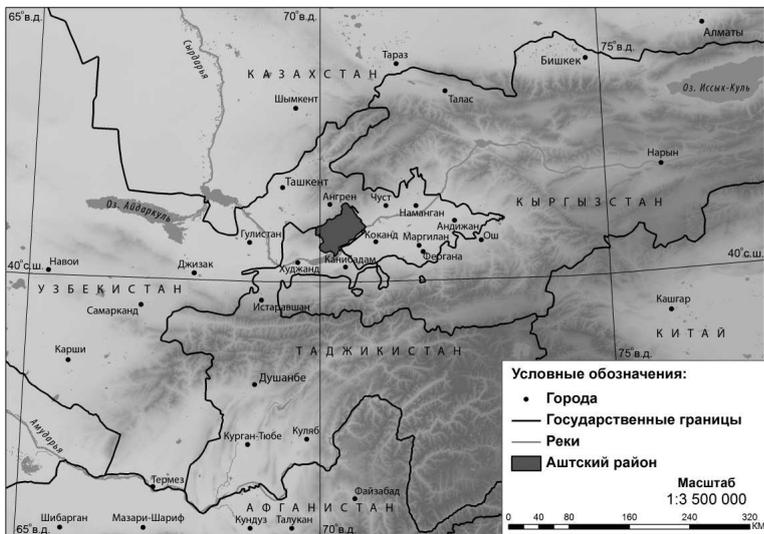
## В ПОИСКАХ ОБЪЯСНЕНИЯ

У этой книги долгая и трудная история. Она была задумана давно. Еще в 1995 году, получив грант Фонда Веннер-Грен (The Wenner-Gren Foundation), я провел почти полгода в Ленинабадской (ныне Согдийской) области Таджикистана, где большую часть времени жил в узбекском кишлаке Ошоба, а часть времени собирал всевозможные сведения об этом кишлаке в архивах областного центра Ходжент и районных центров Канибадам и Шайдан (Илл. 1, 2). В 1997 году я продолжил сбор сведений в архивах Душанбе и Ташкента, а в 1998 году — в областных архивах Ферганы и Намангана<sup>1</sup>. Разного рода материалов — публикаций, документов, интервью, наблюдений — набралось много, но что с ними делать, признаюсь, я представлял плохо. Я совершенно не знал, какой вопрос должен задать себе, какую проблему могу увидеть в своих материалах, с каким теоретическим аппаратом и понятийным словарем буду описывать то, что видел, слышал и читал. Почему так случилось?

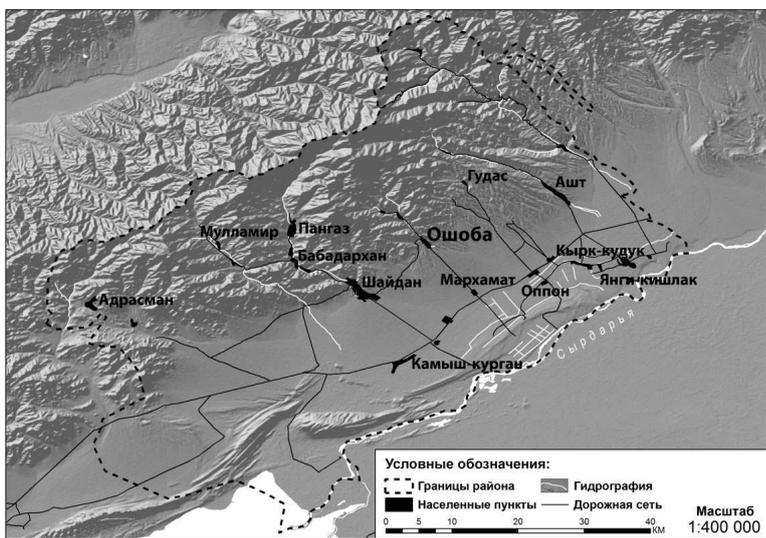
Мое становление как ученого происходило в рамках позднесоветской исторической и этнографической традиции, где господствовала догматическая версия марксизма. Конечно, внутри этой традиции су-

<sup>1</sup> В книге использованы материалы следующих архивов: Центральный государственный архив Республики Таджикистан — ЦГА РТ, Государственный архив Согдийской области Республики Таджикистан — ГАСО РТ, Филиал Государственного архива Согдийской области Республики Таджикистан в городе Канибадаме — ФГАСО РТ, Архив Аштского района Республики Таджикистан — ААР РТ, Центральный государственный архив Республики Узбекистан — ЦГА РУз, Государственный архив Наманганской области Республики Узбекистан — ГАНО РУз, Государственный архив Ферганской области Республики Узбекистан — ГАФО РУз.

## ВВЕДЕНИЕ



Илл. 1. Карта Таджикистана



Илл. 2. Карта Аштского района Согдийской области Таджикистана

ществовали разные направления, между представителями которых шли порой ожесточенные дискуссии, что открывало некоторое пространство для свободомыслия. Кроме того, в университете преподавали зарубежную историографию, а некоторые западные книги даже переводились на русский язык (почти потрясением стала для меня, например, книга британского антрополога Эдварда Эванса-Причарда «Нуэры», которая была переиздана в СССР в 1985 году!<sup>2</sup>) — все это позволяло увидеть краем глаза или хотя бы представить, что происходит (точнее — происходило) «там», в несветской науке.

На рубеже 1980—1990-х годов идеология, которая определяла теоретический язык исследований, была полностью дискредитирована, писать в прежней манере стало немодно и неинтересно, да и недостатки старых концепций сделались очевидными. Значительная часть предыдущего опыта обучения и чтения, обсуждений и размышлений оказалась в новой ситуации не нужна молодому ученому ни для получения грантов (главного финансового источника выживания после краха СССР), ни для налаживания научных контактов в открывшейся для советских граждан глобальной науке. И главное — я сам в какой-то момент испытал разочарование в прежних идеях, оно накапливалось на протяжении моей учебы в университете, где схоластика, изучение отвлеченных, оторванных от жизни схем было преобладающим занятием. Большую роль в усилении таких настроений сыграли первые опыты полевой этнографии в 1988—1991 годах, когда на протяжении четырех лет я ежегодно по два-три месяца в одиночку или с российскими и узбекскими коллегами проводил исследования в разных кишлаках Ферганской области Узбекистана. То, что я видел и испытывал тогда, оказалось трудно передать с помощью понятий, которым я был обучен. В этом общем контексте сформировалось убеждение в необходимости радикальной смены приоритетов и теоретического языка.

В 1990-е годы появился более широкий доступ к идеям других научных школ, теориям и дискуссиям, имевшим место за пределами бывшего

<sup>2</sup> *Эванс-Причард Э.* Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985 (оригинал: *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press, 1940).

СССР, но это мало что меняло. Во-первых, в силу ограниченности моей языковой компетенции и невозможности получать необходимые книги и статьи на руки (библиотеки просто перестали комплектоваться новой литературой, да и старый набор был далеко не полным) этот доступ к мировым знаниям был весьма относительным. Во-вторых, самому сориентироваться в огромном море авторов и текстов, понять, как они соотносятся друг с другом, какие направления представляют, каковы тенденции научной актуальности, было крайне сложно. К тому же действовал эффект переводов: тех же Фуко и Бурдьё, ссылку на которых сегодня можно найти во многих российских работах, очень быстро и в большом количестве перевели на русский язык, сделали доступными, поэтому их понятийный словарь и подходы усваивались в первую очередь, иногда без учета той критики и того контекста, которые работы этих авторов имели на Западе.

Все это вместе не давало никакой внутренней уверенности для того, чтобы приступить к разбору полевых и архивных материалов по Ошобе. Книгу пришлось отложить. Это объясняет, почему между началом исследования в 1995 году и активной стадией написания настоящего текста — такой большой временной разрыв.

Более десяти лет ушло у меня на другие проекты, связанные, в частности, с проблематикой национализма<sup>3</sup>. Все эти годы я занимался — и продолжаю заниматься, — по сути дела, самообразованием, стараясь хоть как-то восполнить свои представления о современных социальных концепциях и исследованиях, читая новые книги и статьи и непосредственно общаясь со многими зарубежными коллегами, которые в те же 1990-е и 2000-е годы начали интенсивно изучать бывшее советское пространство. В самой России за это время появились ученые и целые направления, которые пытались предложить новое осмысление российской/советской/среднеазиатской истории и этнографии.

Вернуться к книге об Ошобе я решил только в 2009 году, когда получил возможность в течение пяти месяцев работать в Центре славянских исследований в японском Университете Хоккайдо, где смог наконец получить полноценный доступ к современной литературе. В 2010 году

<sup>3</sup> Результатом стала моя книга: *Абашин С.* Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб.: Алетей, 2007.

я продолжил работу в архивах Ходжента и Канибадама, а также побывал в Ошобе, где за девять дней успел собрать много дополнительной информации. В частности, мне удалось сделать много фотоснимков архивных дел, видов кишлака и личных фотографий — в 1995 году я был лишен такой технической возможности. А кроме того, я собрал некоторую информацию о том, что произошло в кишлаке за прошедшие пятнадцать лет.

Возвращение к книге спустя такой значительный срок изменило мои первоначальные цели. Конечно, момент распада советского строя и начало другой эпохи, перестройка экономики и социальной жизни, новые конфликты, новые идеи, новые действующие лица — все это само по себе очень интересно. Но сугубо антропологический фокус на сегодняшний день потерял какой бы то ни было смысл, так как события и вообще ситуация, которые имели место в начале 1990-х годов, уже сами превратились в историческое прошлое. К тому же в 1995-м я собирал материал, наверное, по инерции, главным образом о советских реалиях, распад же прежней эпохи я скорее переживал, чем изучал. Поэтому в итоге моя книга стала превращаться в работу историко-антропологическую, посвященную скорее не постсоветскому времени, а советскому и даже, когда материалы это позволяют, досоветскому.

Изменение замысла диктовалось или облегчалось и тем обстоятельством, что в последние десять—пятнадцать лет можно было наблюдать значительный рост интереса к имперской и советской истории Средней Азии<sup>4</sup>, чего нельзя сказать об антропологическом изучении постсоветского периода, результаты которого пока остаются весьма скромными (хотя и здесь в самые последние годы, кажется, происходят сдвиги). Развернувшиеся дискуссии об особенностях российской имперскости, о природе советского строя, об итогах трансформаций в XIX—XX веках, произошедших в различных сферах (ислам, положение женщины, национализм, колхозная экономика), создали такие рамки, в которых можно выбирать ту или иную позицию, отстаивать ее или опровергать, применять различные теоретические схемы, ставить новые вопросы

<sup>4</sup> Я решил не использовать в книге другое название региона — Центральная Азия, которое традиционно включало в себя Афганистан, Монголию и китайский Синьцзян, что выходит далеко за рамки моих интересов.

и вести осмысленный диалог. Именно поэтому, видимо, немалое число антропологов, занимающихся постсоветским пространством, пишут сегодня на исторические темы. Я также решил пойти по этому пути.

В фокусе моих интересов будут понятия, которыми обычно описывается и характеризуется среднеазиатское общество, — традиционное/нетрадиционное, модернизированное/немодernизированное, советское/несоветское, колонизированное/неколонизированное. В основной части книги я покажу, как неоднозначно эти понятия соотносятся с фактами и свидетельствами, собранными мной в Ошобе. Такая задача требует, конечно, каких-то теоретических рамок и отсылок к ведущимся на более широком научном поле исследованиям и дискуссиям. Во введении я попытаюсь прочертить эти рамки, чтобы было ясно, под каким углом зрения я рассматриваю и анализирую свой материал, — кратко, опираясь на историографию, я попробую показать проблемность перечисленных выше понятий, споры, которые они вызывают, и направления поисков, которые ведутся, чтобы оправдать и обновить их либо отвергнуть.

### *Традиционность*

Краткий анализ идей, обсуждаемых в книге, начну с советских корней. Разумеется, я не претендую на полное и подробное описание разных мнений и вопросов, а затрону лишь те, которые, как мне кажется, оказали влияние на мои собственные размышления об Ошобе.

Описывать советский язык постановки и обсуждения тех или иных проблем непросто. Дело в том, что он существовал и менялся в особом политическом и идеологическом режиме, который предъявлял довольно жесткие требования к тому, что и как говорится, подвергал сказанное и написанное внимательной цензуре. В этом режиме дискуссия часто велась полунамеками, подчеркнута марксистская риторика могла скрывать не вполне марксистские предпочтения, да и вообще все имеющиеся разногласия, которые могли проявляться в устных диспутах, не находили своего отражения в литературе. Здесь мне отчасти помогает не только внимательное чтение советских книг и статей, но и своеобразное включенное наблюдение, то есть личное знакомство со многими советскими

исследователями, беседы с ними, знание академической повседневности. Взгляд изнутри дополняет тексты, позволяет увидеть в последних то, что иногда осознанно или неосознанно в них пряталось, говорилось иносказательно, а это дает, как мне кажется, более полную и точную картину состояния умов ученых в советские годы.

Пожалуй, самая сложная для советских этнографов проблема состояла в том, как писать о современности. Эта общая проблема включала в себя множество частных вопросов: с какого времени заканчивается *не-современность* и начинается *современность*, какие признаки считать несовременными или современными? Не буду вдаваться в подробный анализ мнений по всем этим пунктам, а остановлюсь кратко лишь на понятии *пережитков*, вокруг которого разворачивались дебаты среди ученых, писавших о Средней Азии.

