

Очерк седьмой

МАХАЛЛЯ

В статье «Жизнь в махалле: значения городских узбекских кварталов в Оше», опубликованной в 1998 году, американский антрополог Морган Лью и киргизский исследователь Эртабылды Сулайманов сформулировали свой взгляд на узбекскую махаллю (*махалла*) как на «пространство, в котором происходят “циркуляции” <...> людей, информации и денег — плотно, быстро и интенсивно»¹. Такой взгляд, по их мнению, позволяет видеть в махалле не выражение изолированной и неизменной «сущности народа», а «уникальное место», пронизанное «транслокальными течениями». Они дают еще одно — более описательное — определение махалли: «плотно и компактно организованная группа, состоящая из отдельных людей, как правило, живущих в одноэтажных домах»². Каждый дом (или двор) — это семейная, экономическая и социальная ячейка махалли. Циркуляция людей — это «взаимные посещения друзей, где мужчины, женщины, дети, взрослые и пожилые члены каждого хозяйства обращаются в разных социальных кругах», при этом многие семьи знают друг друга на протяжении жизни нескольких поколений. Вместе с циркуляцией людей происходит обмен информацией — слухами, новостями. Местные жители знают все о происходящем в махалле, и это закрепляет данную территорию за ними, закрывая ее для чужих. Циркуляция ресурсов — взаимные обмены на туях, которые создают

¹ Лью М., Сулайманов Э. Жизнь в махалле: значения городских узбекских кварталов в Оше // Все про Ош. Вып. 1. Из материалов международной конференции «Ош на пороге XXI века: из глубин истории в цивилизованное будущее. 9—12 октября 1997 года». Ош, 1998. С. 103.

² Там же.

сеть взаимных обязательств, перераспределяют капитал и помогают «держатъ общину цельной». Все это вместе, а не «узбекский характер», дает местным жителям «чувство дома», «чувство общины». Конечно, они участвуют в социальных практиках и за пределами махалли, но самые важные и значительные события их личной биографии происходят внутри этого сообщества.

Статья Лью и Сулайманова, опубликованная в малодоступном сборнике, — одна из немногих попыток изменить утвердившийся в научной и популярной литературе язык описания махалли. Идиомами последнего являются отсылки к «общинности», «коллективистскому духу», «традиционности», «менталитету», «образу жизни», «культуре» и так далее. В поддержание и воспроизводство подобной объяснительной модели много усилий и инвестиций вкладывают самые разные стороны. И это не только исследователи, ученые, приезжающие в Среднюю Азию изучать местное общество, разного рода журналисты, международные эксперты³, но и политические, а также культурные элиты среднеазиатских государств, для которых понятие традиции играет важную идеологическую и символическую роль в постсоветской символической легитимации (узбекская власть создала целую «индустрию махалли» с одноименными фондами, праздниками, соревнованиями и тому подобным). Даже критика в адрес махалли со стороны правозащитников⁴ и интеллектуальной оппозиции⁵ воспроизводит все указанные стереотипы о махаллинских традиционности и общинности, подчеркивая лишь, что современная власть манипулирует махаллей и превращает ее в инструмент своей государственной политики и идеологии. Совпадение

³ См., например: *Sievers E. Uzbekistan's Mahalla: From Soviet to Absolutist Residential Community Associations // The Journal of International and Comparative Law in Chicago-Kent. 2002. Vol. 2. P. 91—158; Geiss P. Mahallah and Kinship Relations. A Study of Residential Communal Commitment Structures in Central Asia of the 19th Century // CAS. 2001. Vol. 20. № 1. P. 97—106; Брынских С. Махалля. Заметки писателя. Ташкент: Издательство литературы и искусства, 1988; Арифханова З.Х. Современная жизнь традиционной махалли Ташкента. Ташкент: Узбекистан, 2000.*

⁴ *Uzbekistan: From House to House: Abuses by Mahalla Committees // Human Rights Watch. 2003. Vol. 15. № 7.*

⁵ *Мусаев Б. Институт махалли как генная клетка узбекского авторитаризма (31.08.2006) // <http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1156976880>.*

языка всех этих влиятельных инстанций, часто имеющих разные интересы и устремления, наделяет и сам этот язык, используемые им понятия, выражения и утверждения, непререкаемым авторитетом, очевидностью, неоспоримостью.

Конечно, в потоке высказываний и исследований о махалле появляются работы, из которых мы узнаем, что махалла — это не только и не столько некая форма локальных отношений, сколько результат длительных интервенций внешних сил в эти локальные отношения, совершаемых под лозунгами советской демократизации или национального возрождения. Некоторые исследования показывают, что и в Российской империи, и в советское время, и особенно в нынешнюю постсоветскую эпоху махалла неоднократно конструировалась и реконструировалась, местные социальные сети, практики и идентичности (способы само-описания) подвергались интенсивному воздействию извне — прежде всего со стороны государства⁶. Это заставляет увидеть в существующем языке описания махаллы как феномена, вписанного в традицию и существующего в форме общины, элемент такого рода интервенции, идеологическую конструкцию, оказывавшую, в свою очередь, влияние на те формы, в которых махаллы, а точнее разнообразные локальные сети и практики, существовали и существуют ныне.

Возвращаясь к статье Лю и Сулайманова, хочу обратить внимание на то, что их критика языка описания махаллы ограничивается лишь методологией. Они отказываются от схематизма и автоматизма, подразумеваемых при отсылке к унифицированной традиции, и предлагают

⁶ *Abramson D.* From Soviet to Mahalla: Community and Transition in Post-Soviet Uzbekistan. The Indiana University, 1998. PhD dissertation; *Suda M.* The Politics of Civil Society, *Mahalla* and NGOs: Uzbekistan // Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds / Slavic Eurasian Studies. № 10 / O. Ieda, U. Tomohiko (eds.). Slavic Research Center, Hokkaido University, 2006. P. 335—370; *Koroteyeva V., Makarova E.* The Assertion of Uzbek National Identity: Nativization or State-Building Process // Post-Soviet Central Asia / T. Atabaki, J. O’Kane (eds.). London; NY: Tauris Academic Studies, IAS, 1998. P. 137—143; *Massicard E., Trevisani T.* The Uzbek Mahalla // T. Everett-Heath (ed.). Central Asia: Aspects of Transition. London and New York: Routledge, 2003. P. 205—218; *Dadabaev T.* Community Life, Memory and a Changing Nature of Mahalla Identity in Uzbekistan // Journal of Eurasian Studies. 2013. № 4. P. 181—196. См. также мою статью: *Абашии С.* Советская власть и узбекская махалла // Неприкосновенный запас. 2011. № 4 (78). С. 95—110.

рассматривать махаллу как совокупность всех отношений, имеющих в локальной среде, отношений динамичных, реагирующих на различные изменения, но при этом устойчивых. Однако вопрос о том, что отсылка к традиции используется государством для встраивания махаллинских связей в административные и идеологические рамки, ими никак не затрагивается. В их картине движения людей, информации и денег — которые сами по себе образуют некие плотные пространства, где, согласно Фуко, действует власть взаимной «видимости, слышимости и знания», — отсутствует власть насилия, власть внешнего взгляда, который стремится все узнать и упорядочить, власть государственной классификации и категоризации, власть как некая точка, откуда исходят импульсы реформирования.

Такое игнорирование роли государства — колониального, модернистского или национального — приводит к тому, что Лью и Сулайманов воспринимают некоторые особенности махаллинской жизни в качестве некой общей данности, не учитывая конкретных исторических обстоятельств их формирования и конкретных современных рамок существования, различных, допустим, в Узбекистане, где государственные институты проявляют настойчивое внимание к махалле, и в Таджикистане или Кыргызстане (в том же Оше, который изучали Лью и Сулайманов), где, несмотря на наличие аналогичных бытовых практик среди издревле оседлого населения, власть мало интересуется махаллей и во многом предоставляет ее самой себе. В этом, кстати, тоже проявляется эссенциалистский взгляд на общество, которого авторы вроде бы стремятся избежать.

Одной из таких заранее заданных особенностей у Лью и Сулайманова является территориальность махалли, ее некоторая изолированность и замкнутость в рамках определенного физического пространства⁷. Хотя метафора движения не должна была бы заострять внимание на границах, авторы тем не менее создают их, вводя понятие пространственной «плотности» циркуляций и привязывая ее к определенной территории.

⁷ Справедливости ради скажу, что в своей книге, изданной в 2012 году, Морган Лью пишет о том, что смыслы общинной жизни и социальные отношения не обязательно сводятся к территориальности (*Liu M. Under Solomon's Throne: Uzbek Visions of Renewal in Osh. University of Pittsburgh Press, 2012. P. 107*).

Я не отрицаю, конечно, того, что между социальным пространством и пространством физическим существует определенная гомология и что той или иной конфигурации социальных сетей часто соответствует определенным образом организованная территория⁸. Однако было бы ошибкой рассматривать локальные практики и локальные идентичности исключительно сквозь призму физического пространства. На мой взгляд, различные практики и идентичности представляют собой кластеры отношений, которые имеют свою собственную — и территориальную тоже — конфигурацию, накладываясь друг на друга, иногда почти совмещаясь и производя впечатление нераздельных и взаимозависимых, или же существуя параллельно, не пересекаясь и не взаимодействуя. Все вместе эти кластеры создают сложный (и для чужака довольно запутанный) лабиринт путей, движений, потоков, возможностей и ограничений. Территория или территориальность возникает здесь не как условие, а скорее как результат взаимного наложения подобного рода отношений. В такой перспективе легче увидеть и те внешние воздействия, которые испытывает на себе локальное сообщество, и те изменения, которые вызваны этими воздействиями, и те варианты социальных стратегий и интерпретаций, которые в итоге формируются. Именно об этом пойдет речь в настоящем очерке, который посвящен ошобинской махалле.