Изначально понятие «пережитки» использовалось, чтобы реконструировать прошедшие стадии исторического развития, и подразумевало своего рода артефакты сродни археологическим, которые затерялись где-то под толщами земли, утратили свое прежнее значение и которые надо раскопать и с их помощью узнать о том, что было когда-то, в исчезнувшие эпохи. Такой взгляд приводил к интересному эффекту: в некоторых местах обнаруживались огромные залежи подобных артефактов-пережитков, поэтому делался вывод, что кое-где прошлое сохраняется по сей день, а пережитки являются действующими элементами социальной жизни. Эти места прошлого локализовались на тех или иных территориях, в различных социальных группах и культурах, а путешествие этнографа, предпринятое для их поисков, воспринималось и описывалось как путешествие из настоящего в глубь веков. Средняя Азия принадлежала, с точки зрения российских ученых, именно к таким местам.

Такое положение дел сохранялось еще в 1930-е годы, когда этнографы воспринимали среднеазиатские общества как отсталые. Классические работы того времени так и назывались: «Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло» и «Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев»<sup>5</sup>. Советский этнограф Александр

<sup>5</sup> Кисляков Н.А. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло. Л.: АН СССР, 1936; Кондауров А.Н. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. М.; Л.: АН СССР, 1940.

Кондауров, проводивший исследования в 1934—1935 годах в Ягнобе (высокогорной области Таджикистана), так формулировал свою цель: «...изучение тех остатков предшествующих стадий общественного развития ягнобцев, которые еще можно засвидетельствовать в настоящее время или о которых можно говорить, что они существовали в недавнем прошлом...»<sup>6</sup>. При этом понятие пережитков оставляло поле для маневра — их всегда можно было объявить содержанием или формой, сутью или оболочкой, в зависимости от личных предпочтений либо идеологических требований. Тот же Кондауров утверждал, например, что прошлое в настоящем как бы уже и не совсем прошлое: при феодальном строе та же община уже не была настоящей первобытной общиной, а служила «оболочкой для эксплуатации трудящихся», большие же домохозяйства при социализме («в эпоху великой Сталинской конституции») перестали быть «патриархальными общинами в собственном смысле слова»<sup>7</sup>.

Похожую манипуляцию с понятием пережитков демонстрировали так называемые колхозные монографии 1950—1960-х годов<sup>8</sup>. По Средней Азии таковых было шесть, в том числе одна по Таджикистану и две по Узбекистану<sup>9</sup>. В исследованиях принимали участие не только московские и ленинградские, но и среднеазиатские этнографы — иногда в качестве помощников-аспирантов, иногда в качестве соавторов.

<sup>6</sup> Кондауров А.Н. Патриархальная домашняя община. С. 7. В книге есть интересное примечание о том, что работа написана до выхода в свет труда «Краткий курс истории ВКП(б)», а потому в ней употребляются «ныне устаревшие термины» — такие, как первобытный коммунизм, первобытно-коммунистическое общество (Там же. С. 9).

<sup>7</sup> Там же. С. 27.

<sup>8</sup> См. подробнее: Алымов С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Новое литературное обозрение. 2010. № 1. С. 109—129.

<sup>9</sup> Еришов Н.Н., Кисляков Н.А., Пещерева Е.М., Русяйкина С.П. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства (По материалам колхоза имени Г.М. Маленкова Ленинабадского района Ленинабадской области Таджикской ССР). М.; Л.: АН СССР, 1954; Сухарева О.А., Бижанова М.А. Прошлое и настоящее селения Айкыран (Опыт этнографического изучения колхоза имени Сталина Чартакского района Наманганской области). Ташкент: АН Узбекской ССР, 1955; Этнографические очерки узбекского сельского населения / Г. Васильева, Б. Кармышева (отв. ред.). М.: Наука, 1969.

Язык, которым были написаны книги в 1950-е годы, отличался демонстративными проявлениями идеологической лояльности, большим количеством цитат из произведений классиков марксизма и партийных лидеров, многочисленными лозунгами, прославляющими достижения советской власти. Вот, например, как это выглядело в узбекской монографии, авторами которой были замечательные этнографы Ольга Сухарева и Муршида Бижжанова: «...история селения Айкыран и образовавшегося в нем колхоза им. Сталина отражает победу ленинско-сталинской национальной политики нашей партии. Она показывает в подробностях грандиозную перестройку всей жизни и быта узбекского народа, вызванную Великой Октябрьской социалистической революцией...», и далее: «Главной задачей, которую поставили перед собой авторы настоящего труда, было выявление черт, порожденных эпохой социализма, в быту и культурном облике современного сельского населения. Мы старались показать, как эти новые, прогрессивные черты складываются в борьбе с пережитками феодального прошлого, особенно живучими в области идеологии...»<sup>10</sup>.

Издание колхозных монографий сопровождалось жаркими спорами, в которых, благодаря постановке вопросов методики и методологии, обсуждалось, как нужно смотреть на среднеазиатское общество, каким его видеть. Толчком к спорам послужило разочарование первыми результатами изучения колхозного крестьянства. Публикации на эту тему выглядели формальными, шаблонными, поверхностными, скучными. Московский этнограф Павел Кушнер выступил со статьей<sup>11</sup>, в которой провозгласил, что причиной неудачи или тупика является несовершенство методики полевых исследований. Вместо анкетных опросов и разведок он предложил шире использовать стационарный метод исследования с длительным проживанием в поле и с практикой наблюдения за тем, что происходит в жизни изучаемого общества. Другим направлением критики Кушнера стал тот факт, что этнографы слишком много внимания уделяли истории колхоза, организации колхозного производства, разного рода цифрам по колхозной экономике, тогда как «национальная

<sup>10</sup> Сухарева О.А., Бижжанова М.А. Прошлое и настоящее селения Айкыран. С. 3.

<sup>11</sup> Кушнер П.И. Об этнографическом изучении колхозного крестьянства // Советская этнография [далее — СЭ]. 1952. № 1. С. 135—141.

специфика» культуры и быта проходила мимо их внимания. Он выступил за отказ от «экономизма» и за изучение «народной жизни в ее бытовых проявлениях»: «Разве социалистическое сознание колхозников формируется только под влиянием колхозной экономики?»<sup>12</sup> Кушнер предложил, в частности, поставить в центр изучения не колхоз, а селение, мотивируя это тем, что не все сельские жители являются членами колхоза и что жизнь людей не сводится только к колхозной жизни.

Этнографы, поддержав стационарные исследования<sup>13</sup>, высказали, однако, и опасения, что «...частные, местные явления... могут быть ошибочно признаны общими для республики и народа...», поэтому «...как бы ни был типичен избранный для работы колхоз, его нельзя исследовать обособленно»<sup>14</sup>. Что же касается предложения Кушнера отказаться от изучения колхозного производства, то оно встретило возражения<sup>15</sup>. Кто-то критиковал ученого за «бытовизм» и настаивал на том, что этнографы обязательно должны изучать экономику, так как все стороны жизни тесно связаны между собой. Кто-то был против того, чтобы противопоставлять колхоз и село, поскольку колхоз сливается с селом, да и сам колхоз — это не только производственный, но и «общественно-политический» коллектив. Кто-то, наконец, писал, что недостаточно обращаться к памяти и восприятию людей — нужно работать и со статистикой, архивами, анкетами, чтобы составить полное представление об обществе.

К концу 1950-х годов характер критики колхозных монографий изменился: если раньше их авторов обвиняли в том, что они преувеличи-

<sup>12</sup> *Кушнер П.И.* Об этнографическом изучении колхозного крестьянства. С. 140. К слову, позже он отказался от этих слов и назвал их ошибочными.

<sup>13</sup> *Кисляков Н.А.* К вопросу об этнографическом изучении колхозов // СЭ. 1952. № 1. С. 146—149; *Сухарева О.А.* Ферганская этнографическая экспедиция // СЭ. 1954. № 3. С. 114.

<sup>14</sup> *Жданко Т.А.* Этнографическое исследование культуры и быта колхозного крестьянства СССР // Acta ethnographica Academiae scientiarum Hungaricae. T. V, fasciculi 3—4. Budapest, 1956. С. 218, 219. См. также: *Абрамзон С.М.* Об этнографическом изучении колхозного крестьянства // СЭ. 1952. № 3. С. 145—150.

<sup>15</sup> *Сухарева О.А.* Этнографическое изучение колхозного крестьянства Средней Азии // СЭ. 1955. № 3. С. 30—42; *Кисляков Н.А.* Опыт работы коллектива по изучению быта таджикского колхозного крестьянства // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 26. М., 1957. С. 61—62.

вают значение пережитков, то теперь был выдвинут противоположный упрек — в том, что они скрывают многие недостатки, показывают жизнь приукрашенной, без проблем и «отрицательных сторон колхозной жизни», замалчивают существование социальных противоречий в обществе<sup>16</sup>. Это изменило взгляд ученых, которые задались вопросом, почему пережитки сохраняются. Пожалуй, наиболее углубленно на эту тему среди этнографов размышлял Глеб Снесарев<sup>17</sup>.

Снесарев резко выступил против тех, кто отвергал наличие пережитков: «Оспаривать наличие этих пережитков и степень их отрицательного влияния на некоторую часть населения нашей страны могут только те, кто стоит в стороне от жизни, не сталкивается с окружающей действительностью»<sup>18</sup>. Он считал, что поскольку внимание к пережиткам ослабло, то сложилось мнение, что они лишились прежнего значения и быстро отмирают, хотя «дело обстоит значительно сложнее». Ученый полагал, что надо не только раскрыть «подлинную картину их бытования», но и установить причины сохранения тех или иных пережитков до наших дней, при этом, по его словам, «было бы неверным искать какую-то единую, универсальную, все объясняющую причину этих явлений. Причины могут быть различны у разных народов, в разных слоях населения, у лиц разного возраста, наконец, — в женском быту»<sup>19</sup>.

Снесарев разделил причины сохранения пережитков на общие и специфические. К первым он отнес «отставание сознания от развития производительных сил и производственных отношений», Великую Отечественную войну и ее последствия, влияние капиталистического окружения, недостатки культурно-воспитательной работы. Во вторые — специфические — московский этнограф включил культурную отсталость женщин и изоляцию быта семьи, «одной из наиболее

<sup>16</sup> *Жданко Т.А.* Этнографическое исследование культуры. С. 218. См. также: *Альмов С. П.И.* Кушнер и развитие советской этнографии в 1920—1950-е годы. М., 2006. С. 203, 204.

<sup>17</sup> См. также работы философа-религиоведа: *Саудбаев Т.* Ислам и общество: Опыт историко-социологического исследования. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1978.

<sup>18</sup> *Снесарев Г.П.* О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957. № 2. С. 60.

<sup>19</sup> Там же. С. 61.

консервативных ячеек общества»<sup>20</sup>. Другой специфической причиной было существование общественного мнения и общины: Снесарев подчеркнул, что «реликты общины занимают, несомненно, одно из первых мест» среди причин сохранения религиозных пережитков, «...эллат с его замкнутостью, с особым внутренним укладом, построенным на старых традициях, с влиянием группы стариков является той ячейкой, в которой консервируются пережитки прошлого»<sup>21</sup>.

Что касается последнего пункта про общину, то Снесарев не пояснял, как, собственно, сама эта община смогла дожить до 1950-х годов. Но на эту тему еще в далеком 1949 году высказывалась московский этнограф Татьяна Жданко, которая обнаружила, что у каракалпаков родовая организация по-прежнему играет заметную роль в колхозной жизни, а колхозные бригады представляют собой по сути родовые подразделения<sup>22</sup>. Похожие наблюдения сделала ленинградский этнограф Роза Рассудова, которая в последней колхозной монографии, изданной в 1969 году, недвусмысленно писала о том, что узбекские колхозы в окрестностях Самарканда формировались и развивались на основе общинных структур, общинные же интересы совпадали с колхозными<sup>23</sup>.

В конце 1980-х к проблеме пережитков в среднеазиатском обществе возвращается еще один московский этнограф — Сергей Поляков. В 1989 году он издал небольшую книжку «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе»<sup>24</sup>. Следуя логике Снесарева, Поляков

<sup>20</sup> Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957. № 2. С. 66.

<sup>21</sup> Там же. С. 67, 70—72.

<sup>22</sup> Жданко Т.А. Быт каракалпакского колхозного аула (Опыт этнографического изучения колхоза им. Ахунбабаева Чимбайского района Каракалпакской АССР) // СЭ. 1949. № 2. С. 42, 43.

<sup>23</sup> Этнографические очерки узбекского сельского населения. С. 90—97.

<sup>24</sup> Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Центральный дом научного атеизма, 1989. С. 8 (переиздано в сборнике: Мусульманская Средняя Азия: Традиционализм и XX век / Д. Арапов (отв. ред.). М.: Центр цивилизационных и региональных исследований, 2004. С. 123—233; английский перевод: *Polyakov S. Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*. Armonk, NY: M.E. Sharp, 1992). Попутно хочу обратить внимание на то, что часто эту книгу Полякова рассматривают в качестве типичного образца советского анализа, не замечая, что она, как и ряд статей этого ученого,

объявил, что книга посвящена *традиционализму*, и дал определение этому явлению: «“традиционализм”, “традиционное общество” — это полное отрицание чего-либо нового, привнесенного извне в привычный, “традиционный” образ жизни. Традиционализм не просто выступает против нового. Он активно требует постоянной корректировки образа жизни по старой, изначальной или “классической” модели»<sup>25</sup>. При этом он критиковал понятие пережитков: «К сожалению, исследования современного традиционализма не всегда дают реальную картину <...> Помимо несовершенства, а чаще и просто негодности методов сбора первичной информации (анкетирование), неприемлема в подавляющем большинстве исследований и методологическая основа понимания явления. Оно трактуется и оценивается только как пережиток ранних форм общественного сознания, что и влечет за собой дезинформацию на всех уровнях о реальном значении традиционализма в среднеазиатском обществе. Только пережитком, в марксистском понимании этого явления, он никогда не был. Традиционализм всегда выступал как отражение социально-экономического строя, как образ жизни, основанный на специфической хозяйственной структуре»<sup>26</sup>.