Махалля в Ошобе

Махалля-туй

О прошлом махаллей в Ошобе известно немного. Таджикский этнограф Н.О. Турсунов в книге «Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX вв.» писал следующее⁹:

⁸ См.: Бурдые П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // П. Бурдые. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 35—52.

⁹ Турсунов Н.О. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX вв. (историко-этнографические очерки). Душанбе: Ирфон, 1976. С. 228, 229.

Ошоба состояла из восьми жилых кварталов: Бутка махалля, Кичкина Бутка, Урта, Кичкина Урта, Катта кутан, Кичкина Кутан, Катта курган и Кичик курган (перечислены по течению сая, сверху вниз). В последнем, на высоком месте, находилось укрепление, в котором раньше жило население¹⁰ <...> Население названных кварталов по этническому составу объединялось в три прихода. Вначале четыре семейно-родовые подразделения узбеков-«каракитайцев» создали четыре жилые квартала: Ниязмухамед — Бутку, Элкунди — Урта-махалля, Малай-мерган — Кутан, Мирфайзи — Курган. По мере роста населения каждый квартал разделся на две части.

Если проигнорировать непонятную фразу о трех «приходах», сформировавшихся «по этническому составу», то эта версия вполне соответствует тому, что я услышал в Ошобе спустя примерно тридцать лет¹¹. Мои информанты также говорили, что первоначально кишлак состоял из четырех махаллей, каждая из которых представляла собой группу близких родственников. Правда, между моей версией и турсуновской есть различия: мои информанты подчеркивали, что отправной точкой для отделения махаллей друг от друга было разное родство по материнской/женской линии — первые ошобинцы брали жен из разных кишлаков, и потомки таких брачных союзов выделялись в самостоятельные сообщества.

В процитированном тексте обращает на себя внимание, что Турсунов локализовал махалли в определенных частях Ошобы и даже назвал их жилыми кварталами. Названия махаллей, которые автор перечислил, также явно указывают на некий географический ориентир: *ўрта* означает «средний» (или центральный), *қўтон* — огороженное место, где

¹⁰ Турсунов здесь добавляет, что в 1880 году в Ошобе было 300 дворов, в 1907 году число дворов достигло 457, а население — 2,4 тыс. человек. Первую цифру, как написано в книге, автор взял из архива — ЦГА Таджикской ССР, ф. 19, оп. 1, д. 427. Л. 69. На самом деле источник с такими выходными данными находится в ЦГА РУз в Ташкенте. Вторая цифра взята из «Списка населенных мест Ферганской области» (Скобелев. Ферганский областной статистический комитет, 1909. С. 121), хотя почему-то датирована у Турсунова двумя годами раньше.

¹¹ См. также Очерк 1.

держат скот, *кўрғон* — большой двор с высокими стенами. В последнем случае речь идет о вполне конкретном кургане — небольшой крепости со сложенными из камня стенами, которая располагалась чуть ниже нынешнего центра кишлака (на этом месте сейчас находится комбинат по изготовлению ковров и паласов, хотя сохранились еще следы старой каменной кладки). Все местные предания связывают с этим курганом основание Ошобы, и даже основной канал-арык (*арық*), выведенный из Ошоба-сая и орошающий большую часть участков, называется «курган-арык». Значение четвертого названия, *бўтқа*, — «каша», но слово имеет также дополнительный смысл: «беспорядочный» (еще одно значение этого слова — «топь, болото»), что, возможно, указывало на беспорядочное, неорганизованное расположение домов и участков.

Позже каждая из первых четырех махаллей разделилась на две новых, которые сохранили в своем названии имя прежней махалли и добавили к ней прилагательное «большая» (*катта*) или «маленькая» (*кичкина*, *кичик*), указывающее, видимо, на численность ее членов¹².

Вот тот примерный набор исходных данных о махаллях Ошобы, который был известен мне к началу исследования. Несмотря на скудность информации, в целом она вписывалась в те схемы и те описания махалли как жилого квартала, небольшой территориальной части города или большого селения, соседской общины, которые господствовали и, собственно, продолжают господствовать в научном и околонучном воображении. В мою поездку в Ошобу в 1995 году вопрос о махалле был одним из первых, которые я начал изучать. При этом я не сразу понял, что имею дело с ситуацией, противоречащей всему, что я когда-либо читал о махалле, и в том числе тому, что писал Турсунов.

Прежде всего я столкнулся в кишлаке с тем, что прежние названия махаллей, упомянутые у Турсунова и встреченные мной также в старых архивных документах, практически перестали употребляться в повседневной жизни, особенно среди людей среднего и молодого возраста, — махалли в кишлаке именовались совсем по-другому (табл. 1). С некоторыми усилиями, опрашивая стариков, которые еще помнили старые названия, хотя и путали их, мне удалось идентифицировать

¹² Турсунов к названиям только двух махаллей добавляет «катта», но по моей информации, их было, как и ожидалось, четыре, а также четыре с определением «кичкина».

Старые и новые названия махаллей в Ошобе

Старое название	Новое название
	Юсуп-раис-махалля ¹
Катта-Бутка-махалля	Махсумова-махалля ²
Кичкина-Бутка-махалля	Ваххоб-джинни-махалля ³
Катта-Урта-махалля	Рахим-кейшик-махалля ⁴
Кичкина-Урта-махалля	Дума-махалля ⁵
Катта-Кутон-махалля	Саппар-хальпа-махалля ⁶
	Ашурали-егчи-махалля ⁷
Кичкина-Кутон-махалля	Абдумалик-дуппириш ⁸
	Ошвоки-махалля ⁹
Катта-Курган-махалля	Кози-раис-махалля ¹⁰
	Одина-аксакал-махалля ¹¹
Кичкина-Курган-махалля	Джура-султан-махалля ¹²

¹ Юсуп-раис Юлдашев (см. Очерки 4 и 5).

² Махсумова — это имя включает в себя титул «махсум» (см. Очерк 8) и уважительное обращение «ова» (местное произношение слова «бува», то есть дедушка).

³ Джинни (*жинни*) означает «сумасшедший». Существует множество версий, почему Абдуваххобу было дано такое прозвище. По одной из них, оно перешло к нему от отца — Эшмата, который занимал административные должности, решал споры соседей между собой и собирал налоги в разных кишлаках (возможно, речь идет об Эшмате-мингбаши, о котором я писал в Очерке 3).

⁴ Рахим славился своими победами над разбойниками, а свое прозвище (буквально «кривой») он получил за свою кривую шею.

⁵ Думабай Олимов, сын Мирзаолим-аксакала (см. Очерк 3).

⁶ Хальпа — богобоязненный человек, близкий сподвижник ишана (см. Очерк 8).

⁷ Егчи (*егчи*) — раздатчик сливочного масла.

⁸ Дуппириш, дуппифуруш — продавец тубетеек.

⁹ Ошвоки (*ошбақир*) — громко говорящий, прозвище Назара Турсунова, который многие годы работал мирабом и исполнял обязанности туйбаши, именно в беседе с ним я услышал все старые названия махаллей в правильном виде.

¹⁰ Кози-раис Гоибов (см. Очерки 2 и 4).

¹¹ Одина-аксакал (см. Очерки 2, 3 и 4).

¹² Джурабай Султанов (см. Очерк 2).

сегодняшние названия со старыми. Причем оказалось, что указания на территориальное расположение махаллей, которые содержались в их прежних названиях, были забыты; новые названия образовывались от имен или прозвищ людей — тех, кто в недавнем прошлом на протяжении многих лет обслуживал особые ритуальные пиршества — *катта-туй*, или *маҳалла-туй*. Эти новые названия не оставались фиксированными, а имели иногда варианты, которые употреблялись в зависимости от того, чье имя в памяти говорящего запечатлелось более отчетливо.

Смена названий махаллей была связана, как я постепенно выяснил, с изменениями в понимании самого термина «махалля». Этот термин стал употребляться в Ошобе не для обозначения какой-то определенной территории, а для описания сети отношений между людьми, участвовавшими в упомянутом ритуале катта-туй, который устраивал каждый из мужчин в махалле. Теперь члены одной и той же махалли могли проживать на разных улицах кишлака, в разных его частях, а близкие соседи, наоборот, могли принадлежать к разным махаллям. Более того, членами махалли оставались все, кто уехал из Ошобы и постоянно жил за ее пределами — как в ближайших выселках, так и в отдаленных селениях и даже городах. Право/обязанность участия в ритуале (и, соответственно, членство в махалле) наследовалось по мужской линии, о случаях перехода из одной махалли в другую я ни разу не слышал. Принадлежность к махалле была связана с понятием долга или обязанности (*қарз*), которую ее члены имели друг перед другом. Чтобы объяснить это понятие, расскажу, что представляла собой ритуал катта-туй и чему он был посвящен.

Каждый взрослый и женатый мужчина должен был, как гласили местные обычаи, организовать один раз в своей жизни пиршество для своей махалли, пригласить всех мужчин махалли к себе, угостить их пловом и раздать угощение им домой. Таково главное условие долга. В принципе бывали редкие случаи, когда житель Ошобы по своему желанию и, видимо, для создания более широкой сети личных отношений устраивал катта-туй не только для своей, но и для других махаллей. Так поступил, например, Султанназар-нонвой, который устроил пир для двух махаллей (точных мотивов его поступка я не знаю) — Ваххоб-

джинни-махалли, к которой он принадлежал, и Дума-махалли¹³. Правда, ритуал по отношению к неродной махалле имел сокращенный вариант — ограничивался только угощением пловом и не включал раздачу угощения домой; соответственно, проведение туя для чужой махалли не означало возникновения долга и того, что сам Султанназар и его дети становились отныне членами этой другой махалли.

Катта-туй не связан напрямую с каким-то конкретным событием в жизни человека. Правда, в прошлом было иначе. Пожилые люди иногда называли этот ритуал *ўғил-тўй* (пиршество в честь сына), что указывает на его происхождение от праздника по случаю обрезания мальчика¹⁴. Видимо, еще в первой половине XX века эта связь была для жителей Ошобы довольно ясной, но в 1920—1940-е годы, когда население испытывало большие экономические трудности, обязательное обрезание (*чупрон*) начали проводить с гораздо более скромными торжествами, при участии только ближайших родственников, а дорогостоящее коллективное пиршество для махалли откладывали — из-за недостатка средств. В результате эти два ритуала совершенно отделились друг от друга и стали существовать порознь — так, в частности, в организации катта-туя уже не принимали участия родители и родственники матери ребенка, а ведь это один из обязательных элементов пиршества по случаю обрезания.

¹³ К слову, любопытно, что многие старосты сельского общества Ошоба и председатели сельсовета происходили именно из этой махалли: Мирзоолим, Мирхолдор, Ортык Умурзаков, Исмадиеров, Кобилов, Маллаев, Одинаев, Тиллаев, Эргашева (се муж?). Однако у меня нет никаких свидетельств того, что аксакалов специально выбирали из Кичкина-Урта-махалли.

¹⁴ См. подробнее: *Снесарев Г.П.* К вопросу о происхождении праздника суннат-той в его среднеазиатском варианте // *Занятия и быт народов Средней Азии* / Н. Кисляков (отв. ред.). Л.: Наука, 1971. С. 256—273; *Хамиджанова М.А.* Туи хатна — обрезание у таджиков верхнего Зеравшана // *История и этнография народов Средней Азии* / А. Писарчик (отв. ред.). Душанбе: Дониш, 1981. С. 90—105; *Басилов В.Н.* Суннат-той в ферганском кишлаке // *ЭО*. 1996. № 3. С. 99—114; *Абашии С.Н.* Миндонский цирюльник // *Среднеазиатский этнографический сборник* / В. Бушков (отв. ред.). Вып. 4. М.: Наука, 2001. С. 198—218; *Chylinski E.* Ritualism of Family Life in Soviet Central Asia: The *Sunnat* (Circumcision) // *Cultural Change and Continuity in Central Asia* / S. Akiner (ed.). London and New York: Kegan Paul International, 1991. P. 160—170.

В 1990-е годы, когда я жил в Ошобе, люди среднего и молодого возраста уже не осознавали, что катта-туй должен быть как-то связан именно с обрезанием. Однако большинство моих собеседников говорили, что ритуал можно провести только после рождения первого сына, причем отмечался не сам факт его рождения, а вступление отца мальчика в статус настоящего мужчины, и поэтому не нужно было устраивать нового угощения по случаю рождения других сыновей — долгом считался лишь один катта-туй¹⁵. Не было и строгой привязки времени проведения туя к моменту рождения или к какому-то году после него (пиршество по случаю обрезания обычно проводится на третий, пятый или седьмой год жизни ребенка), хотя считалось желательным, чтобы ритуал прошел до свадьбы первого сына. Если в семье рождались только девочки, их отец вставал перед выбором: он мог организовать обычный катта-туй, сославшись на то, что важно выполнение долга в статусе отца, а не пол ребенка; он мог добавить этому мероприятию легитимности, совместив проведение катта-туя со свадебными обрядами, когда выдавал дочь замуж. Аргументация, объясняющая повод для проведения катта-туя, не являлась строго нормированной и варьировалась в зависимости от обстоятельств. Но в любом случае этот долг был обязательным, и нарушение его, например задержка с проведением катта-туя, вызывало осуждение окружающих, а характеристика «он не делал туя» считалась негативной и обидной.

Еще одна интересная особенность этого долга, или морального обязательства, заключалась в том, что его можно было наследовать¹⁶. Мой информант К. (из Катта-Кутон-махалли) рассказывал, что первый свой катта-туй он организовал в 1951 году и сделал его в счет своего отца, который умер, не успев при жизни провести этот ритуал, а спустя всего лишь два года К. вновь собрал махаллу на угощение — уже по поводу

¹⁵ Впрочем, если мужчина взял вторую жену или развелся, после чего женился во второй раз, то от него ждали, чтобы он повторно провел катта-туй в случае рождения детей от нового брака.

¹⁶ Иногда в других селениях для проведения *ўғил-тўйи* (или *суннат-тўйи*) братья могут объединить свои усилия и провести одновременно пир по поводу обрезания своих сыновей. В Ошобе я ни разу не встретил случая, чтобы братья вместе проводили катта-туй — каждый делал его самостоятельно.

рождения своего первого сына, то есть второй ритуал был исполнением его собственного долга.

Организация туя

Чтобы понять, каким образом возникал долг, надо обратиться к тому, как катта-туй проводился.

Сезон проведения катта-туя начинался в феврале и продолжался в марте и частично апреле, в этот период сельскохозяйственные работы еще не набирали полную силу и у ошобинцев оставалось много свободного времени для общения и развлечений. В один сезон в одной махалле могли организовывать, в зависимости от количества ее членов, один-два десятка туев, то есть один или два туя в неделю.

Перед самым первым в сезоне пиршеством собирался совет (*мас-лаҳат-оши*, буквально «совещательное угощение»), на котором махаллинские активисты при участии стариков, придававших своим присутствием собранию необходимый авторитет, назначали очередность проведения заявленных катта-туев, определяли число членов махалли и количество необходимых продуктов, которое каждый заявитель должен был предоставить, и выбирали тех людей (*хизматчи*), которые будут обслуживать пиршество. Совет — это важный этап, когда махаллинское сообщество после многомесячного периода затишья возобновляло свою деятельность и свои связи и даже в некотором смысле формировалось заново, когда внутри махалли определялись изменившиеся или оставшиеся прежними иерархии и авторитеты, утверждались те или иные нововведения в ритуальную процедуру. На такие собрания нередко специально приходили представители административной власти, которые рассказывали собравшимся о своих инициативах и решениях по самым разным вопросам жизни кишлака. В прошлом такие собрания, видимо, использовались для подсчета населения и проведения выборов пятидесятников.

Все основные решения совета касались организации общемахаллинской трапезы, которая, собственно говоря, и составляет суть самого ритуала.

Центральным блюдом трапезы являлся плов (*палов*, также часто употребляют слово *ош*, то есть еда) (Илл. 23). Надо сказать, что на катта-туях в Ошобе готовили плов, не совсем характерный для Ферганской долины: сначала в большой котел-казан (*қозон*) клали 20 кг топленого масла (*еғ*), разогревали его, потом туда же добавляли немного мяса, 1,5—2 мешка моркови, 3—4 кг лука, обжаривали всю эту смесь, после чего наливали воду и клали до 70 кг риса; когда вода выкипала, казан накрывали куском ткани и держали так, пока плов доходил на маленьком огне, после чего посередине рисовой массы делали углубление, через которое из котла вычерпывали масло, сливая его в отдельный котел. Полученное кушанье затем раскладывалось по большим керамическим блюдам (*тоғора*): сначала наливали масло, потом выкладывали сам плов и свержу — кусок мяса, сваренного в отдельном котле. Вместе с пловом подавали также лепешки и чай¹⁷. Топленое масло в данном случае — это ошобинская изюминка, поскольку обычно в соседних кишлаках большой плов делают на растительном (как правило, хлопковом) масле и никакой специальной процедуры разливания его по тарелкам не производят¹⁸.

В зависимости от числа членов махалли, которое определялось на совете, хозяину предлагалось закупить все необходимые продукты для приготовления угощения. А.С. из Кичкина-Бутка-махалли делал катта-туй в 1989 году и истратил 300 кг риса, 12 мешков муки, 400 кг моркови, 50—60 литров сливочного масла, зарезал одного бычка (*новвос*), не считая издержек на отдельное угощение для знакомых и родственников. М. из Катта-Кутон-махалли в 1977 году потратил на угощение до 300 кг риса и приготовил около 3 тыс. лепешек¹⁹, из них примерно 2,5 тыс. он раздал членам своей махалли — на 400 семей (при этом, по

¹⁷ В Ошобе, как и в Ташкенте, раньше предпочитали пить черный чай (*қора-чай*, *томил-чай*), но со временем распространился популярный в Ферганской долине зеленый чай (*кўк-чай*).

¹⁸ Топленое масло используется в качестве обязательного элемента при приготовлении иранского, турецкого и кавказского плова, то есть, возможно, эта традиция ошобинцев — еще одно доказательство кавказско-переднеазиатского происхождения их далеких предков (см. Очерк 1).

¹⁹ Лепешки для туев делают пекари (см. Очерк 4), которые имеют собственные пекарни (*нонвойхона*). Эту работу в Ошобе монополизировали дети, внуки, племянники и ученики известного в прошлом в кишлаке пекаря Султанназара.



Илл. 23. Приготовление плова на туйе в Янги-кишлаке, 1995 г.

его словам, в махалле было 250 глав семей, не считая женатых мужчин, которые жили с родителями). Н. из Катта-Курган-махалли делал туй в начале 1980-х годов, и ему пришлось потратить более 300 кг риса, около 80 литров топленого масла, 16 мешков муки (3,6 тыс. лепешек), 4 мешка моркови (280 кг) и зарезать быка — судя по числу лепешек, в этой махалле было около 500 семей. Махалли Катта-Кутон и Катта-Курган считались в Ошобе самыми большими.