В отличие от других своих коллег, в том числе Снесарева, Поляков видел в советской Средней Азии не отдельные фрагменты несовременности, а внутренне целостное несовременное общество, включающее в себя все основные элементы такого: общину, семейно-родственную группу, мужские объединения. Эти элементы, в свою очередь, опираются на «мелкобуржуазное производство», иначе говоря, на теневую экономику, которая дает основные источники доходов для местного населения. Все это и составляет суть того социального строя, который существовал в регионе в советское время, тогда как политические институты и идеология являются лишь прикрытием, формой без содержания. Такова была логика его интерпретации.

Сходную с точкой зрения Полякова позицию в конце 1980-х годов разделяло, пожалуй, большинство советских этнографов и специалистов

появилась в самом конце советской эпохи, была недоступна для массового читателя и вызвала сомнения у многих более ортодоксальных советских исследователей и идеологов.

<sup>25</sup> Там же. С. 3.

<sup>26</sup> Там же. С. 8.

в других дисциплинах<sup>27</sup>. Например, в статье С.В. Чешко «Средняя Азия и Казахстан: современное состояние и перспективы национального развития», которая появилась в том же 1989 году, также говорилось, что преобразования советского времени не привели к разрушению прежних, досоветских структур и отношений: «Патриархально-общинный уклад модифицировался в своеобразный колхозно-общинный уклад с чертами крепостной зависимости»<sup>28</sup>. При этом автор подчеркивал, что коллективизация способствовала «...консервации и воспроизводству патриархально-общинных и феодально-патриархальных форм социальной организации», тогда как индустриализация «проводилась преимущественно на базе местного европейского населения <...> и мало затронула коренное сельское население»<sup>29</sup>.

Упомяну еще две статьи, которые были опубликованы в журнале «Восток» в 1991 году: Юрия Александрова «Средняя Азия: специфический случай экономической слаборазвитости» и Валентина Уляхина «Многоукладность в советской и зарубежной Азии»<sup>30</sup>. Хотя эти авторы не занимались изучением Средней Азии, а были специалистами по зарубежным странам, хотя оба они были экономистами, а не этнографами и хотя, наконец, их статьи вышли в последний год существования СССР, когда критика советского строя была нормой, — названные статьи демонстрируют те точки зрения и те способы мыслить, которые сформировались в советское время и, очевидно, прятались за разными жанрами эзопова языка. В обоих текстах, написанных под явным влиянием упомянутой выше книги Полякова, Средняя Азия описывается через аналитическую рамку третьего мира.

<sup>27</sup> См.: Бушков В.И. Таджикиский «авлод» тысячелетия спустя... // Восток. 1991. № 5. С. 72—81; Лобачева Н.П. Древние социальные институты в жизни современной семьи народов Средней Азии // Семья. Традиции и современность / О. Ганцкая, И. Гришаев (отв. ред.). М.: ИЭА АН СССР, 1990. С. 27—50; Олимов М.А. Эталон некапиталистического развития? // Народы Азии и Африки. 1989. № 4. С. 18—26.

<sup>28</sup> Чешко С.В. Средняя Азия и Казахстан: современное состояние и перспективы национального развития // Расы и народы. Вып. 20. М.: Наука, 1989. С. 112, 113.

<sup>29</sup> Там же. С. 113.

<sup>30</sup> Александров Ю.Г. Средняя Азия: специфический случай экономической слаборазвитости // Восток. 1991. № 2. С. 142—154; Уляхин В.Н. Многоукладность в советской и зарубежной Азии // Там же. С. 129—141.

Александров ввел для характеристики среднеазиатской экономики понятия *слаборазвитости* и *периферии*. Автор говорил о «централизованном перераспределении», о «мощных центрах частных интересов и давления», которые в советской экономике доминировали и подчиняли себе все другие хозяйственные секторы. Хлопковая монокультура, основанная на принудительном труде в колхозах, превратилась в самодостаточное монопольное производство, которое утратило связь с задачами развития Средней Азии. Александров прямо сравнивал среднеазиатскую экономику с прежними колониальными порядками в Индонезии, где голландцы развивали сахарные плантации, консервируя местные традиционные социальные структуры, и называл среднеазиатское общество квазисовременным<sup>31</sup>. Правда, исследователь избегал того, чтобы называть советскую Среднюю Азию колониальной, хотя фактически описывал ее именно в качестве таковой.

В статье Уляхина использовалось понятие *многоукладности*, которое восходит к работам Ленина о переходе к социализму<sup>32</sup>, — очень популярное в 1960—1970-е годы в качестве объяснения происходивших в третьем мире процессов. По мнению автора, «модернизация по-советски, узко понимавшаяся как индустриализация по преимуществу» не смогла создать целостную экономическую систему отношений, «регион оказался неподготовленным к привнесенной извне индустриализации», поэтому здесь сохранились другие общественно-экономические уклады, в первую очередь «органичное для Средней Азии» мелкое производство и социальная структура «доиндустриального прототипа»<sup>33</sup>. Однако, рассуждал автор, в советское время различным укладам не была предоставлена возможность постепенного развития и власть пыталась искусственно насадить крупнопромышленный государственный уклад, что и создавало в среднеазиатском обществе проблемы, дисбалансы и тупики. Пафос статьи заключался в том, что нужно отказаться от политики навязывания многоукладному обществу какой-то одной модели,

<sup>31</sup> Александров Ю.Г. Средняя Азия. С. 147.

<sup>32</sup> См., например: Ленин В.И. О «левом» ребячестве и о мелкобуржуазности // В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 36. С. 285—314.

<sup>33</sup> Уляхин В.Н. Многоукладность в советской и зарубежной Азии. С. 135, 136.

предоставить всем формам хозяйствования легальный статус и обеспечить тем самым подлинную модернизацию.

Итак, советские этнографы — и представители других научных дисциплин — не могли не заметить, что общие вроде бы для всего советского общества трансформации в Средней Азии имели свою специфику. Проводимые властью реформы, которые должны были нивелировать различия, не достигали своей цели — среднеазиатские республики по-прежнему оставались другим/особым миром внутри одного государства. Понятийный словарь, который находился в распоряжении этнографов, позволял им описывать этот мир как «прошлое», которое по ряду причин (их список и являлся предметом разногласий) задержалось в «настоящем», что в итоге логически неизбежно вело к игнорированию вообще каких-либо изменений, а далее — и к отказу среднеазиатам в самой способности меняться. Концепция традиционализма усложняла понимание советского общества, позволяла увидеть в нем многообразие социальных — а также культурных — отношений. Но при этом она заменяла закрашенную в один цвет картину на простую двухцветную схему, в которой две половины — традиционализм и модерність — противопоставлялись друг другу как несовместимые полюса.

### *Модерність*

Мнение о том, что среднеазиатское общество было и остается по существу традиционным, получило в 1990-е годы широкое распространение в российской науке<sup>34</sup>. Однако остается вопрос, что с ним произошло или не произошло в советское время, были ли хотя бы какие-то результаты у тех реформ, которые проводились в советскую эпоху, и если были, то каким образом их можно описать и охарактеризовать?

Поляков в статье «Современная среднеазиатская деревня: традиционные формы собственности в квазииндустриальной системе»

<sup>34</sup> См., например: *Малашенко А.В.* Мусульманский мир СНГ. М.: Ариэль, 1996; *Ланда Р.Г.* Ислам в истории России. М.: Восточная литература, 1995; *Карлов В.В.* Народы Средней Азии и Казахстана // В.В. Карлов. Этнокультурные процессы новейшего времени. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 89—137.

предложил заменить понятие социализма понятием индустриального общества и рассматривать советское общество как переходное от доиндустриальной «общественно-производственной системы» к индустриальной<sup>35</sup>. По его мнению, перехода этого не произошло и сложилась квазииндустриальная система, которая на самом деле представляла собой «аграрное среднеазиатское общество уже в сталинской, общинно-крепостнической форме»<sup>36</sup>. Поляков, таким образом, оставаясь в рамках марксистского языка, пытался как-то подправить его с помощью новых терминов, чтобы описать объект своего исследования.

Российский демограф Анатолий Вишневецкий в статье «Средняя Азия: незавершенная модернизация» отказался от сложной марксистской терминологии и взял на вооружение простую дихотомию «традиционность/модерность». Вишневецкий пишет, что вхождение региона в Российскую империю было «историческим поворотом», вовлечением его в модернизационные процессы, хотя «застойность» среднеазиатского общества не была поколеблена, поскольку советская «модель ускоренной экономической модернизации» не была ориентирована на Среднюю Азию и имела там «лишь ограниченное применение»<sup>37</sup>. В результате модернизация этого региона началась, но осталась, как полагает автор, незавершенной. Хотя изменения привели к усилению «горизонтальных связей» и кризису «локальных интеграторов»,

<sup>35</sup> Поляков С.П. Современная среднеазиатская деревня: традиционные формы собственности в квазииндустриальной системе // Крестьянство и индустриальная цивилизация / Ю. Александров, С. Панарин (отв. ред.). М.: Наука, Восточная литература, 1993. С. 174.

<sup>36</sup> Там же. С. 176, 177.

<sup>37</sup> Вишневецкий А. Средняя Азия: незавершенная модернизация // Вестник Евразии [далее — ВЕ]. 1996. № 2. С. 137, 138. Схожие понятия незавершенной или ограниченной модернизации использовали, например, британский политолог Ширин Акинер и американский политолог Уильям Фиерман, см.: *Akiner Sh. Social and Political Reorganisation in Central Asia: Transition from Pre-Colonial to Post-Colonial Society // Post-Soviet Central Asia / T. Atabaki, J. O'Kane (eds.). London and New York: Tauris Academic Studies, 1998. P. 1—34; Fierman W. The Soviet «Transformation» in Central Asia // Soviet Central Asia: The Failed Transformation / W. Fierman (ed.). Westview Press, 1991. P. 11—35. При этом если Акинер подчеркивает успехи трансформации во многих сферах, то Фиерман рассматривает среднеазиатское общество как зависимую колонию и пишет скорее о модернизационной неудаче.*

в целом, однако, среднеазиатское общество осталось «вертикальным» (иерархизированным, сегрегированным) и сохранило, пусть в скрытом виде, все основные элементы традиционности — общинные структуры, пронизанные родовыми и семейно-родственными связями, ограничение самостоятельности индивида, распределение социальных полномочий «по вертикали». Советская система, по мнению Вишневецкого, играла при этом противоречивую роль: с одной стороны, она не мешала традиционализму и даже консервировала его, с другой — «несомненно смогла запустить механизм модернизации», но «не сумела довести ее до конца»<sup>38</sup>.

Теория (или теории) *модернизации*, в рамках которой Вишневецкий сформулировал свое понимание среднеазиатских реалий, подвергается ожесточенной критике уже не менее полувека. Значительную часть претензий к ней сформулировал в уже далеком 1973 году Дин Типпс в статье «Теория модернизации и сравнительное изучение обществ: критическая перспектива»<sup>39</sup>. Он разделил претензии на три группы: идеологические, эмпирические и методологические.

Критика идеологической составляющей заключается в том, что, говоря о будто бы универсальной модерности, сторонники этого понятия за точку отсчета либо за основную модель берут западное общество или даже англо-американское, относя все, что с ним не совпадает, к традиционализму. При этом ими не учитывается в полной мере тот факт, что западное общество, которое само включает в себя разные социальные и культурные типы, сформировалось в конкретных обстоятельствах, не являющихся общими и одинаковыми для всех. В этой схеме заложена, как считал Типпс, возникшая после Второй мировой войны асимметричность отношений между разными странами, где доминирующие силы диктовали подчиненным свои правила и ценности как универсальные. Теория модернизации несет на себе, следовательно, явные черты этноцентризма и идеологической предвзятости.

Эмпирическая критика, о которой писал Типпс, указывает на «несостоятельность взгляда теории модернизации на природу традиции

<sup>38</sup> Вишневецкий А. Средняя Азия: незавершенная модернизация. С. 152.

<sup>39</sup> *Tipps D. Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective // Comparative Studies of Society and History. 1973. Vol. 15. № 2. P. 199—226.*

и модерности, их динамики и взаимосвязей»<sup>40</sup>. Типпс обратил внимание, например, на то, что модерность вряд ли можно анализировать как закрытую систему, в которой разные процессы взаимосвязаны и изменения в одной сфере обязательно ведут к изменениям в других. В действительности можно наблюдать либо параллельную трансформацию тех или иных элементов, либо даже обратное воздействие — когда модернизация одной сферы ведет к традиционализации другой (например, появление новых средств информации приводит к распространению знаний о традициях и их усилению). Здесь можно вспомнить рассуждения британского историка Эрика Хобсбаума об изобретении традиций, которое происходит во всех, в том числе современных, обществах (например, в виде национальных традиций)<sup>41</sup>.

Типпс также указал, что в дихотомии современность/традиционность возникают сложности с определением выражения «традиционное общество». Последнее определяется как антисовременность, а не через перечисление его собственных характеристик, ему приписывают тотальность и неизменность, тогда как реальные сообщества, которые попадают в категорию традиционных, порой довольно существенно отличаются друг от друга и претерпевали (продолжают претерпевать) разнообразные трансформации. Типпс писал также, что такая дихотомия не учитывает взаимодействия современных и традиционных обществ между собой. Я бы добавил, что до сих пор эти общества рассматриваются как спортсмены на соревнованиях, один из которых вырвался вперед, а другие его догоняют или безнадежно отстают. Типпс говорил, в частности, что общества, прошедшие через колониализм, являются, как правило, гибридными, то есть не модерными и не традиционными<sup>42</sup>. К понятию гибридности я еще вернусь, когда речь будет идти о (пост)колониальной критике, но сейчас, думаю, уместно вспомнить работы американского социолога-марксиста Иммануила Валлерстайна, который предложил не рассматривать социальный строй каждой страны в отдельности, а иссле-

<sup>40</sup> Ibid. P. 216.