На совете определялся также набор предметов, которые необходимы для организации угощения. В перечень входили большие котлы (*катта-қозон*, *махалла-қозон*) для приготовления плова, маленькие — для топления масла, несколько десятков — от 60 до 200 — больших блюд, куда раскладывают угощение, самовар для заварки чая, пиалы, чайники, скатерти-дастарханы (*дастурхон*), столы, скамейки и прочее. Обычно у каждой махалли все это имелось — предметы хранились в доме, где в последний раз проводился туй. Участники совета проверяли, все ли в пригодном состоянии и не нужно ли что-то добавить или заменить.

Любопытно происхождение вышеназванных ритуальных вещей. Какие-то из них приобретались на колхозные средства в 1930—1950-е годы и находились на балансе колхоза. Некоторые предметы

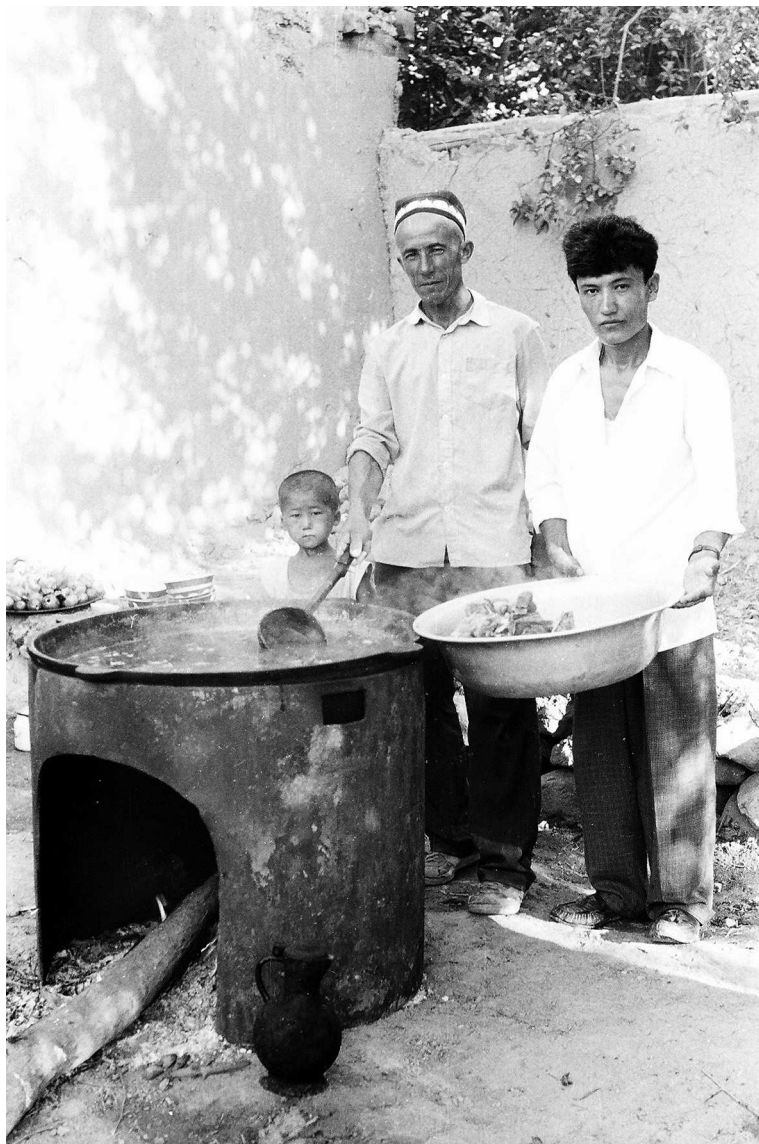
тот или иной член махалли приобретал на свои деньги и затем передавал в общее пользование: по рассказу упомянутого К., в 1951 году, готовясь к своему первому катта-тую, он купил два новых алюминиевых котла и передал их в распоряжение своей махалли²⁰. В 1970—1980-е годы многие предметы, необходимые для организации ритуала, покупались уже вскладчину — с каждой семьи собирали для этого деньги. Такие разные биографии вещей указывают на то, как поддерживались махаллинские отношения в разные периоды: какое-то время их субсидировал колхоз, потом — зажиточные и влиятельные ошобинцы, и наконец возобладали принцип эгалитарного принуждения.

Как я уже упоминал, на совете выбирались люди, которые отвечали за организацию катта-туев, — хизматчи, или служители. Их могло быть, самое большее, шесть человек: один готовил основное угощение — плов, другой его раздавал, третий разливал масло, четвертый раздавал хлеб, пятый резал животных и раздавал мясо, шестой созывал гостей (Илл. 24). Часто несколько функций выполнял один служитель: например, глашатай резал бычка и раздавал мясо²¹ или один и тот же человек раздавал плов и хлеб. Одного из этих хизматчи — нередко того, кто раздавал плов, — назначали главным (*туйбаши*). Кроме них, остальных помощников — тех, кто выполнял различную подсобную работу, — хозяин мероприятия выбирал сам из числа своих друзей и родственников. При этом он не имел права вмешиваться в порядок работы хизматчи, назначенных на махаллинском совете, не мог указывать, кому из них что делать, даже не мог брать и самостоятельно распределять продукты.

В советское время за выполнение своих обязанностей служители получали от устроителя катта-туя символические подарки — халат (*тун*), летний легкий халат (*яктак*) и поясной платок (*белбог*). За сезон каждый из них собирал по несколько таких халатов, рубах и платков, но все эти

²⁰ К. поделился любопытной историей: в это время у него родился второй сын, и люди предложили назвать его именем «Туйчивой» (участник туя) — так сначала и записали, но потом приехал дед К. (по матери) вместе со своим приятелем (*ошино*) из Ашта, который был ишаном, и они сказали, что имя «Туйчивой» не годится для мусульманина, поэтому мальчику дали новое, более мусульманское имя.

²¹ В Ошобе, в отличие от соседних и многих других старинных оседлых селений Ферганской долины, мясники не брали благословение (*натаха*) на право резать животных.



Илл. 24. Приготовление мяса для угощения в Янги-кишлаке, 1995 г.

подарки не имели потребительской стоимости, то есть их не надевали и не носили (даже не подбирали размеров), их нельзя было рассматривать как доход, чаще всего эти предметы одежды использовали в том же качестве — перекладывали в новый узелок и дарили кому-нибудь еще по какому-нибудь другому ритуальному поводу, которых в кишлаке всегда было очень много. В середине 1990-х годов в Ошобе обсуждался вопрос о замене подарков на денежный эквивалент — называли сумму 15 тыс. рублей (около 3 долларов США), но и это вряд ли можно было назвать большим доходом. Работа на катта-туе считалась скорее общественной обязанностью, чем способом заработать. Раньше ее рассматривали как почетную, поэтому, в частности, среди туйбаши многие прежде занимали должности председателя сельсовета, председателя колхоза, бригадира, мираба или пятидесятника.

Совсем не случайно махалли Ошобы стали называть по именам тех или иных хизматчи. Ритуальный служитель должен был иметь репутацию человека, который ставит интересы сообщества выше личных интересов. В момент раздачи плова, мяса, масла и хлеба на этих людей возлагалась большая ответственность, так как, исполняя данные функции, они обязаны были строго придерживаться принципа равенства всех членов махалли (некоторое неравенство в угощении — чуть больше плова, чуть больше мяса — допускалось только в отношении гостей преклонного возраста либо имеющих религиозный или другой общепризнанно высокий социальный статус). Служителям запрещалось выделять, например, собственных друзей или родственников, так как это грозило бы вызвать недовольства и конфликты. Кроме того, участие в обслуживании ритуала являлось своего рода демонстрацией тех знаний о местном сообществе, которыми обладали хизматчи. Туйбаши должен был быть настоящим хранителем генеалогической и биографической информации — он знал всех жителей селения (в частности, своей махалли), их возраст, социальные и родственные связи, ведь от этого зависели процедура раздачи угощения, порядок рассаживания и прочее, и ему нельзя было перепутать статусы, кого-то обидеть. Туйбаши должен был также выступать в роли эксперта по самой ритуальной процедуре, быть ее хранителем, а если надо — и реформатором. Кстати, не у всех это получалось и некоторых туйбаши заменяли на более подходящую кандидатуру. Считалось,

однако, что если человеку прежде довелось занимать какую-то важную должность и социальную позицию, то он уже имел необходимые знания и навыки для выполнения ритуальных обязанностей, поэтому многие бывшие чиновники в пожилом возрасте охотно конвертировали приобретенный социальный капитал в символическую роль обладателя ритуальной власти на катта-туе.

Угощение и дары

Катта-туй проводился в течение трех дней: один день — подготовительный и два — собственно пир, на который собиралась махалля.

В подготовительный день утром в доме устроителя пиршества организовывался завтрак для ближайших соседей и родственников. Днем устраивалось чтение Корана (*хатми-куръон*), на которое приходили старики и мулла, не обязательно принадлежавшие к той же махалле, что и хозяин дома. Это единственный религиозный элемент в ритуале, когда читались молитвы и акцентировалась мусульманская идентичность. Для присутствующих готовили отдельный плов и резали овцу или козла — этим занимались люди, приглашенные устроителем туя. В этот же день во дворе дома устанавливали два-три больших котла и несколько маленьких, а также резали бычка — в прошлом (до середины прошлого века), как утверждают местные жители, чаще для этой цели использовали лошадь, богатые же люди могли позволить себе и верблюда. Вечером в дом собирались юноши и мужчины среднего возраста, чтобы нарезать морковь для общего плова. Это хозяйственное в общем-то мероприятие сопровождалось отдельным угощением (супом на мясном бульоне), и, как говорили информанты, всю ночь присутствовавшие пили водку и веселились.