<sup>41</sup> *Hobsbawm E.* Introduction: Inventing Traditions // *The Invention of Tradition* / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 1—14 (русский перевод: *Хобсбаум Э.* Изобретение традиций // ВЕ. 2000. № 1. С. 47—62).

<sup>42</sup> *Tipps D.* Modernization Theory. P. 213.

довать единую миросистему со своими центрами, перифериями и полуперифериями<sup>43</sup>. В такой перспективе современность и традиционность становятся не изначальными характеристиками того или иного общества, а результатом неэквивалентного распределения власти и ресурсов в рамках мировой экономики. Другими словами, традиционность — это тоже современность, но современность периферии, а не центра.

Наконец, методологический изъян теории модернизации состоит, по мнению Типса, в том, что она носит излишне обобщающий характер, сводя вместе различные процессы, которые имеют свои собственные объяснения. К тому же то, что называется современностью, обычно связано с нынешним состоянием дел, с тем, как оно видится в настоящий момент, а это придает взгляду телеологический характер. Американский социолог отметил также проблематичность сопоставления современных и традиционных обществ, которая связана с тем, что понятие «общество» применительно к разнообразным ситуациям может иметь разное толкование — речь идет о явлениях различного масштаба и, соответственно, разных способах анализа.

Вслед за критикой теории модернизации появилось множество попыток переосмыслить феномен модерна. В мою задачу не входят систематизация и критический разбор всех этих позиций; укажу лишь на несколько из них, чтобы показать общее направление рассуждений на данную тему.

Например, британский социолог Энтони Гидденс в книге «Последствия современности» попытался обойти или решить методологические проблемы, на которые указал Типс<sup>44</sup>. Вместо обществ он стал рассматривать модусы «дистанциации пространства и времени» как

<sup>43</sup> См., например: *Wallerstein I. The Capitalist World-Economy. Cambridge and Paris: Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979; World-Systems Analysis: An Introduction. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004* (русский перевод: *Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. М.: Территория будущего, 2006*). Интересную попытку использовать его теорию для анализа советского общества см.: *Дерлуэган Г. Адепт Бурдьё на Кавказе: Эскизы к биографии в миросистемной перспективе. М.: Территория будущего, 2010* (оригинал: *Derluéguan G. Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus: A World-System Biography. University of Chicago Press, 2005*).

<sup>44</sup> *Giddens A. The Consequences of Modernity. Polity Press, 1990* (русский перевод: *Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011*). Об истории России с точки зре-

разные способы организации социальных отношений. Отказываясь от исторической телеологии и замкнутой в себе модерности, Гидденс выделил четыре институциональных кластера, которые автономны друг по отношению к другу и вместе определяют содержание современности, — капитализм, индустриализм, надзор и военная власть. Гидденс не отрицал, что модерность является по происхождению западным проектом, но, говоря о поздней модерности, или глобализации, он настаивал, что речь идет о «мировой взаимозависимости и планетарном сознании», в позднюю модерность включены «концепции и стратегии, которые происходят из незападного окружения»<sup>45</sup>. Предложенная модель сохраняет, таким образом, универсалистскую перспективу для анализа истории и общественной жизни.

Попыткой выйти за пределы этноцентризма стало изучение *множественной (полицентричной, альтернативной) модерности*. Как писал израильский социолог Шмуэль Айзенштадт, «...процессы, на деле происходившие в модернизирующихся обществах, опровергают унификационные и гегемонистские предпосылки, характерные для западного понимания модернизации»<sup>46</sup>. Понятие множественной модерности позволяет различить разные институциональные и идеологические модели, которые являются современными и при этом связаны с особенностями культурных традиций и проделанного исторического пути. Это понятие позволяет также увидеть разнообразных акторов современности, даже если они привержены антизападной и антимодерной риторике, и их взаимодействие. Модерность не равна вестернизации, пишет Айзенштадт, хотя западная модель и является основной референтной ссылкой для остальных моделей. В ряду вариантов модерности он рассматривает советское общество и разного рода колонизированные сообщества, которые заимствовали элементы западной культуры и одновременно создали свои собственные, оригинальные программы и интерпретации модерна, воплотившиеся в разного рода местных идентичностях, коммунальных

ния более гибкого прочтения понятия модерна см.: Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices / D. Hoffmann, Y. Kotsonis (eds.). McMillan Press Ltd.; St. Martin's Press, Inc., 2000.

<sup>45</sup> Giddens A. The Consequences of Modernity. P. 175.

<sup>46</sup> Eisenstadt S. Multiple Modernities // Multiple Modernities / S. Eisenstadt (ed.). New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002. P. 1.

формах общежития и этикета, религиозных практиках и идеологиях, местных политических институтах и так далее. Тем не менее все эти модели сохраняют «базовые проблемы модерности», которыми, по мнению израильского социолога, являются глубокая рефлексивность, использование медиа, идеологизация и политизация дискуссии о современности, стремление осмыслить реалии «нового глобального контекста», высокая поляризация жизненного пространства, тотальные формы насилия<sup>47</sup>.

Американский политолог Тимоти Митчелл выражает скептическое отношение к идее множественной модерности, справедливо указывая на то, что если модерность многовариантна, то неясно, в чем ее сила, которая позволяет ей становиться инструментом экспансии и власти<sup>48</sup>. Митчелл предлагает иную концепцию. По его мнению, те социальные и политические практики, которые называются модерными, сложились как раз не в Европе, а в процессе ее взаимодействия с другими частями света; более того, он указывает, что эти практики зарождались нередко в колониях, а после этого уже переносились в метрополии. Именно в этом взаимодействии, продолжает исследователь, возникали и формировались представления о модерности и европейскости/западности с их претензиями на универсализм, единственность и гомогенизирующий эффект. Модерность производилась как западный мир, тогда как «...мир, лежащий за пределами Запада, должен был играть роль иного и внешнего, которое очерчивает пространство модерна»<sup>49</sup>.

Развивая свою идею о том, что модерность — это представление и даже своего рода инсценировка, Митчелл подчеркивает: «Модерн, как и капитализм, определяется стремлением к универсальности и однозначности <...> И все же полное единство и полная унификация в его рамках недостижимы. Каждый шаг на пути к модерну должен преумножать его общую глобальную историю, хотя на любом таком этапе возникают отклонения, создающие возможность противоречий, которые, в свою очередь, могут подтачивать единство и тождественность. В таком случае

<sup>47</sup> Eisenstadt S. Multiple Modernities. P. 21. См. также: *McBrien J. Mukadas's Struggle: Veils and Modernity in Kyrgyzstan // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2009. Vol. 15. № 1. P. 127—144.*

<sup>48</sup> *Mitchell T. Introduction // Questions of Modernity / T. Mitchell (ed.). Minneapolis: London: University of Minnesota Press, 2000. P. XII.*

<sup>49</sup> *Mitchell T. The Stage of Modernity // Ibid. P. 15—16.*

модерн становится не слишком адекватным, но неизбежным термином, описывающим все отклоняющиеся истории подобного типа»<sup>50</sup>. Иначе говоря, незавершенность — такая же черта современности, как и ее претензии на универсализм, этот разрыв обуславливает сложную игру вокруг категории модерности, с попытками ее присвоения, монополизации или, напротив, отторжения<sup>51</sup>.

Мне представляется, таким образом, что дискуссии о модерности идут в направлении усложнения понимания самого понятия модерности и способов его применения к тем или иным ситуациям. Парадокс в том, что выставленная оценка — неудача модернизации, неудовлетворенность ее результатами — не означает отсутствия существенных трансформаций, а сама по себе уже является чертой иного, чем прежде, восприятия истории и ценностей. В такой оценке уже заложены отношения, которые связывают между собой различные социальные пространства (называемые «традиционными» и «современными») и создают возможность обмена опытом и влияниями. Следовательно, тот факт, что среднеазиатское общество не стало индустриальным (капиталистическим, рациональным, секулярным и так далее), еще не говорит о том, что оно вообще никак не менялось или что эти изменения не были радикальными. Он скорее говорит о том, что в советском государстве Средней Азии отводилась определенная роль, для нее существовал собственный проект реформ и, соответственно, в ответ возникал свой опыт присвоения модерности.

### *Советскость*

Еще одним источником вдохновения при написании книги стали для меня споры по поводу того, чем было советское время и каким образом нужно его описывать. Опять же, не буду подробно расследовать все нюансы этой дискуссии, а укажу лишь некоторые из поставленных в ее

<sup>50</sup> Ibid. P. 24.

<sup>51</sup> С похожей точки зрения на модерность как на метаязык смотрит, например, американский историк искусств африканского происхождения Оквуй Энвезор, см.: *Enwezor O. Modernity and Postcolonial Ambivalence // South Atlantic Quarterly. 2010. Vol. 109. № 3. P. 595—620.*

ходе вопросов, которые привлекали мое внимание и как-то пересекались с наблюдениями и размышлениями по результатам моего собственного исследования в узбекском кишлаке.

Один из вопросов я бы сформулировал, наверное, так: является ли советское общество итогом социального эксперимента, осуществленного группой облеченных властью или захвативших ее людей (большевиков или коммунистов), или же советское общество было многослойным конгломератом самых разнообразных классов, групп и сообществ, которые находились в непрерывном взаимодействии друг с другом? Или так: были ли советские люди винтиками советской машины, ее порождением и ее жертвой, либо они существовали как самостоятельные акторы со своими собственными интересами и представлениями, которые могли совпадать с интересами власти, а могли и противоречить им? В этих или несколько других вариациях данный вопрос стал активно обсуждаться среди американских историков в 1970—1980-е годы, что получило известность как спор тоталитарной школы и ревизионистской<sup>52</sup>.

О позиции ревизионистов можно судить, в частности, по работам американского историка из Чикагского университета Шейлы Фицпатрик. Она отвергает подход представителей так называемой тоталитарной школы, согласно которому советский человек был полностью подчинен абсолютной власти большевиков. Одной из главных тем ее книги «Сталинские крестьяне» становится сопротивление крестьян советскому строю<sup>53</sup>. Сопротивление в трактовке Фицпатрик — это не обязательно вооруженные восстания и бунты, но еще и работа спустя рукава, мелкое воровство, невыходы в поле, уклонение от работы, бегство

<sup>52</sup> В данном случае я не обсуждаю вопрос, насколько действительно такое разделение имело место. См.: *Fitzpatrick Sh. Revisionism in Soviet History // History and Theory. 2007. № 46. P. 77—91; Fitzpatrick Sh. Revisionism in Retrospect: A Personal View // Slavic Review. 2008. Vol. 67. № 3. P. 682—704* (см. также обмен мнениями о ревизионизме: *Ibid. P. 705—723*).

<sup>53</sup> *Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история советской России в 30-е годы: деревня. М.: РОССПЭН, 2001* (оригинал: *Fitzpatrick Sh. Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994*). См. также работу другого историка-ревизиониста, где основной темой является особая крестьянская культура: *Lewin M. The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia. New York: Pantheon Books, 1985*.

из деревни, разного рода слухи, антиправительственные и апокалиптические разговоры, различные способы саботажа, инакомыслия и так далее<sup>54</sup>. Другая тема — стратегии «активного и пассивного приспособления», «манипулирования» государственными институтами в местных интересах, включая попытки крестьянина «поставить колхозы на службу собственным интересам», восходящим к представлениям об общине (моральном сообществе<sup>55</sup>): «Большую часть всего происходившего в 30-е гг. можно рассматривать как процесс притирания, перетягивания, притяжения и отталкивания...», когда происходили постоянные «своего рода повседневные переговоры и соглашения», в результате которых государство порой шло на уступки, при этом «крестьянин мог привычно ругать колхозы <...> и столь же привычно <...> соглашаться с тем, что колхоз принес ему все мыслимые и немыслимые выгоды, причем ни одна из этих затверженных позиций не могла служить отражением его истинного мнения как мнения отдельного человека, имеющего свой собственный счет прибылей и убытков, принесенных колхозом ему лично, собственные претензии и стремления»<sup>56</sup>.

Придерживаясь той же логики, в следующей книге — «Повседневный сталинизм»<sup>57</sup> — американская исследовательница делает ключевым понятием своего анализа повседневность, не упоминая больше о сопротивлении. Она опять обращается к теме стратегий выживания и продвижения, рассматривая сталинизм (или советский строй в целом) как «целый комплекс институтов, структур, ритуалов, образующих в совокупности среду обитания *homo sovieticus*»<sup>58</sup>. Ее вни-

<sup>54</sup> Здесь Фицпатрик ссылается на работу Джеймса Скотта «Оружие слабых» (*Scott J. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press, 1985).

<sup>55</sup> Здесь Фицпатрик ссылается на другую работу того же Скотта: *Scott J. The Moral Economy of Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

<sup>56</sup> *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. С. 14, 18—19.

<sup>57</sup> *Фицпатрик Ш.* Повседневный сталинизм: Социальная история советской России в 30-е годы: город. М.: РОССПЭН, 2001 (оригинал: *Fitzpatrick Sh. Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. New York: Oxford University Press, 1999).

<sup>58</sup> Там же. С. 10.

мание соответственно смещается на этнографию советского общества и концентрируется на таких явлениях, как жилье (коммуналки и бараки), торговля и спекуляции, знакомства и связи, блат, новые формы бытового поведения, смена имен, развлечения, привилегии, ордена и знаки почета, спецпереселенцы, бомжи, семейные отношения, аборт, кухонные разговоры, самоубийства и так далее.