На второй день утром глашатай созывал членов махалли — только мужчин — на катта-туй. Так делали лишь во время проведения первого пиршества в сезоне — о дате и месте проведения следующего объявлялось заранее, на проходящем туе. В полдень члены махалли собирались и рассаживались по своим местам, которые определял им туйбаши. Если на улице было прохладно, то сотни гостей размещались в доме хозяина

и в домах его соседей. Они сидели, беседовали, пили чай, пришедшим разносили лепешки и сливочное масло — это называлось *нонушта*, то есть завтрак. Примерно через час раздавали плов — одно блюдо-*тогора* подавали на четырех человек²². В большинстве махаллей перед пловом угощали еще и супом (*шўрва*), но в некоторых махаллях (например, в Ошвоки-махалле) подавали только плов. Пиршество длилось еще около часа, во время которого гости продолжали вести разговоры, обсуждать новости и дела в кишлаке, после чего, прочитав краткую молитву и пожелав устроителю ритуала всяческих благ в будущем, махалля расходилась (Илл. 25).

Третий день катта-туя повторял второй — днем мужчины снова собирались на плов. Но в этот день происходило еще одно важное событие — раздача угощения членам махалли на дом, за ним посылали женщин или детей (Илл. 26). В прошлом на катта-туе каждой семейной паре, принадлежащей к махалле, давали набор из пяти лепешек, полукилограммового куска отварного мяса и тарелки с *совутқа*²³. В начале 1980-х годов (по другой версии — на два десятилетия раньше) раздачу мяса отменили и гостям стали выдавать по шесть лепешек (до этого шестым считался кусок мяса — на праздниках обязательно должно было фигурировать четное число подношений). Такую замену объясняли тем, что число членов в махаллях значительно выросло (в результате общего демографического роста) и приходилось резать слишком много скота, чтобы обеспечить всех мясом²⁴.

Кроме семейных пар лепешки получали также связанные с махаллей одинокие люди — вдовы или разведенные (как мужчины, так и женщины), что являлось своеобразной формой социальной помощи. Лепешки относили и тем из членов махалли, кто держал траур или был болен, поэтому не мог присутствовать на пиршестве. Любопытно, что те члены махалли, которые постоянно жили за пределами Ошобы и фактически не принимали участия в катта-туях, тоже имели право на эти лепешки —

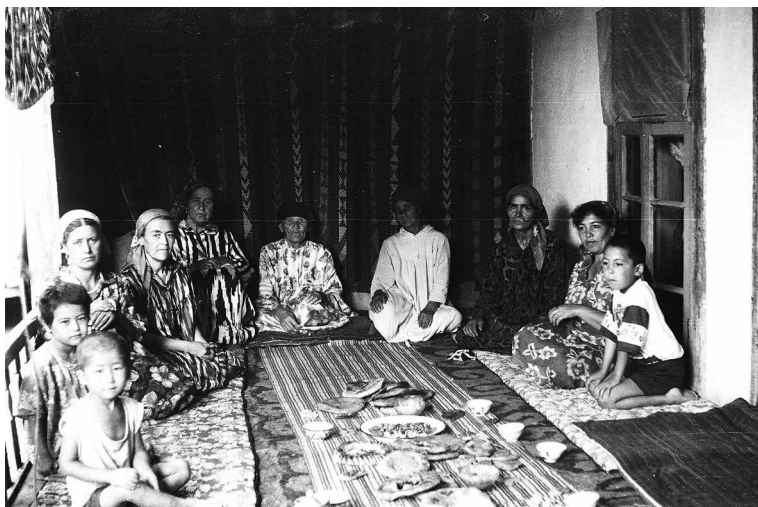
²² С каждого ритуала часть плова относили также в сельсовет, в правление колхоза, иногда в школу и больницу, а кроме того, в дома тура, ходжей и ишанов (о них см. Очерк 8).

²³ Рисовая каша, но без масла — ее готовили на бульоне, сваренном из мяса второго бычка, которое и раздавали членам махалли домой.

²⁴ Был случай, когда лепешек не хватило в одной из махаллей и было решено раздать вместо них булки, что стало предметом шуток для местных жителей.



Илл. 25. Махалля-туй в Янги-кишлаке, 1995 г.



Илл. 26. Женщины на тусе в Янги-кишлаке, 1995 г.

обычно они доставались их близким родственникам, которые приходили на ритуал. Это право вытекало из того, что уехавшие либо когда-то проводили свой катта-туй в Ошобе, либо собирались здесь его провести.

Угощение, которое забирали домой, — шесть лепешек — считалось важным символом взаимных связей и обязательств внутри махалли. Именно об этом в первую очередь говорили мои собеседники, объясняя, в чем заключается долг перед махаллей. Принять эти лепешки означало признать себя должным вернуть шесть таких же лепешек и тем самым вступить в круговорот непрекращающихся дарообменов. Ответный дар в этом случае заключался в обязательстве организовать аналогичный махалля-туй и раздать всем членам махалли тот же набор продуктов.

В прошлом лепешки (раньше и мясо), полученные на катта-туе, и еженедельные угощения пловом в течение двух месяцев на исходе зимы и ранней весной могли составить существенную часть рациона питания для ошобинцев, то есть получается, что устроители ритуала — а это 10—15 семей за сезон в одной махалле — кормили остальные 100—200 семей. Ритуал, таким образом, выполнял функцию перераспределения материальных ресурсов между членами сообщества, чаще всего от состоятельных к более бедным. Однако во второй половине прошлого столетия, и особенно в 1970—1980-е годы, перераспределительная функция катта-туя заметно ослабла. В это время местное население получало довольно приличные доходы (считая домашнее хозяйство и официальную работу²⁵), дефицита основных продуктов не было и питание семей, за редкими исключениями, не слишком зависело от махаллинских угощений. Долг перед махаллей перестал восприниматься как взаимопомощь и превратился в большей степени в способ легитимации социальных статусов и социальных связей.

За кулисами махалли

Затраты на угощение стали скорее социальным обменом, нежели материальным, и иногда даже напоминали излюбленный этнографический

²⁵ См. Очерк 5.

пример — индейский потлач, то есть щедрую раздачу (или уничтожение) ресурсов в обмен на уважение и признание своего социального статуса. Подобный смысл любых ритуальных даров отметил еще французский социолог Марсель Мосс²⁶. Применительно к Средней Азии первой об этом написала советский этнограф Ольга Сухарева²⁷.

Во второй половине XX века социальные связи внутри махалли постепенно теряли свою практическую значимость. Члены одной махалли, живущие в разных частях селения, а порой и в разных селениях, за рамками ритуала могли очень мало взаимодействовать, даже редко встречаться и не иметь никаких общих интересов. Кроме долга в шесть лепешек с катта-туя их могло ничего больше и не связывать. Ценность таких отношений для повседневной жизни девальвировалась, но ритуал, скрепляющий в момент его проведения людей в единое сообщество, тем не менее сохранялся и был важен для жителей кишлака.

Как говорили мне многие ошобинцы, старые махалли стали исчезать уже в 1960-е годы: до того все члены махалли обязательно приходили на совместные пиршества и чужих на них не пускали, теперь же на катта-туях присутствовали в основном родственники, друзья, сослуживцы и соседи устроителя ритуала, а многие члены махалли, наоборот, перестали на них бывать, и лишь дети или женщины приходили, чтобы забрать положенные лепешки — пресловутый долг²⁸. Обязательный ритуал превратился в публичную арену, и за ее кулисами формировались и под-

²⁶ Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // М. Мосс. Общества, обмен, личность: Труды по социальной антропологии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1996. С. 83—222.

²⁷ Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1976. С. 26—32. См. также: *Pétric B. Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002; *Абашин С.Н.* Вопреки «здоровому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // ВЕ. 1999. № 1—2. С. 92—112.

²⁸ В этом смысле весьма характерно, что председатель колхоза и члены его семьи, как мне говорили, на махалля-туи не ходили, тем самым отказавшись считать социальные сети махалли важными и необходимыми для себя. Правда, лепешки для раиса с каждого ритуала все равно выделялись, но всякий раз по его просьбе передавались «беднякам», то есть и сам разрыв с долгом перед общиной оформлялся в общинных моральных категориях.

держивались совсем другие связи, реальные социальные и материальные интересы сместились на окраины этого социального пространства, в сопутствующие катта-тую мероприятия, в которых принимали участие в основном родственники и близкие знакомые устроителя ритуала и в которых махалля как таковая потеряла свое значение, оставшись лишь легитимным поводом для пиршества и его символом.

В прошлом, надо сказать, роль родственников и близких знакомых в махаллинской сети отношений особо не выделялась — это был один и тот же круг людей, с которыми приходилось каждый день и по самым разным поводам общаться. Все их действия были регламентированы обычаем: в частности, родственники и близкие знакомые помогали устраивать катта-тую, участвовали в его подготовке, на ритуал они приходили с гостинцами (конфеты, чай) и какими-нибудь небольшими подарками, взамен получали по окончании праздника *яктак* и *белбог*, иногда — за дорогой подарок — *тун*. Раньше женщины на все катта-туи приносили завернутые в дастархан 4—6—8 своих лепешек (число должно было быть четным), отрез какой-нибудь ткани и маленький подарок вроде зеркала или чайника с пиалой, взамен им потом вручали ответные дастарханы с двумя лепешками, сладостями и отрезом ткани того же сорта, но другой расцветки. На рубеже 1980—1990-х годов этот обмен подарками был сокращен: мужчинам перестали вручать рубахи и поясные платки, а женщины перестали дарить друг другу ткани.

Главное изменение последних десятилетий заключалось в том, что в силу демографического роста и дифференциации деятельности ошобинского населения родственные и приятельские связи вышли за рамки махалли, а значит, более или менее строгая их регламентация, в том числе и в ритуальной сфере, во многом перестала действовать. Тогда-то и возникла сложная игра разнообразных социальных статусов и ролей, которые нужно было подтверждать размерами и щедростью подарков и отдарков — в том виде, как их описывал Мосс. В пик относительного благополучия в качестве подарка могли дать деньги, какую-нибудь мебель или барана — все это запоминалось, нередко даже записывалось в специальную тетрадку, и при ближайшей возможности следовал ответный подарок примерно той же стоимости или чуть больше. Причем необязательно было ждать следующего катта-туя, чтобы совершить

новый виток обмена, — пространство закулисных отношений включало и другие ритуалы, например свадебные, организация которых никак не была связана с махаллей.

Все подобные обмены и отношения, как я уже сказал, существовали на окраинах махаллинского круга. Я имею в виду, что они не были связаны с ритуалом приглашения, угощения и одаривания членов махалли. Принимать и угощать 300—500 человек два дня подряд в течение двух часов — такие сети отношений в определенной степени обезличились и унифицировались. Для всех важнее стало то, какие связи возникали в процессе подготовки ритуала, что происходило параллельно с основным угощением — в отдельных комнатах, где собирались родственники, друзья и коллеги. Можно сказать, что катта-туй в последние десятилетия превратился в повод для устройства неформальных встреч и угощений, в которых сама махалля как таковая уже не участвовала. Эти встречи не лимитировались строго по времени, на них кроме плова выставлялся более разнообразный набор блюд, в том числе спиртное, что делало такие собрания еще менее регламентированными. Кого приглашали или не приглашали, кто пришел или не пришел, кто что делал и с какой готовностью или не делал вовсе, кто что подарил или не подарил, кто в какой компании с кем сидел и о чем говорил и так далее — вот что действительно больше всего интересовало людей при проведении катта-туя с точки зрения местной политики социальных связей. И именно эти обстоятельства потом, после проведения ритуала, всеми его участниками бурно и долго обсуждались, именно они становились причиной размолок или укрепления родственных и дружеских связей.

Кроме важных обменов организаторы катта-туев организовывали параллельно с пиршеством разного рода развлекательные мероприятия — скачки на лошадях и/или концерты. На них приходили все желающие, включая женщин и детей, независимо от принадлежности к махалле. В этом случае затраты не были жестко стандартизированы, поэтому в зависимости от своего благосостояния каждый из жителей Ошобы мог демонстрировать односельчанам свои богатство и щедрость, приглашая популярных певцов и предлагая богатые подарки участникам состязаний. Между известными людьми начиналось иногда настоящее соревнование в расходах на такие мероприятия — наиболее дорого-

стоящие акции активно обсуждались и надолго запоминались жителям кишлака, становились предметом гордости и уважения, а значит, служили для подкрепления социального положения устроителя туя. Вслед за наиболее богатыми людьми тянулись и средние слои, за ними — и малообеспеченные, которые тоже стремились повысить свой статус с помощью сверхрасходов на организацию развлечений.

Махалля и государство

Трансформации махалли

В рутинной сельской жизни, допустим, начала XX века ритуал был едва ли не единственной ареной для общения людей, предоставляя им возможность публично демонстрировать и определять социальные статусы и иерархии, выстраивать и «отрабатывать» социальные сети. Это была едва ли не единственная арена для обсуждения насущных тем, вопросов и новостей, а также для аккумуляции значительных материальных ресурсов и их перераспределения, обмена на символический и социальный капиталы. Это была едва ли не единственная арена, где формировались моды, привычки, вкусы, где люди могли показать свои таланты, где возникали симпатии и антипатии. Повторяющиеся год за годом ритуалы не выделялись из повседневных отношений, а были их частью, даже в какой-то степени тем пространством, в котором эти отношения институционализировались, приобретали нормированный характер, выражались в виде представлений о долге.

Можно было бы сказать, что такая роль ритуала была связана с сельским, однообразным образом жизни, с изолированностью горного сообщества, со сравнительно небольшой численностью населения, где все друг друга знали, с отсутствием в этих условиях других социальных механизмов и институтов, других пространств для самореализации. Однако я предпочел бы не приписывать порядку организации каттауев некий неизменный вид, будто бы укорененный в древних, чуть ли не первобытных традициях. Так, замкнутость и однообразие жизни в Ошобе усилились в конце XIX века, то есть, как это ни странно, после присоединения к России. До этого ошобинцы в поисках работы охотно

поступали на военную службу к кокандскому хану, занимались торговлей и уходили учиться в города, что должно было способствовать формированию социальных сетей, выходящих за пределы кишлака²⁹. Завоевание ханства и установление колониального управления привели к тому, что прежние социальные сети и статусы были во многом насильственно разрушены, возможности продвижения по чиновничьей или военной (популярной среди ошобинцев) карьерной лестнице сузились почти до нуля, найти дополнительный заработок за пределами кишлака стало труднее, многие местные жители вынуждены были расширять свои земельные наделы и стада, приспосабливая к такой экономической жизни все повседневные связи. Помощь родственников, соседей по кишлаку и членов махалли превратилась чуть ли не в единственный социальный ресурс.

Росту практической и символической значимости махалинских отношений способствовала колониальная система военно-народного управления, которую Российская империя установила в регионе после присоединения Кокандского ханства³⁰. Напомню, что народная часть данной системы включала, в частности, волостной съезд, который избирал волостного управителя, волостного судью и решал многие другие вопросы местной жизни. Состав депутатов волостного съезда формировался путем выборов в каждом сельском обществе, и количество депутатов зависело от численности населения — избирали по одному человеку от каждых пятидесяти домохозяйств. Соответственно депутатов стали называть пятидесятниками, или эликбаши. При этом, разумеется, российские чиновники лишь определяли общее число пятидесятников, но за самой процедурой выборов не следили, предоставляя населению право приспосабливать ее к своим обычаям. В 1881 году в Ошобе было 300 домохозяйств, значит, должно было избираться шесть депутатов. В 1890-е годы число домохозяйств в кишлаке перевалило за 400 и количество пятидесятников должно было увеличиться до восьми, но в документе 1899 года перечислялись имена только шести пятидесятников³¹, при этом там же говорилось о восьми кварталах кишлака. К 1917 году, судя по числу домохозяйств — более 500, должно было

²⁹ См. Очерк 3.

³⁰ См. Очерк 3.

³¹ См. Очерк 3.

быть уже десять пятидесятников. Хотя количество депутатов не всегда соответствовало числу ошобинских махаллей, однако, по воспоминаниям самих ошобинцев, каждая махалля избирала своего эликбаша — возможно, некоторые из них не имели формального статуса.

Помимо избрания волостных управителей и решения других вопросов на уровне волости в обязанности эликбаша входила помощь сельскому старосте в организации сельских сходов, ведении учета населения и несении представительской функции — пятидесятники присутствовали при любом появлении в кишлаке вышестоящих чиновников. Кроме того, одной из самых главных их обязанностей было помогать старосте своевременно и в полном объеме собирать налоги, установленные колониальной властью. Особенность сбора налогов заключалась в том, что они основывались на принципе круговой поруки³². Сумма налога рассчитывалась в денежном виде на все сельское общество, за населением же (формально за сельским сходом) оставалась возможность распределять ее выплату между домохозяйствами³³. По рассказам пожилых ошобинцев, в «николаевские времена» пятидесятники могли прекратить подачу воды для всех жителей махалли в случае задолженности кого-то из ее членов по налогам. Насколько это соответствует действительности, сказать сложно, но правдой, видимо, является тот факт, что круговая порука действовала и на уровне всего сельского общества (кишлака), и на уровне отдельных махаллей, где родственники выступали гарантами выплаты полной суммы.

Другое воспоминание, которое трудно проверить, относится к процессу сбора налогов. Один старик в Ошобе говорил мне, что какие-то деньги собирались с населения во время проведения туев, затем на часть их устраивали общее угощение (весеннее жертвоприношение-*худойи* у святого места Мозор-бува³⁴), а оставшиеся средства отдавали государству. Очевидно, местные жители к процедуре сбора государственного налога добавляли какие-то местные практики, связанные, в частности, с разного рода ритуалами. Поэтому совсем не случайное совпадение то,

³² См. Очерк 3.

³³ См. Очерк 3.

³⁴ См. Очерк 8.

что эликбаши, судя по другим воспоминаниям, одновременно выполняли роль руководителей и организаторов коллективных пиршеств — тех самых, которые к концу XX столетия сохранились в виде катта-туя, подробно описанного выше.

Вся эта система управления и сбора налогов в урезанном и полуофициальном виде еще сохранялась, по-видимому, в 1920—1930-е годы. Хотя формально никакой должности пятидесятника уже не существовало, председатель сельского совета (преемник старосты сельского общества) назначал — у него было такое право — своих уполномоченных, которые помогали ему собирать налоги, присутствовали при обмере земли и урожая, вели учет населения и так далее. Жители Ошобы даже не заметили разницы и называли их по-прежнему пятидесятниками. В районном архиве я работал, в частности, с похозяйственной книгой сельского совета Ошоба за 1935 год, в которой махаллинский принцип учета и организации ошобинского общества был представлен вполне наглядно: книга разделялась на восемь частей, каждая из которых относилась к определенной махалле, и сведения о домохозяйствах были занесены в книгу в зависимости от махаллинской принадлежности последних³⁵. Таким образом, в 1930-е годы прежние махалли оставались в кишлаке своеобразной сеткой для учета населения и, видимо, сохраняли за собой некоторые хозяйственно-административные функции. Подобная практика, судя по всему, не регулировалась никаким официальным законодательством на уровне правительства, а использовалась местной властью по привычке и для удобства (Илл. 27).

После создания колхозов в середине 1930-х годов большинство хозяйственно-административных функций — помощь в сборе налогов, учет населения, представительство перед вышестоящими институтами — перешли к колхозным председателям и бригадирам³⁶.