В книге «Срывайте маски» Шейла Фицпатрик пишет о формах самопрезентации советских людей<sup>59</sup>. Это исследование — о создании или, точнее, пересоздании идентичностей и о практиках (чистки, самокритика, доносы), которые сопровождали этот процесс. «Людям предстоит переосмыслить себя, сформировать или найти внутри себя личность, способную жить в постреволюционном обществе. Этот процесс поиска есть одновременно реконфигурация (новая интерпретация знаний о себе) и открытие (новое понимание собственной значимости). Он неизменно требует стратегических решений (“какое место я займу в новом мире?”), а порой стимулирует и глубокую онтологическую рефлексию (“кто же я есть на самом деле?”)»<sup>60</sup>. Фицпатрик рассматривает советские идентичности как эффекты, сконструированные внешними культурными и социальными порядками и нормами, при этом она употребляет метафору масок или ролей, которые человек разыгрывал в течение жизни, наполненной разнообразными ритуалами.

Книга «Срывайте маски» затрагивает тему, которая оказалась в центре новых дискуссий и провела новый концептуальный водораздел — на этот раз между условно называемыми ревизионистами и сторонниками изучения *советской субъективности*. Последние — их иногда называют новыми ревизионистами — в какой-то мере развивают идеи предшественников о том, что советские люди были самостоятельными акторами истории, а не марионетками в руках государства, и в то же время критикуют этих предшественников за то, что они превратили советскость в искусственную и поверхностную конструкцию, в маску, которую можно было надеть и снять. Главный тезис этой критики, про-

<sup>59</sup> *Fitzpatrick Sh. Tear Off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005* (русский перевод: *Фицпатрик Ш. Срывайте маски: Идентичность и самозванство в России XX века. М.: РОССПЭН, 2011*).

<sup>60</sup> *Ibid.* P. 3.

истекающий из фукольдианских идей<sup>61</sup>, состоит в том, что власть — это более сложная и многомерная реальность, которая не локализуется в каком-то определенном месте, а пронизывает собой все представления, действия и практики. Это означает, что концепция противостояния или параллельного существования двух сфер — государственной власти (сталинского/советского режима) и общества — ложная, а это, в свою очередь, означает, что фокус исследования должен смещаться с изучения сопротивления или приспособления в сторону изучения стратегий и тактик освоения советскости, превращений ее в собственное «Я» жителями СССР.

Первым, как считается, сформулировал такой подход американский историк Стивен Коткин в книге «Магнитная гора: сталинизм как цивилизация». Он писал: «Сам большевизм, даже на стадии его вызревания, нельзя рассматривать просто как набор институтов, группу личностей или идеологию. Он всегда представлял собой совокупность наполненных содержанием символов и мировоззренческих установок, языка и новых форм речи, новых моделей поведения на публике и в частной жизни, и даже новых стилей одежды — короче говоря, непрерывный опыт, посредством которого можно было вообразить и воплотить в жизнь новую цивилизацию, называемую социализмом»<sup>62</sup>. Аналитическим новшеством у Коткина, по сравнению с Фицпатрик, является более сильный акцент на том, *как* советский строй смог преобразовать человека и общество, *как* большевики смогли навязать свой язык, заставить или убедить людей

<sup>61</sup> См., например: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

<sup>62</sup> Kotkin S. Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995. P. 14, 21—23 (русский перевод см.: Коткин С. Говорить по-большевистски (из кн. «Магнитная гора: Сталинизм как цивилизация») // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период / М. Дэвид-Фокс (сост.). Самара: Самарский университет, 2001. С. 250—328). Критика в адрес ревизионистов раздавалась не только со стороны поклонников французского мыслителя Мишеля Фуко, но и со стороны сторонников теории рационального действия, для которых анализ сопротивления с точки зрения теории моральной экономики выглядит слишком схематичным: Hughes J. Stalinism in Russian Province: A Study of Collectivization and Dekulakization in Siberia. Macmillan Press Ltd; St. Martin's Press, 1996. P. 1—6, 209, 210, 213—215.

«говорить по-большевистски» и «жить по-социалистически», принять ценности революционной утопии в качестве своих собственных. Коткин пишет о том, что советские люди имели «возможность изошренных, хотя и неравноправных, сделок с режимом», могли — до известного предела — «поторговаться» с ним, пытаясь его видоизменить, причем шли на это не только из простого расчета, но и принимая цели режима. Он отвергает попытки рассматривать советское общество в качестве варианта традиционной архаики (морального сообщества), будто бы сохранившейся под советской маской. Для него большевистская программа — вполне модернистский проект, который создавал современное, пусть и со своей спецификой, понимание человеком самого себя как индивида<sup>63</sup>.

С более, я бы сказал, радикальным желанием пересмотреть прежние подходы к исследованию советского общества выступил другой американский/немецкий историк Йохан Хелльбек, который назвал свою книгу «Революция в моем сознании»<sup>64</sup>. Радикализм в данном случае заключается в том, что исследователь, используя фукольдианский подход, смотрит на советскость с точки зрения конструирования советской субъективности, советского «Я», которое осмысляется, описывается и создается в личных дневниках (а также в письмах, автобиографиях и так далее). Хелльбек возвращается, в частности, к понятию идеологии, от которого отказались ревизионисты. Он считает, что вместо изучения того, как люди сопротивлялись или приспособлялись к ней, необходимо обратить внимание на то, как идеология «распаковывалась» и «персонализировалась» в индивиде, превращая последнего в осознающего себя в качестве «советского субъекта»<sup>65</sup>. «Коммунистический проект, — объясняет историк, — может рассматриваться как грандиозный “Я”-проект по превращению несовершенных партикуляристских чело-

<sup>63</sup> См. также: *Kotkin S. Modern Time: The Soviet Union and the Interwar Conjuncture // Kritika. 2001. Vol. 2. № 1. P. 111—164* (русский перевод: *Коткин С. Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте // Мишель Фуко и Россия / О. Хархордин (ред.). М.; СПб.: Летний сад, 2001. С. 239—314*).

<sup>64</sup> См. его главную работу: *Hellbeck J. Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin. Harvard University Press, 2006*.

<sup>65</sup> *Ibid.* P. 12—13.

веческих существ в универсальных социализированных субъектов»<sup>66</sup>. Важно уточнить, что это не означает возвращения к тоталитарной модели, поскольку Хелльбек наделяет отдельного человека правом не только слепо следовать идеологической доктрине, но и интерпретировать ее, достраивать, изменять, даже сопротивляться и оспаривать, оставаясь в рамках того понимания модерного «Я», которое было обусловлено советской доктриной<sup>67</sup>.

Хелльбек свой анализ применяет только к сталинскому или раннесоветскому времени, а о позднесоветском пишет неопределенно как о времени «зрелого цинизма» и «двойственного языка»<sup>68</sup>. Это кажется несколько странным, поскольку именно в 1970—1980-е годы советская субъективность стала способом людей мыслить о себе и окружающем мире, «говорить по-большевистски» (если воспринимать слово «большевистскость» как синоним советскости) стало означать «говорить обыденной речью». Более того, именно в 1970—1980-е годы государство не прибегало к репрессиям, чтобы с помощью насилия заставить гражданина быть советским человеком. Советский человек создавал себя сам, на основе тех дисциплинарных практик, о которых писал Фуко. Этому позднесоветскому парадоксу посвятил свою книгу «Это было навсегда,

<sup>66</sup> Интервью с Игалом Халфиным и Йоханом Хелльбеком // *Ab Imperio* [далее — AI]. 2002. № 3. С. 222. Хелльбек добавляет, что «советский режим <...> был наиболее значительным, но не единственным фактором культурной среды сталинской эпохи. Другими дополнительными факторами, повлиявшими на репрезентацию и интерпретацию “Я”, являлись религия и воспоминания о досоветских политических и моральных ценностях» (Там же. С. 223).

<sup>67</sup> О теоретических позициях сторонников школы советской субъективности и их критике см.: Форум: Анализ практик субъективизации в раннесталинском обществе // AI. 2002. № 3. С. 209—417. Свои версии анализа советской субъективности предложили другие авторы: *Halpin I. From Darkness to Light: Class, Consciousness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2000; *Siegelbaum L. Introduction // Stalinism as Way of Life: A Narrative in Documents / L. Siegelbaum, A. Sokolov (eds.)*. New Haven; London: Yale University Press, 2000. P. 1—27; *Хархордин О. Обличать и лицемерить: Генеалогия российской личности*. М.; СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, Летний сад, 2002 (английский перевод: *Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*. University of California Press, 1999).

<sup>68</sup> *Хелльбек Й. «Советская субъективность» — клише?* // AI. 2002. № 3. С. 402.

пока не кончилось: Последнее советское поколение» американский антрополог (родом из Ленинграда) Алексей Юрчак<sup>69</sup>.

Юрчак не принимает участия в споре между старыми и новыми ревизионистами и не ссылается ни на Фицпатрик, ни на Хелльбека, но его размышления разворачиваются вокруг тех же вопросов, которые обсуждают историки сталинизма<sup>70</sup>. Как и сторонники модели советской субъективности, он видит проблему в бинарном описании советской действительности (официальная культура и контркультура, официальная и теневая экономика, тоталитарный язык и контръязык, публичная и частная субъектность, реальное поведение и притворство и так далее). Как и сторонники модели советской субъективности, американский антрополог российского происхождения обращается к анализу дискурса и форм знаний, которые не даны в каких-то зафиксированных состояниях, а постоянно воспроизводятся и реинтерпретируются в повседневности.

Алексей Юрчак полагает, что в 1950-е годы, после смерти Сталина, идеологический дискурс претерпел «гипернормализацию» и стандартизацию, в результате чего поиск правильной его интерпретации сменился простым исполнением ритуалов, указывающих на идеологическую лояльность. Поскольку же смысл идеологием стал менее важным, то у людей появилась возможность, сохраняя эту самую лояльность, создавать «новые, непредвиденные смыслы, интересы, виды деятельности и типы существования», которые могли как-то соотноситься с идеологемами, противоречить им или просто находиться в каком-то параллельном существовании с ними. Однако эти практики не были сопротивлением советскому режиму: «Им не обязательно было конфликтовать с политическими и идеологическими установками системы; еще более важно то, что им даже позволялось пользоваться возможностями, ресурсами, положительными идеалами и этическими ценностями, предлагаемыми системой, избегая при этом негативного и репрессивного давления с ее

<sup>69</sup> *Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was no More: The Last Soviet Generation. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.*

<sup>70</sup> Тем не менее Шейла Фицпатрик написала весьма критическую рецензию на книгу Юрчака, см.: *Fitzpatrick Sh. Normal People // London Review of Books. 2006. Vol. 28. № 10. P. 18—20. Ответ Юрчака: London Review of Books. 2006. Vol. 28. № 12. P. 7.*

стороны»<sup>71</sup>. Позднесоветский режим, утверждает Юрчак, создал условия для сосуществования множества различных стилей жизни, которые были одновременно внутри и вне советскости, воспринимались как нормативные и как свои.

Споры о советскости позволяют, как мне кажется, переформулировать проблему традиционности/модерности в проблему производства эмоций, идентичности, лояльности, идеологии, культурных практик, уйдя от жесткого экономического детерминизма, который все еще нередко подразумевается, когда речь заходит об успехах или неудачах произошедших в XX столетии изменений. Была ли, стала ли Средняя Азия «советской» и что это означало, какие смыслы вмещало в себя это определение, какие последствия и эффекты влекла за собой принадлежность к сфере советского? Такого рода вопросы дают возможность перейти от внешней оценки состояния общества к внутренней (само)-интерпретации людьми своего опыта.

### *Колониальность*

Для Фицпатрик, Хелльбека и Юрчака не актуален вопрос об имперской природе советского строя, хотя в их работах постоянно фигурируют ссылки на исследователей (пост)колониализма. Они спорят о природе власти, о том, как последняя реализует свои проекты — с применением насилия или с помощью идеологии, — о способности людей сопротивляться, приспосабливаться, формировать свое «Я» и свои идентичности, находиться одновременно внутри и вне идеологии. В этих исследованиях, за редким исключением<sup>72</sup>, не ставится вопрос о культурных

<sup>71</sup> *Yurchak A. Everything Was Forever, Until It Was no More. P. 28* (см. также: *Юрчак А. Поздний социализм и последнее советское поколение // Неприкосновенный запас. 2007. № 2. С. 81—97*).

<sup>72</sup> Пожалуй, лишь историк Линн Виола различает крестьянскую культуру и большевистскую, описывая экспансию последней как колониализм (см.: *Viola L. Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance. New York; Oxford: Oxford University Press, 1996*). О внутренней колонизации применительно к Российской империи см.: *Эткинд А. Фуко и имперская Россия: Дисциплинарные практики в условиях внутрен-*

различиях, о том, как отношения власти преломляются в них. Отчасти это связано, видимо, со спецификой источников — все упомянутые авторы пишут главным образом о России и населении русских регионов, не сравнивая их с нерусскими частями СССР. Возможно, однако, что исследователи не видят какой-то особой колониальной специфики советского строя, а имеющихся в их распоряжении понятий власти, тоталитаризма, сопротивления самих по себе для них вполне достаточно, чтобы описывать реалии советского времени.