³⁵ См.: Похозяйственная книга Ашабинского сельсовета за 1935 год // ААР РТ, ф. 24, оп. 2, д. 3, 4, 7, 8, 9. Все восемь махаллей были перечислены под своими старыми названиями также в «кратком поселенном бланке», составленном при обследовании 1928 года (ГАСО РТ, ф. 3, оп. 1, д. 165. Л. 39, 39 об.).

³⁶ См. Очерки 4 и 5. Кроме того, избирали депутатов сельских советов, в число которых входили те же бригадиры и учителя, но эта должность носила скорее декоративный характер.



Илл. 27. Собрание жителей Ошобы (предположительно 1940-е гг.)

В литературе существует точка зрения, согласно которой колхозы и бригады в среднеазиатском обществе организовывались с учетом деления селений на махалли³⁷. Действительно, такого рода факты отражены в многочисленных свидетельствах того времени по всей Средней Азии. Более того, местные чиновники, отвечавшие за коллективизацию, сами нередко предлагали использовать локальные сообщества как фундамент для социалистического переустройства деревни³⁸. Однако такое мнение вовсе не было господствующим. Советский этнограф Николай

³⁷ См., например: *Поляков С.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Центральный дом научного атеизма, 1989. С. 14.

³⁸ *Анишев А.* Пути социалистического переустройства хлопководческого хозяйства. Опыт района Ассаке Узбекской ССР. М.: Издание Коммунистической академии, 1930. С. 116. Нередко такого рода планы подкреплялись ссылками на классиков марксизма, которые в XIX веке неоднократно писали о возможности использовать коллективистский опыт русской общины для коммунистического строительства (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Предисловие ко второму русскому изданию Манифеста Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. М.: Государственное издательство политической ли-

Кисляков, который в начале 1930-х годов сам участвовал в колхозном строительстве в южном Таджикистане, оценивал подобного рода попытки отрицательно: «разделение труда и специализация отдельных членов семейной общины, в связи с вопросом учета трудодней и расстановкой сил в колхозе, <...> заставляют подойти индивидуально к каждому члену общины при приеме его в колхоз, а не рассматривать общину как некое целое <...> большая семейная община пережила самое себя настолько, что она не может уже служить фундаментом, на котором можно было бы построить общинное хозяйство нового типа — советский колхоз»³⁹.

Возвращаясь к Ошобе, должен сказать, что созданные здесь колхозы и бригады не имели никакой формальной или неформальной привязки к прежним махаллям. Хотя за бригадирами на какое-то время закрепилось прозвище «эликбаши», это отражало лишь факт передачи большинства функций прежних депутатов колхозным чиновникам.

Разумеется, бригады и звенья в 1930-е и 1940-е годы стихийно формировались с учетом самых разнообразных отношений между людьми, в первую очередь семейных и родственных. Это было связано в том числе и с тем, что нередко несколько частных наделов, которыми владели потомки одного и того же человека, включались в поливные земли одного колхоза или даже одной бригады. Например, в колхоз «22-я годовщина» вошли наделы вокруг выселка Аксинджат, значительная часть которых принадлежала потомкам Исламбая — как по мужской, так и по женской линии⁴⁰. Колхозники предпочитали возделывать свои прежние участки земли, которые они лучше знали и к которым испытывали хозяйскую привязанность.

Однако родственный принцип все же не был основным при создании колхозов и бригад. Периодические реорганизации структуры колхозов,

тературы, 1961. Т. 19. С. 305; см. также знаменитую переписку К. Маркса и В. Засулич: *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Там же. С. 400—421).

³⁹ *Кисляков Н.А.* Патриархальная семья у таджиков долины Ванджа // Вопросы истории доклассового общества / А. Деборин (отв. ред.). М.; Л.: АН СССР, 1936. С. 788.

⁴⁰ См. Очерки 3 и 5. В прошлом в Ошобе существовала практика передачи поливной земли в наследство (как положено по нормам ислама) или в подарок по женской линии. Поэтому часть земли регулярно переходила к членам других патрилинейных групп и махаллей. Имела место также интенсивная купля-продажа земли.

освоение новых земель, стихийные и спланированные переселения людей из одного места в другое — все подобные изменения физического и социального пространства делали состав колхозов и бригад непостоянным, меняющимся.

Сами махаллы тоже не оставались в замороженном состоянии. Они переживали одновременно два взаимосвязанных процесса. Первый, о котором я подробно говорил, — это дальнейшее превращение махаллы из соседско-родственного сообщества в своеобразный ступок персональных ритуальных взаимных обязательств, не имеющих четких территориальных очертаний и даже выходящих за рамки кишлака, а также утративших — из-за возросшего количества членов махаллы — символику единого генеалогического прошлого. Вместе с этим махаллы в Ошобе теряли какие бы то ни было хозяйственные и административные функции.

Второй процесс, в некотором смысле обратный первому, — переселение ошобинцев в новые поселки и выселки и образование новых махалл, имеющих строгую приписку к новому месту жительства и создающихся именно как территориальные сообщества. Причем последние, в какой-то мере замкнутые в отдельном физическом пространстве, должны были помимо обеспечения ритуальных мероприятий решать и другие задачи, например поддерживать общую инфраструктуру — дороги, каналы и так далее.

В одном из предыдущих очерков я писал, что еще в начале XX века часть ошобинцев обосновалась в кишлаке Оби-Ашт, где они со временем образовали самостоятельное сообщество и прекратили ритуальные связи с махаллами Ошобы. В 1940—1950-е годы в самостоятельное сообщество выделилось селение Янги-кишлак (оно относилось к переселенному в орошенную часть аштской степи колхозу «22-я годовщина»⁴¹), его члены какое-то время придерживались тех же правил организации махалла-туев, которые были в Ошобе, но постепенно реформировали их, и в частности отказались от раздачи лепешек. В 1960-е годы отдельное сообщество организовали жители Оппона. Люди объясняли свой отказ от прежних махаллинских связей тем, что дальние расстояния не позволяли поддерживать постоянные контакты — это создавало

⁴¹ См. Очерк 5.

слишком большие трудности и требовало дополнительных расходов. Плюс, конечно, постоянное проживание по соседству вызывало у этих переселенцев, прежде принадлежавших к разным махаллям, потребность в каких-то формах символического единства и ритуального взаимодействия, которые должны были помогать регулировать и регламентировать социальные связи и иерархии.

Политика и махалля в Узбекистане

Говоря о трансформации махалли и о роли советского и постсоветского государства в этом процессе, я хотел бы подчеркнуть те различия, которые существуют между двумя среднеазиатскими странами — Узбекистаном и Таджикистаном. В современной литературе внимание исследователей сосредоточено на том, что представляет собой махалля в крупнейшей по населению стране региона, на территории которой находятся большие и наиболее древние города и в распоряжении которой — мощные экономические и пропагандистские ресурсы. Таджикистан же оказывается в тени, хотя сравнение двух государств и двух социальных политик могло бы показать разные траектории изменений в обществе, которое когда-то, относительно недавно, не было разделено по национальному признаку.

История государственной политики в отношении махаллей в Узбекистане началась вовсе не с 1991 года, когда была провозглашена независимость бывшей советской республики и объявлено о возвращении к национальным традициям⁴². Еще в 1923 году циркуляром Народного комиссариата внутренних дел (НКВД) Туркестанской автономной ССР были узаконены и наделены официальным статусом махаллинские комиссии и махаллинские уполномоченные в так называемых старых кварталах городов⁴³. В их обязанности входили сбор налогов и недои-

⁴² См.: *Abramson D.* From Soviet to Mahalla. P. 71—76; *Suda M.* The Politics of Civil Society, *Mahalla* and NGOs. P. 346—350; *Абашиш С.Н.* Советская власть и узбекская махалля.

⁴³ Циркуляры НКВД ТАССР об организации махаллинских комиссий и переписка с управлением налогами и госдоходами Комиссариата финансов РСФСР о содержании членов махаллинских комиссий // ЦГА РУз, ф. 39, оп. 2, д. 176. Л. 3, 5, 5 об.

мок, ведение учета жителей, решение текущих хозяйственных вопросов, наблюдение за порядком. Подчинялись комиссии напрямую милиции и городскому совету, а власть смотрела на них как на «вспомогательные аппараты административного порядка Гормилиции»⁴⁴.

На более высоком политическом уровне этот институт получил официальное признание в положении «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах Узбекской ССР», принятом в 1932 году правительством Узбекской ССР. В нем комитеты объявлялись «подсобными общественными органами при горсоветах <...>, райсоветах в деле осуществления директив правительства и предпринимаемых ими <...> мероприятий, направленных как по линии выполнения общих решений правительства, так и по линии государственных и местных налогов и сборов, а равно по линии коммунального и культурного, социального и хозяйственного строительства города, а также мероприятий, направленных к развитию общественной самодеятельности, по охране общественного порядка и бытовому обслуживанию населения»⁴⁵. Было предписано, что махаллинский комитет должен состоять из трех человек (председатель, заместитель и секретарь), которые избираются населением на общих собраниях; комитет не обладал правами юридического лица, но мог собирать «страховые взносы» на содержание помещения и секретаря, организовывать кустарные артели, прачечные, столовые. В целом эти права и обязанности были прописаны довольно широко и неопределенно — от «содействия в ремонте дорог» и «участия в сборе налогов» до «поднятия культурного уровня» населения и «борьбы с калымом». В 1941 году Совет народных комиссаров Узбекской ССР и в 1953 году Совет министров Узбекской ССР приняли новые редакции положения о махаллинских комитетах в городах, причем в последнем случае говорилось, что исполкомы местных советов недостаточно кон-

⁴⁴ См., например: Доклад «Об обследовании махаллинских комиссий в старых городах Коканде и Маргелане» // ГАФО РУз, ф. 121, оп. 2, д. 481. Л. 192—201; Конкретные выводы из материала обследования махаллинских комиссий в городах Маргелане и старом Коканде // ГАФО РУз, ф. 121, оп. 2, д. 482. Л. 3—6.