Тем не менее в историографии существует отдельное направление, которое занимается изучением советской национальной политики и форм советскости в нерусских регионах. Среди американских историков развернулась дискуссия: являлся ли СССР империей и можно ли отношения между разными частями советского общества рассматривать как колониальные? В качестве примера могу привести две точки зрения по вопросу о советской национальной политике 1920—1930-х годов — Терри Мартина и Фрэнсис Хирш<sup>73</sup>. Мартин считает неверным называть советское государство империей, имея в виду классические империи XIX века, и предлагает более витиеватое название — «империя положительной деятельности» (или, как чаще переводят, «позитивного действия»), есть и еще один вариант — «позитивной дискриминации»), которая не столько угнетает окраины, сколько предоставляет им привилегии и даже помогает создавать сами нации вопреки, казалось бы, идее, что нации подрывают империю<sup>74</sup>. Хирш, признавая особенности

ней колонизации // Мишель Фуко и Россия. С. 166—238; *Он же*. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // АИ. 2002. № 1. С. 265—298; *Он же*. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2014; см. также: Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России / А. Эткинд, Д. Уффельманн, И. Кукулин (ред.). М.: Новое литературное обозрение, 2012.

<sup>73</sup> *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности»: Нации и национализм в СССР, 1923—1939. М.: РОССПЭН, 2011 (оригинал: *Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nation and Nationalism in the Soviet Union, 1923—1939. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001); *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca; London: Cornell University Press, 2005.

<sup>74</sup> *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности». С. 33—34. Применительно к советской Средней Азии см. также: *Khalid A.* The Soviet Union as an Imperial Formation:

политики СССР, говорит, что ее интересует вопрос не «что», а «как»; при этом она обращается за помощью к работам Бенедикта Андерсона, Николаса Диркса и Бернарда Кона<sup>75</sup>, в которых анализировались «культурные технологии управления» и колониальное доминирование в европейских империях<sup>76</sup>.

Пожалуй, наиболее остро ставит вопрос об имперской природе СССР немецкий историк Йорг Баберовски в книге «Враг есть везде: Сталинизм на Кавказе»<sup>77</sup>. Изучая политику Российской империи и СССР (в 1920—1930-е годы) в мусульманских регионах Закавказья, он приходит к однозначному выводу не только о колониальном характере большевистской власти и столкновении разных культур, но и о том, что «большевистский стиль насилия» родился на периферии и лишь потом был перенесен в центральные регионы России, и, соответственно, «феномен сталинизма можно понять только в его имперском измерении»<sup>78</sup>. Впрочем, многие исследователи склонны видеть в СССР скорее своего рода «гибридную целостность, комбинирующую элементы централизованной империи и высокомоде­р­нистского

*A View from Central Asia // Imperial Formation / A.L. Stoler, C. McGranaham, P. Perdue (eds.). Santa Fe; Oxford: School for Advanced Research Press, James Currey, 2007. P. 113—139; Luong P. Introduction: Politics in the Periphery: Competing Views of Central Asian States and Societies // The Transformation of Central Asia: States and Societies from Soviet Rule to Independence / P. Luong (ed.). Ithaca and London: Cornell University Press, 2004. P. 1—26.*

<sup>75</sup> Имеются в виду работы: *Cohn B. Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India. Princeton: Princeton University Press, 1996; Dirks N. Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton: Princeton University Press, 2001; Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso Press, 1983 (русский перевод: Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2001).*

<sup>76</sup> *Hirsch F. Empire of Nations. P. 4—5, 12—15. Целый ряд других исследователей прямо используют колониальную рамку для изучения советской Средней Азии, см.: Michaels P. Curative Power: Medicine and Empire in Stalin's Central Asia. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2003; Northrop D. Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.*

<sup>77</sup> *Баберовски Й. Враг есть везде: Сталинизм на Кавказе. М.: РОССПЭН, 2010 (оригинал: Baberowski J. Der Feind ist überall: Stalinismus im Kaukasus. Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2003).*

<sup>78</sup> Там же. С. 517.

государства», что несколько размывает аналитическую схему, но в то же время позволяет гибко описывать советское общество с разных позиций<sup>79</sup>.

Вопрос о *колониальности* в СССР отчасти (но не полностью) пересекается с проблематикой сталинизма/советскости и представляет собой новый ракурс, который обычно выпадает из поля зрения ученых, занимающихся этой эпохой. В частности, с точки зрения ревизионистов, возникает дополнительный вопрос — создавала ли риторика «старших» и «младших» братьев, с ее требованием признавать элементы русской/российской культуры в качестве базовых, какие-то новые разграничительные линии, новые механизмы доминирования, сопротивления и приспособления? В аспекте проблемы советской субъективности вопрос состоит в том, была ли такая субъективность у населения, которое могло воспринимать себя (или представляться) чужим по отношению к основному — русскому или российскому — обществу?

Ссылка на колониальность кажется естественной и даже привлекательной<sup>80</sup>. Во-первых, она позволяет увидеть культурные различия

<sup>79</sup> *Dave B.* Kazakhstan: Ethnicity, Language and Power. London and New York: Routledge, 2007. P. 15. См. также: *Beissinger M.* Soviet Empire as «Family Resemblance» // *Slavic Review*. 2006. Vol. 65. № 2. P. 294—303; *Блитштейн П.* Нация и империя в советской истории, 1917—1953 гг. // *АИ*. 2006. № 1. С. 197—219; *Суни Р.* Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства / И. Герасимов, С. Глебов, А. Капуновский, М. Могильнер, А. Семенов (ред.). Казань: Центр исследований национализма и империй, 2004. С. 163—196.

<sup>80</sup> См.: *Адамс Л.* Применима ли колониальная теория к Центральной Евразии? // *Неприкосновенный запас*. 2009. № 4. С. 25—36 (оригинал: *Adams L.* Can We Apply a Postcolonial Theory to Central Asia? // *Central Eurasia Studies Review*. 2008. Vol. 7. № 1. P. 2—8). См. реплику на эту статью тюрколога Эдварда Лаззерини: *Lazzerini E.* «Theory, Like Mist on Glasses...»: A Response to Laura Adams // *Central Eurasia Studies Review*. 2008. Vol. 7. № 2. P. 3—6. См. также: *Moore D.* Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique // *Publication of the Modern Languages Association*. 2001. Vol. 116. № 1. P. 11—128; *Chari Sh., Verdery K.* Thinking between the Posts: Postcolonialism, Postsocialism, and Ethnography after the Cold War // *Comparative Studies in Society and History*. 2009. Vol. 51. № 1. P. 6—34; *Kandiyoti D.* Post-Colonialism Compared: Potentials and Limitations in the Middle East and Central Asia // *International Journal of Middle East Studies*. 2002. Vol. 34. № 2. P. 279—297; *Ремнев А.* Колониальность, постколониальность и «историческая политика» в современном Казахстане // *АИ*. 2011. № 1. С. 169—205.

между разными группами советского населения и ввести культурное измерение в анализ отношений власти. Во-вторых, она дает возможность раздвинуть рамки анализа и включить в поле зрения не только советское время, но и период вхождения Средней Азии в состав Российской империи, то есть принять во внимание более длительную временную перспективу и сравнить споры о советском обществе со спорами о типичности или нетипичности Российской империи<sup>81</sup>. В-третьих, ссылка на колониальность позволяет произвести сравнительный анализ опыта СССР с опытом мировых империй.

Однако само по себе название СССР империей не упрощает задачу анализа. В исследованиях нет какой-то единой точки зрения по вопросу, что такое империя, а сами такого рода исследования по своему размаху на порядки превосходят всю литературу о советском времени, опираются на разные и даже противоречивые подходы. Приведу несколько примеров.

Книга американского литературоведа палестинского происхождения Эдварда Саида «Ориентализм», которая вышла в свет в 1978 году, сразу после опубликования стала мировым интеллектуальным бестселлером<sup>82</sup>. Саид продемонстрировал, и весьма ярко, что знание о Востоке (научное, литературное, изобразительное), последние столетия формировавшееся

<sup>81</sup> См.: *Knight N.* Grigor'ev in Orenburg, 1851—1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // *Slavic Review*. 2000. Vol. 59. № 1. P. 74—100; *Khalid A.* Russian History and the Debate over Orientalism // *Kritika*. 2000. Vol. 1. № 4. P. 691—699; *Knight N.* On Russian Orientalism: A Response to Adee Khalid // *Ibid*. P. 701—715 (последние две статьи в русском переводе: *Халид А.* Российская история и спор об ориентализме // *Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет / П. Верт, П. Кабытов, А. Миллер (сост.). М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 311—323; Найм Н.* О русском ориентализме (ответ Адибу Халиду) // Там же. С. 324—344). См. также: *Горшенина С.* Извечна ли маргинальность русского колониального Туркестана, или Войдет ли постсоветская Средняя Азия в область post-исследований // *АИ*. 2007. № 2. С. 209—258 (французский перевод: *Gorshenina S.* La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité ou l'Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champs des Post-Studies? // *Le Turkestan russe: Une colonie comme les autres? / S. Gorshenina, S. Abashin (dir.). Cahiers d'Asie Centrale*. 2009. № 17/18. P. 17—76).

<sup>82</sup> *Said E.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006 (оригинал: *Said E.W.* Orientalism: Western Conceptions of the Orient. New York: Pantheon Books, 1978; в 1995 году Саид добавил к книге послесловие, а в 2003 году — предисловие). См. также: *Said E.* Culture and Imperialism. New York: Knopf, 1993.

в европейских странах, никогда не было нейтральным по отношению к практике завоевания и подавления, которую Европа осуществляла во взаимоотношениях с неевропейскими культурами и территориями. Это знание, каким бы оно ни было — более правдивым или более ошибочным, более негативным или более положительным, всегда являлось инструментом колониального угнетения. Ориентализм как способ мысли был также «западным стилем доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»<sup>83</sup>. Саида прежде всего интерпретировало, как европейские политики, ученые, художники дискурсивно создают образ «Востока» и как в этом образе формируется зависимое положение неевропейских культур, поэтому для него были важны ссылки на рассуждения Мишеля Фуко о всездущем характере власти и рефлексия итальянского коммуниста Антонио Грамши о гегемонии.

Несколько иначе расставляют акценты приверженцы изучения так называемых *угнетенных*, или *подчиненных* (*subaltern studies*). Основатель этого направления в науке, индийский историк Ранаджит Гуха, в книге «Элементарные особенности крестьянских мятежей в колониальной Индии» оспаривал две позиции — марксистскую и национальную, согласно которым, поскольку в мятежах в колониальной Индии XIX века не было заметно ни классового, ни национального начала, их следует считать спонтанными и иррациональными<sup>84</sup>. Гуха же находит в этих событиях их собственную логику, указывая, что крестьянская культура имеет ряд специфических черт (в том числе общинность, разного рода региональные и кастовые лояльности, ритуальные формы поведения, «негативное сознание» и так далее), которые определяют практики и идентичности мятежников во время беспорядков. Эту скрытую культуру индийский историк, живущий в Европе, называет культурой подчиненных, подчеркивая тем самым, что элитные идеологии заставляют ее молчать и подчиняют своим схемам и интересам.

В 1990-е годы школа изучения подчиненных стала разворачиваться в сторону более критического рассмотрения европейского знания в целом и в направлении поиска аутентичных форм «своей» культуры,

<sup>83</sup> Саид Э. Ориентализм. С. 10.

<sup>84</sup> Guba R. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

которые существуют за пределами западного влияния и сопротивляются ему<sup>85</sup>. Важными для такого поворота стали работы Эдварда Саида и Джеймса Скотта, а также М. Фуко и Ж. Деррида.

Индийско-американский историк и политолог Парта Чаттерджи в книге «Нация и ее фрагменты» отказался от преимущественно марксистских рамок дискуссии, которую вел Гуха, и сосредоточился на анализе националистического прочтения колониализма<sup>86</sup>. Чаттерджи обратил внимание на парадокс: с одной стороны, идея нации была изобретена в Европе и привнесена в колонии как элемент модернизационного проекта колонизаторов, а затем заимствована местной элитой, осознавшей себя национальной, с другой же стороны, местный национализм принял антиколониальную форму и пытался отличить себя от Европы, осознать свою самость. Чаттерджи предложил разграничить мир колонизированных на две части — внешнюю (или материальную) и внутреннюю (или духовную). Во внешней части господствовал политический национализм и индийская элита говорила на универсалистском европейском языке, заимствуя у той же Европы идейный словарь и технические достижения. Внутренняя же часть, которая включала в себя язык повседневного общения, семью, женщину, общину, разные региональные и религиозные идентичности, оставалась сферой, где местные жители были самостоятельными акторами, строящими свою социальную жизнь и историю, неподвластные колониальному проектированию.

Попытку преодолеть эссенциалистские мотивы, которые неизбежно возникали при разделении внешнего и внутреннего миров, предпринял американский историк индийского происхождения Гиан Пракаш. В целом ряде работ он предложил обратить внимание не столько на разделение колонизаторов и колонизированных, сколько на сложное их взаимодействие, на противоречивое расщепление идентичностей и практик<sup>87</sup>. Проблематика доминирования и сопротивления, критика универ-

<sup>85</sup> См. также: *Chakrabarty D. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

<sup>86</sup> *Chatterjee P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

<sup>87</sup> См., например: *Prakash G. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism // American Historical Review*. 1994. Vol. 99. № 5. P. 1475—1490; *Prakash G. After Colonialism // After*

салистских нарративов остались в поле зрения Пракаша, но в большей степени он стал подчеркивать их неоднозначность и погруженность в исторический контекст. Пожалуй, это была попытка выйти за рамки школы изучения подчиненных, хотя ученый настойчиво определял себя в качестве ее последователя.

Сходное с идеями Пракаша развитие критика колониализма, но уже за рамками изучения подчиненных, получила у американского литературоведа индийско-парского происхождения Хоми Бхабхи. В книге «Местоположение культуры» он предложил метафору гибридности, которая позволяет характеризовать такие неопределенные состояния, как «нахождение в разных местах одновременно» или «быть тем же, но уже не совсем тем же»<sup>88</sup>. Бхабха видит различные стратегии — камуфляж, мимикрию, надевание масок, которые позволяют избежать полного слияния с другим или однозначного отторжения от него<sup>89</sup>. Гибридность идентичности, поведения, культуры имеет дисциплинирующий эффект, о котором писал Фуко, поскольку позволяет колонизируемому принимать власть колонизатора, смотреть на себя и на мир его глазами, считать мир колонизатора своим миром, при этом оставаясь исключенным из него или дискриминированным. Бхабха видит в такой гибридности источник неудовлетворенности, неврозов и конфликтов, оставляя, как я понимаю, в поле своего внимания колониальную проблематику подчинения и сопротивления, хотя и перенося ее на персональный уровень, даже помещая внутрь человека.

Я назвал здесь лишь некоторых авторов тех работ, которые относятся к постколониальным исследованиям, но даже из этого краткого экскурса видно, что они дают набор весьма разных методологических подходов. При этом в изучении империй существует множество других направ-

Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements / G. Prakash (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. P. 3—17; *Prakash G.* Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook // *Comparative Studies in Society and History.* 1992. Vol. 34. № 1. P. 168—184. Последняя статья была ответом на критику: *O'Hanlon R., Washbrook D.* After Orientalism: Culture, Criticism and Politics in the Third World // *Comparative Studies in Society and History.* 1992. Vol. 34. № 1. P. 141—167.

<sup>88</sup> *Bhabha H.* The Location of Culture. London and New York: Routledge, 1994.

<sup>89</sup> *Ibid.* P. 120.

лений и групп, представители которых видят иные темы и проблемы и, в свою очередь, критически оценивают взгляды и выводы представителей постколониальных исследований<sup>90</sup>.

В качестве примера сошлюсь на работы британского историка Кристофера Бейли, причисляемого к так называемой кембриджской школе изучения колониальной Индии. Бейли упрекает сторонников изучения подчиненных в том, что они выдвигают эклектичный и не вполне ясный набор установок<sup>91</sup>. В своих работах этот ученый последовательно разоблачает построения своих оппонентов и их теоретических кумиров<sup>92</sup>. По его мнению, империи не были созданы европейскими странами, а возникли в результате взаимодействия европейских стран и неевропейской элиты, развивавшей свои формы капитализма и торговой экспансии и имевшей сложную социально-политическую структуру<sup>93</sup>. Индийский национализм, утверждает Бейли, произрастает из прежнего, доколониального регионального и общинного патриотизма, создавшего «концептуальную сферу, кластеры институтов и умонастроения масс», из которых затем сформировались национальные идеи<sup>94</sup>. Вместо ориентализма и имперского дискурса британский ученый предложил рассматривать повседневные потоки информации, способы их накопления и перемещения, на которые у колониальной власти не было монополии<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> См. критический отзыв одного из основателей школы изучения подчиненных: *Sarkar S. The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies // Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial / V. Chaturvedi (ed.). London; New York: Verso, 2000. P. 300—323.*

<sup>91</sup> *Bayly C. Rallying Around the Subaltern // Journal of Peasant Studies. 1988. Vol. 16. № 1. P. 110—120.*

<sup>92</sup> При этом работы самого Бейли были целью для критических атак со стороны его оппонентов — см., например: *Chatterjee P. The Nation and Its Fragments. P. 27—32; Dirks N. Coda: The Burden of the Past: On Colonialism and the Writing of History // N. Dirks. Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton: Princeton University Press, 2001. P. 303—316.*

<sup>93</sup> См., например: *Bayly C. Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770—1870. Cambridge University Press, 1983.*

<sup>94</sup> *Bayly C. Origins of Nationality in South Asia: Patriotism and Ethical Government in the Making Modern India. Delhi: Oxford University Press, 1998.*

<sup>95</sup> *Bayly C. Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780—1870. Cambridge University Press, 1996.*

Наконец, Бейли написал собственную историю «рождения современного мира», не испугавшись обвинений в создании очередного большого нарратива<sup>96</sup>.

Отдельное направление в изучении понятий империи и колониализма развивают также, к примеру, американский историк Фредерик Купер и — в российском научном поле — редакторы журнала «Ab Imperio»<sup>97</sup>. Суть их подхода выражается в желании раскрыть «множественность собственно имперских голосов, генеалогий и контекстов», показать сложную конфигурацию власти и соподчинения, в которых позиции сильных и слабых постоянно меняются и переопределяются. Как и Бейли, эти исследователи призывают к более внимательному изучению исторического контекста и критически относятся к тому, чтобы нагружать понятие империи негативными характеристиками. В отличие от Бейли, который дистанцируется от теоретических схем и призывает изучать экономическую и социальную историю, они, напротив, ссылаются на того же Фуко и включают себя в число тех, кто в первую очередь изучает дискурсивные и нарративные виды отношений. В этом их взгляды сближаются с точкой зрения Пракаша.

Рассмотрение колониальности не столько как суммы неких исчисляемых признаков, сколько как особого типа нарратива и даже идентичности выводит на вопрос о том, почему значительная, если не подавляющая, часть среднеазиатского общества не мыслила и сегодня не мыслит себя в качестве «(пост)колониальной». Можно ли данный факт объяснить успешной социальной политикой советской власти и ностальгией по ней в эпоху постсоветского упадка и кризиса? Или же это результат (тоже успешный!) основательной идеологической промывки мозгов, подкрепленный беспрецедентными репрессиями? Поиск ответа заставляет

<sup>96</sup> Bayly C. *The Birth of Modern World, 1780—1914: Global Connections and Comparisons*. Blackwell Publishing, 2004.

<sup>97</sup> Cooper F. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge History*. Berkeley: University of California Press, 2005. См. также: Герасимов И., Глебов С., Каплуновский А., Могильнер М., Семенов А. В поисках новой имперской истории // Новая имперская история. С. 7—29; Герасимов И., Глебов С., Кусбер Я., Могильнер М., Семенов А. Новая имперская история и вызовы империи // АИ. 2010. № 1. С. 19—52; Хоу С. Запад и все остальные // АИ. 2011. № 1. С. 21—52; Howe S. From Manchester to Moscow // Там же. С. 53—94.

постоянно держать в поле зрения тему насилия, доминирования, манипулирования и не поддаваться искушению заглушать неравенство, которое всегда присутствует в социальных и культурных взаимодействиях.

### *Локальность*

Несмотря на разную генеалогию, понятия традиционности и модерности, советскости и колониальности пересекаются, переходят друг в друга путем ссылок и заимствований, а также параллельного изучения близких тем. Споры о традиционности предполагают постановку проблемы признаков модерности, вопрос о советской модерности требует колониального ракурса. Поляков, говоря о традиционном обществе, думает так же, как и ревизионисты, при этом проблематизация субъектности (способности к действию) сближает описания Фицпатрик, Гухи и Чаттерджи, а поворот к дискурсивной перспективе объединяет точки зрения Митчелла, Хелльбеска, Юрчака и Бхабхи, гибридность же в теориях последнего напоминает, пусть и отдаленно, многоукладность, о которой пишет Уляхин. Наблюдая за этими интеллектуальными поисками и дебатами, мы видим непрерывно расходящиеся и сходящиеся линии размышлений.

Я не ставлю перед собой задачу ни придерживаться какой-то одной линии и подгонять свои материалы под ту или иную «правильную» схему, ни пытаться искусственно объединить разные линии/схемы в некую сложную конструкцию. У меня нет таких амбиций. К тому же и то и другое, как я себе представляю, не соответствует современным тенденциям в историографии, где господствуют скепсис в отношении больших нарративов и склонность к деконструкции любых понятий и теорий. Я скорее намерен скользить от одной линии к другой, наблюдать за разными понятиями, примерять их к своему случаю, смотреть на изучаемое сообщество с разных концептуальных точек зрения. Моя позиция не равна позиции эмпиризма и отрицанию теории, что было бы ложной попыткой скрыть тот язык (те языки), который определяет мой взгляд. Это не будет и всеядностью, но скорее пониманием, что реальность не сводима к чему-то одному, а прерывиста, разорвана и может

быть осмыслена через столь же разорванное множество языков. В данном случае я подписываюсь под словами американских антропологов Джорджа Маркуса и Майкла Фишера, которые, говоря об усложняющейся реальности, написали в книге «Антропология как культурная критика», что современные исследования характеризуются «эклектизмом, использованием набора идей, свободных от утвердившихся парадигм, критическим и рефлексивным взглядом на проблему, а также восприимчивостью к различным влияниям, вне зависимости от их практической реализации, и терпимым отношением к неопределенности касательно направления исследования и неполноты некоторых его перспектив»<sup>98</sup>.

Маркус и Фишер говорили об «экспериментальном моменте» в антропологии, то есть о поиске новых тем, новых вопросов и ракурсов, новых этнографических техник, которые позволили бы критически смотреть и на саму исследовательскую работу, и на привычные стандарты описания и объяснения. Но хотя «отцы» постмодернистской антропологии на самом деле понимали эксперимент очень широко — как любой критический разрыв с прежними схемами, — я не уверен, что мою книгу можно отнести к числу экспериментальных. Скорее наоборот, жанр монографического изучения одной деревни принадлежит к разряду многократно воспроизводимых и осмысленных<sup>99</sup>, да и давно, в общем-то, устаревших. Этот жанр не раз критиковался и за стремление приписать отдельному месту закрытость, изолированность, зафиксированность, целостность (системность/органичность) и неизменность, и за желание этнографа отделить себя от этого места и обеспечить отсылкой к нему («я там был», «я это видел сам») как его экзотизацию, так и «истинность» выводов<sup>100</sup>. В этом жанре заложены, таким образом, многочисленные ограничения, которые предопределяют

<sup>98</sup> *Marcus G., Fischer M. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986. P. X.

<sup>99</sup> См., например, работы американского антрополога Роберта Редфилда: *Redfield R. The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole.* The University of Chicago Press, 1955; *Redfield R. Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.

<sup>100</sup> См. один из примеров такой критики: *Cohen A. The Symbolic Construction of Community.* London and New York: Routledge, 1985. P. 11—38. См. также: *Community //*

и искажают этнографическое исследование, загоняют его в очень узкие рамки определенного взгляда на мир.

Тем не менее попробую сформулировать несколько исходных позиций, чтобы обосновать если не оригинальность выставляемого мной на суд читателей исследования, то по крайней мере те намерения, которыми я руководствовался. Ключевым словом здесь становится *локальность* — с ее помощью или сквозь ее призму я собираюсь взглянуть на проблемы традиционности, модерности, советскости и колониальности в изучаемом мной узбекском кишлаке Ошоба. Такой подход требует некоторых пояснений.

Во-первых, локальность не связана с проблемой типичности, репрезентативности или усредненности. Я изначально пытаюсь уйти от экстраполяции своего случая на всю Среднюю Азию или на какие-то национальные государства, будь то Узбекистан или Таджикистан. Я изначально пытаюсь увидеть специфичность одного узбекского кишлака, в каком-то смысле даже его уникальность и исключительность, всю совокупность местных особенностей географии, хода истории, личных биографий. Говоря об одном кишлаке, я предлагаю увидеть среднеазиатский регион как внутренне сложное пространство, в котором существует множество таких кишлаков, где рядом с общими тенденциями присутствуют маргинальные исключения, которые либо подтверждают правило, либо опровергают его. Тем самым мой текст подразумевает критику самого понятия «Средняя Азия» как целого, как отдельной сущности — по аналогии с критикой понятий «Индия», «Африка», «Восточная Европа», «Восток» и так далее<sup>101</sup>. Я предлагаю увидеть разные «Средние Азии», которые пересекаются между собой или оказываются очень непохожими одна на другую, меняются во вре-

N. Rapport, J. Overing. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge, 2000. P. 60—65.

<sup>101</sup> Помимо упомянутой работы Эдварда Саида см. также: Вульф А. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003; Mudimbe V. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. London: James Currey; Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988; Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Лорос. 2006. № 5. С. 3—7.

мени и по-разному оцениваются со стороны<sup>102</sup>. При этом, критикуя (само)ориентализированную «Среднюю Азию», я хотел бы избежать и национальной перспективы, которая эссенциализирует целостность региона в соответствии с национальными (этническими) границами и располагает отдельные, неизменные сущности в границах «Узбекистана», «Таджикистана» и других государств, оформившихся исторически недавно. Внимание к частности и отдельности должно, как я надеюсь, показать разнообразие тех пространств, которые обычно приписываются той или иной сущности, и в то же время вызвать поиск сравнений и ассоциаций, различий и сходств — то есть привести к конструированию новых сущностей, новых объектов рассмотрения.

Во-вторых, говоря о локальности, я стараюсь избегать исключительно территориального ее понимания и не ставлю знак равенства между словами «местный» и «локальный». Локальность — это не только и не столько место и «точка обзора», для меня это еще и «точка зрения», способ видеть процессы, отношения, события, понятия, теории. С высоты птичьего полета, возможно, видны большие социальные потоки, несущиеся сквозь время, и в них, наверное, можно различить даже отдельные течения — экономические процессы, демографические, политические и прочие. Я же хочу, не поднимаясь так высоко, посмотреть, каким образом отдельные человеческие жизни (или повседневности) разворачиваются одновременно в разных течениях, как разные позиции — родственные, политические, религиозные, этнические, классовые — смешиваются, накладываются друг на друга, закручиваются в водовороты, растекаются по разным направлениям и опять собираются в потоки. Локальный взгляд — это, следовательно, способ критиковать любые метанарративы и детерминизмы, это способ понимать, что любая общая схема имеет свои аналитические пределы. Локальный взгляд — это своего рода «насыщенное описание», о котором говорил амери-

<sup>102</sup> К такой же критике понятия Средней Азии можно, видимо, отнести попытки переименовать регион и заново переопределить его границы. И примерно в том же русле находится изучение того, как исторически возник образ Средней Азии (см.: *Gorsbenina S. De la Tartarie à l'Asie centrale: le cœur d'un continent dans l'histoire des idées entre la cartographie et la géopolitique. L'Université Paris I — Sorbonne, 2007*).

канский антрополог Клиффорд Гирц<sup>103</sup> и которое позволяет раскрыть возможности разных интерпретаций, проследить взаимосвязи разных тем и проблем, увидеть то, что с высоты птичьего полета кажется несущественным или вообще невидимым.

В соответствии с этим принципом я отказался от того, чтобы писать книгу в виде монографического исследования с хронологическим обзором истории и всех сторон жизни узбекского кишлака Ошоба. Моя книга — это серия очерков, посвященных ряду конкретных случаев и отдельным темам, которые, как мне кажется, сами собой соединяются в одну цепочку. Я лишь протягиваю эту цепочку через всю книгу — она позволяет удерживать взгляд, не дает ему рассредоточиться и утонуть в деталях и в то же время не подменяется жесткой, заранее заданной структурой и разделением целого на части. Локальность, таким образом, каждый раз собирается из разных фрагментов и опять распадается на них, оставаясь направлением взгляда, а не его объектом.

В-третьих, локальный взгляд позволяет добраться, что называется, до «низов», услышать не столько идеологов, элиту и узкую группу привилегированных акторов, сколько самый широкий круг тех, кто жил и живет в Ошобе, соединить самые разнообразные источники, через которые эти голоса доносятся, — публикации, архивные документы, статистику, наблюдения, интервью и устные истории. Мне было важно уйти от доминирования одного голоса, одного вида источника<sup>104</sup>. Каждый вид источника можно критиковать за свои искажения, умолчания и ангажированность, за то, что он создает свою картинку прошлого и настоящего и тем самым предопределяет выводы исследователя. Но в этих искажениях и ангажированности я вижу особенности разных взглядов на реальность со стороны тех, кто эти источники создавал, то есть участников изучаемой истории, их споры между собой, их конфликты, взаимосвязи. Более того, чтобы избежать тотального доминирования

<sup>103</sup> Гирц К. «Насыщенное описание»: В поисках интерпретативной теории культуры // К. Гирц. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 9—42 (оригинал: Geertz C. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture // C. Geertz. Interpretation of Cultures: Selected Essays. NY: Basic Book, 1973. P. 3—30).

<sup>104</sup> Sartori P. Towards a History of the Muslim's Soviet Union: A View from Central Asia // Die Welt des Islams. 2010. № 50. P. 323—324.

своих интерпретаций, я полностью публикую имеющиеся в моем распоряжении тексты и обильно насыщаю книгу разнообразными цитатами, давая голосам самих ошобинцев звучать если не наравне с моим голосом, то как можно отчетливее. Однако, чтобы не превращать свое сочинение в краеведческое — в сбор, цитирование и пересказ разных интерпретаций, я сохраняю за собой право на собственную трактовку событий и высказываний, на собственный анализ, пусть даже неполный или ошибочный. Я остаюсь в роли автора, который несет главную ответственность за все выводы и определяет канву и логику повествования, не претендуя на некую объективность или равноправие со своими «соавторами»<sup>105</sup>.

В-четвертых, локальный взгляд, разумеется, не панацея от методологических и эпистемологических трудностей. У него есть свои недостатки. С одной стороны, невозможно знать все о каждом человеке и сообществе, обо всех обстоятельствах истории и всех участниках событий. В любом случае информация о жизни даже небольшого сообщества оказывается в той или иной мере конструкцией самого исследователя, пребывая в зависимости от степени его погруженности в мир исследуемых, от его теоретических и стилевых предпочтений. С другой стороны, объяснение локальности само по себе требует постоянного расширения рамок анализа — до каких-то регионов или даже до масштаба миросистемы в целом. Очевидно, что отдельный кишлак сам по себе, изнутри не производит импульсы к радикальной трансформации своего социального и экономического строя, а скорее принимает их извне и передает дальше, оказывается под воздействием самых разных влияний, приходящих в него из других селений, из городов или от приезжих реформаторов. Многие процессы и события имеют надлокальную или транслокальную конфигурацию и для своего объяснения требуют, следовательно, выхода за пределы ограниченного места. Локальность, иными словами, не есть просто данная изначально «точка», откуда я смотрю, но сознательно удерживается мной в таком качестве.

<sup>105</sup> О монологизме и полифонии см.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. Интересный опыт — когда исследуемые сами становятся соавторами этнографического текста — см.: *Crapanzano V.* Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980.

В этой связи интерес для меня представляет небольшая статья американского антрополога Аржуна Аппадурай «Производство локальности», который различает *локальность* как категорию или ценность и *соседство* как одну из социальных форм, в которой локальность может реализовываться<sup>106</sup>. Одно из определений рассматриваемого явления у него звучит так: «Сложное феноменологическое качество, формируемое серией взаимосвязей между ощущением социальной обязательности, интерактивными технологиями и относительностью контекста»<sup>107</sup>. Такой взгляд на локальность позволяет ему видеть, как она воображается и конструируется — и внутри этого самого соседства его членами, и усилиями внешних сил, находящихся за его пределами. Аппадурай предлагает смотреть на местные ритуалы, местные хозяйственные практики и, например, местные архитектурные техники, местные знания как на способы постоянного производства и воспроизводства сообщества. Ученый обращает внимание на то, что возникновение национальных государств, массовые миграции и появление электронных СМИ сопровождаются дестерриторизацией и дестабилизацией соседств, приводят к переопределению локальности, к ее созданию в новых социальных формах. Источники и факторы воспроизводства локальности могут, таким образом, находиться вне данного конкретного места, они могут быть расположены в разных местах и перемещаться от одного к другому.

Соображения Аппадурай важны для меня в двух отношениях. Я хочу через изучение соседства Ошоба во времени показать, как в нем менялись практики локализации, как местное сообщество создавалось и пересоздавалось в разные исторические эпохи. Ретроспективный взгляд усиливает понимание того, что нынешние социальные формы не даны извечно, а находятся в процессе постоянной дестабилизации и нормализации, разборки и сборки. Это означает, что я стремлюсь соединить в книге антропологический анализ с историческим<sup>108</sup>, другими словами,

<sup>106</sup> Appadurai A. The Production of Locality // A. Appadurai. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996. P. 178—199.

<sup>107</sup> Ibid. P. 178.

<sup>108</sup> Я мог бы отослать, например, к статье американского антрополога и историка Бернарда Кона, который писал об антропологической истории: *Cohn B. History and An-*

хочу проследить временную протяженность разных местных практик и представлений, надеюсь увидеть разные траектории исторической динамики — те, которые получили распространение, стали доминирующими, и те, которые угасли, потерпели поражение, маргинализировались. При этом я осознанно избегаю сугубого историзма, принятых членений на формации и стадии, в которых скрываются свои опасности телеологизма и предопределенности. В книге нет ни жесткой хронологической последовательности разделов, ни широко распространенного чуть ли не магического отношения к некоторым датам — таким, как 1917 или 1991 годы. Время в каждом очерке течет в своем направлении, со своей скоростью, со своими вехами, примеряясь к судьбам конкретных людей и к особым видам практик, которые оказываются в поле моего зрения.

Я также отдаю себе отчет в том, что моя собственная работа сама является одной из таких практик конструирования локальности, о которых пишет Аппадураи. То, какой я увидел и не увидел Ошобу (какие материалы собрал или не собрал), как написал и не написал о ней, уже содержит в себе некий окончательный образ, сколько бы я ни убеждал себя и читателя, что не стремился создавать такой образ. Ошоба, которая возникла в моих представлениях и затем в моей книге, начинает свою собственную жизнь параллельно с той Ошобой или с теми «Ошобами», которая/которые существует/существуют в представлениях самих ошобинцев. Эти образы неизбежно вступают во взаимодействие и даже конкуренцию, причем могу предположить, что моя версия окажется для многих предпочтительнее — хотя бы в силу того, что другие версии будут недоступны для ознакомления. Это неизбежный и трудноконтролируемый побочный эффект любого исследования, когда его результаты определяют восприятие и отношение к тому или иному явлению или реальности. В моих силах лишь понимать возможные последствия, предупреждать их и ожидать критики вместе с альтернативными выводами.

thropology: The State of Play // Society for Comparative Study of Society and History. 1980. Vol. 22. № 2. P. 198—221. Здесь же можно вспомнить такие направления, как социальная история, микроистория, историческая антропология, история памяти и другие.

\* \* \*

Я хочу сказать несколько слов о технических проблемах, с которыми сталкиваюсь регулярно, когда пишу свои работы. Дело в том, что не существует общепринятого и непротиворечивого написания узбекских (и таджикских) имен, названий и терминов, которые записывались в арабской графике, а затем более ста лет бытовали в кириллическом виде. Точнее говоря, существует несколько противоречащих друг другу способов обозначения кириллицей арабских, персидских и тюркских слов. Это узбекская кириллица, которая содержит несколько дополнительных букв для передачи специфических звуков (свои буквы имеются и в таджикской кириллице). Это профессиональная востоковедческая кириллица, использующая дополнительные диакритические знаки для передачи особенностей арабской графики. Это русская кириллица, которая имеет свои законы транслитерации слов из других языков. Наличие нескольких систем написания осложняется неустоявшимися литературными нормами, а также множеством исторических и региональных/диалектных вариантов произношения и написания тех или иных слов. Привести все это многообразие к общему, логически обоснованному и понятному для обычного читателя знаменателю представляется совершенно невозможным. В настоящей книге я использую такие формы написания имен, названий и терминов, которые соответствуют правилам русской грамматики и сложившимся традициям их написания; в случае когда такой традиции нет, я стараюсь максимально приблизить слово к тому произношению, с которым мне довелось иметь дело.

Приведу единственный пример. В русскоязычных документах начиная с XIX века название кишлака Ошоба писалось как Ашаба, реже — Ашоба и даже Ушаба. В арабографических текстах, как любезно пояснил мне узбекский востоковед Бахтияр Бабаджанов, первая буква иногда была со знаком мадда (هباشأ), что означает фонему «о», иногда без этого знака, что означает «а» (هباشا). Какое из написаний исторически наиболее правильное, сказать сложно. По мнению Бабаджанова, слово «Ашаба», скорее всего, восходит к какому-то согдийскому/восточноиранскому или среднеиранскому термину (это касается значительного числа ферганских топонимов), а в этих языках не было открытого гласного «о». Так или не так, но в настоящий момент — возможно,

под влиянием западноиранского/таджикского языка — слово имеет форму «Ошоба», в которой употребляется в официальных документах. Именно эту форму я выбрал в качестве основной в своем тексте, оставив в неприкосновенности только цитаты.

С такими дилеммами я сталкивался очень часто, и каждый раз приходилось делать выбор, учитывая всю совокупность разнообразных факторов. Уточню лишь, что я старался ориентироваться на русскоязычную аудиторию и традицию (в частности, в написании имен и фамилий с добавлением «-ов», даже когда речь идет о XIX веке). В некоторых случаях я даю местный вариант написания, используя узбекскую кириллицу.

\* \* \*

Я признателен своим многочисленным коллегам по всему миру, в общении, в том числе и в спорах, с которыми я формировал идею своей книги. Я благодарен Анне Афанасьевой, Бахтияру Бабаджанову, Софии Касымовой, Баходиру Сидикову и Сергею Соколовскому за то, что они согласились прочесть рукопись (или ее части) и высказать свои замечания. Я благодарен людям, которые на разных этапах работы над книгой помогли мне: Аббасхану Асадуллаеву, Адхаму Аширову, Валентину Бушкову, Валерию Германову, Светлане Джексон (Svetlana Jacquesson), Андрею Захарову, Иномджану Мамадалиеву, Акбару Тагаеву, Томохико Уяме (Tomohiko Uyama), Мухиддину Файзуллаеву, Ринату Шигабдинову. Хочу выразить также благодарность жителям кишлака Ошоба и сотрудникам архивов за содействие и благожелательное отношение ко мне и моей работе. Я весьма признателен Умиду Бобоматову, который сам является выходцем из Ошобы, за то, что он взял на себя труд прочесть рукопись и дать свои комментарии и замечания. Особую признательность я высказываю своей супруге Анне Абашиной за помощь в литературной правке текста.

Я благодарен Фонду Веннер-Грен (The Wenner-Gren Foundation), благодаря финансовой поддержке которого в трудные годы я смог осуществить свои полевые исследования. Я благодарен Центру славянских исследований (The Slavic Research Center) Университета Хоккайдо, который создал идеальные условия для завершения моего исследования. Я благодарен Российскому гуманитарному научному фонду и Рос-

сийскому фонду фундаментальных исследований, Фонду Гарри Франка Гуггенхейма (The Harry Frank Guggenheim Foundation), Фонду Макартуров (The MacArthur Foundation), Фонду Сороса (The Open Society Foundations/Soros Foundation), руководству и сотрудникам Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Института востоковедения РАН, Института истории АН Узбекистана, Французского института изучения Центральной Азии (Institut français d'Études sur l'Asie centrale), Института социальной антропологии им. Макса Планка (The Max Planck Institute for Social Anthropology) и участникам проекта «От колхоза к джамаату: трансформация сельских исламских общин в бывшем СССР: межрегиональное сравнительное исследование, 1960—2010» Фонда Фольксвагена (The Volkswagen Foundation), которые на разных этапах поддерживали продолжение и развитие моего проекта, а также Американскому совету учебных сообществ (The American Council of Learned Societies) за поддержку работы над книгой на заключительном этапе. Наконец, я благодарен издательству «Новое литературное обозрение» и Илье Калинину за согласие прочитать мою рукопись и опубликовать ее в виде книги.