⁴⁵ Положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах Узбекской ССР» // Собрание узаконений и распоряжений рабоче-дехканского правительства Узбекской Советской Социалистической республики. 1932. № 10 (7 апреля). С. 617, 618.

тролируют деятельность этих комитетов и поэтому последние еще «не стали организациями общественной самодеятельности населения».

Выполнявший роль постсоветского критика советской политики в Средней Азии публицист Л. Левитин, упоминая положение 1932 года, писал в своей книге об Узбекистане, что «советская власть, выступавшая против многих традиционных узбекских социальных структур, в борьбе с махалля вынуждена была отступить. Махалля оказалось этой власти не по зубам»⁴⁶. В данном случае понятие махалли вольно или даже скорее невольно использовалось им как местный аналог понятий общины (*community*)⁴⁷ или морального сообщества⁴⁸, которые находятся в открытом или подспудном конфликте с колониальным государством. Однако я вижу другую картину: советская власть не боролась с махаллей, а, наоборот, оказывала ей всяческое внимание, давала легитимную основу, встраивала в общую структуру государственных институтов и наделяла государственными (называя их общественными) функциями, создавала махалли там, где их не было. Как пишут Виктория Коротеева и Екатерина Макарова, в результате такой политики возник «гибрид советских и традиционных локальных форм и практик», махалля была инкорпорирована в советскую систему и легализована в ней, хотя власть не пыталась вмешиваться во внутреннюю жизнь махалли, ограничиваясь идеологическим контролем⁴⁹.

В 1961 году было принято очередное положение «О махаллинских (квартальных) комитетах в городах, поселках, селах и аулах Узбекской ССР». Как и в прежних положениях, махаллинские комитеты объявлялись организациями общественной самодеятельности, цель которых заключалась в «оказании широкой помощи местным Советам и их исполкомам в успешном проведении мероприятий по хозяйственному и культурному строительству, всемерном развитии инициативы

⁴⁶ Левитин Л. Узбекистан на историческом повороте: Критические заметки сторонника Президента Ислама Каримова. М.: Вагриус, 2001. С. 177.

⁴⁷ См.: Chatterjee P. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. P. 220—239.

⁴⁸ См.: Scott J. *The Moral Economy of Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.

⁴⁹ Koroteyeva V, Makarova E. *The Assertion of Uzbek National Identity*. P. 139.

и самодеятельности населения»⁵⁰; комитеты во главе с председателем и в количестве от 9 до 21 человека должны были избираться на общих собраниях сроком на год и могли иметь свою печать (издавна важный символ власти, который колониальная, а потом и советская бюрократия возвела на почетное место в своей системе), были вправе выдавать справки, но при этом, как специально оговаривалось в положении, не были полномочны наказывать, заниматься хозяйственно-финансовой деятельностью (содержать столовые, чайханы и парикмахерские — что специально уточнялось) и собирать налоги; в их задачи входило «содействовать», «организовывать», «заботиться», «наблюдать», «оказывать помощь». Положение было весьма осторожным и с массой идеологических предостережений и призывов — никакой конкретики в отношении того, чем должны и чем имеют право заниматься махалинские комитеты, в нем не было.

Тем не менее в положении 1961 года было два важных новшества. Во-первых, оно утверждалось не правительством, а Верховным Советом Узбекской ССР, то есть не исполнительным, а законодательным органом, что формально придавало ему намного более высокий правовой статус. Во-вторых, и это я хотел бы подчеркнуть особо, действие нового положения распространялось не только на города, но и на сельскую местность.

В 1983 году Верховный Совет Узбекской ССР принял новое положение «О махалинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Узбекской ССР», в котором махалинские комитеты в очередной раз объявлялись «органами» общественной самодеятельности населения, обязанными «широко привлекать граждан к решению вопросов государственного и социально-культурного строительства, отнесенных к ведению местных Советов народных депутатов»⁵¹. Среди нововведений значились увеличение срока работы комитета до двух с половиной лет, уточнение процедуры выборов и расширение списка дел, которыми комитеты должны были заниматься, за исключением опять же

⁵⁰ Положение «О махалинских (квартальных) комитетах в городах, поселках, селах и аулах Узбекской ССР» // Ведомости Верховного Совета Узбекской ССР. 1961. № 25 (11 сентября). С. 52.

⁵¹ Положение о махалинских (квартальных) комитетах в городах, поселках и кишлаках Узбекской ССР // Ведомости Верховного Совета Узбекской ССР. № 20. Ташкент, 1983. С. 33.

финансово-хозяйственной деятельности, сделок купли-продажи, аренды, сдачи в наем квартир и сбора денег с населения. В начале 1980-х годов именно с принятием этого очередного варианта положения о махалле советская бюрократическая машина заработала в Узбекистане более интенсивно — в частности, во всех сельских советах в обязательном порядке были заново определены границы ответственности махаллинских комитетов, проведены выборы и назначены председатели, созданы комиссии, в том числе женская, появились отчеты об их работе.

После объявления в 1991 году государственной независимости Республики Узбекистан интерес власти к махалле, которая могла бы совмещать некоторые административные и идеологические функции, еще более усилился⁵². В принятой в 1992 году конституции махалля была впервые упомянута в разделе о самоуправлении⁵³. В том же году был создан республиканский благотворительный фонд «Махалля», который должен был координировать работу махаллинских органов, собирать отчеты и разрабатывать нормативную базу для их деятельности. В 1993 году был принят закон о местном самоуправлении, который подробно регламентировал формирование таких институтов, как «сход граждан», «кенгаш (совет) схода», выборы/назначение председателя (аксакала), его советников и комиссий, наделяя эти институты статусом юридического лица, правом иметь счета и вести хозяйственную, коммерческую и нотариальную деятельность, обязанностью распределять бюджетные деньги среди малоимущих и многодетных семей. Хотя в законе речь шла о том, что «органы самоуправления граждан не входят в систему органов государственной власти», в действительности вся их активность, задачи, отчетность были подчинены интересам государства и контролировались им. Об этом процессе «махалляизации» много написано⁵⁴.

⁵² См.: *Abramson D.* From Soviet to Mahalla. P. 187—220; *Koroteyeva V., Makarova E.* The Assertion of Uzbek National Identity. P. 139—141; *Massicard E., Trevisani T.* The Uzbek Mahalla. P. 206—210; *Petric B.* La *mahalla* vecteur de construction d'un imaginaire national dans l'Ouzbekistan post-sovietique // Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien. 2002. № 33. P. 243—266.

⁵³ Конституция Республики Узбекистан. Ташкент: Узбекистан, 1992. С. 37.

⁵⁴ См.: *Koroteyeva V., Makarova E.* The Assertion of Uzbek National Identity. P. 139; *Massicard E., Trevisani T.* The Uzbek Mahalla. P. 206—208.

Процесс «махалляизации» был включен в идеологию национальной независимости, которая основывается на идее возвращения к историческим и национальным корням. Как пишет узбекский президент Ислам Каримов⁵⁵,

Стройную систему органов местной власти невозможно представить без органов местного самоуправления граждан, основу которых составляют сходы граждан — махалля. Эти органы созданы на основе учета исторических традиций и менталитета народа, где значение махалли как важного общественного органа самоуправления всегда было очень велико. Махалля играет важную роль в воспитании добрососедства, уважения и гуманизма в отношениях между людьми. Она стоит на защите социальных интересов граждан, оказании конкретной помощи нуждающимся слоям населения. В то же время функции махалли в современных условиях должны быть наполнены новым содержанием. Речь идет о том, что махалля должна стать действенной поддержкой в осуществлении экономических и демократических преобразований.

В результате такого конструирования махалли на протяжении советского и особенно постсоветского периода сформировался, по сути, новый государственный институт со своей бюрократической иерархией чиновников, унифицированными административными функциями, строгой привязкой к определенной территории — и все это в мифологическо-идеологической упаковке национальной традиции.

Махалля в Таджикистане

То, что я писал в предыдущем разделе о политике по отношению к махалле в Узбекской ССР и независимом Узбекистане, непосредственно Ошобы, которая находится на территории Таджикистана, не касается. Однако сказать, что узбекские реформы вообще никак не затрагивали жизнь ошобинцев, нельзя, так как местные жители всегда

⁵⁵ Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века. Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Ташкент: Узбекистан, 1997. С. 149, 150.

были хорошо осведомлены о происходящем в соседней республике/государстве. Официальная пропаганда узбекских традиций, которая велась (и ведется) по его телевидению, доходила до ошобинцев напрямую — телевизионные антенны в Аштском районе принимали почти исключительно узбекские каналы. Кроме того, разнообразные личные контакты с родственниками и знакомыми из Узбекистана давали возможность получать дополнительную информацию обо всех изменениях в политической и административной практике в этой стране. Тем не менее Ошоба принадлежит к таджикскому государству, и именно это обстоятельство в первую очередь предопределяет ту роль, которую махалля играет в представлениях ошобинцев.

В Таджикской ССР, в отличие от Узбекистана, на протяжении всего советского времени интерес к махалле был артикулирован слабо. Какого-то единого объяснения этому факту нет. Возможно, сыграло свою роль малое число старинных городов, особенно на юге республики, и преобладание селений и поселков с аморфной внутренней структурой; проживая в построенной почти с нуля столице — Душанбе, таджикская власть могла сильно не задумываться о символическом и социальном значении старых кварталов и не волноваться по поводу того, как установить над ними милицейско-идеологический контроль. Возможно также, что в Душанбе увидели — махаллинская тема монополизирована в Узбекистане, и решили подчеркнуто закрыть на нее глаза, чтобы не вступать в споры с соседом. А возможно, у небольшой и небогатой республики просто не было подготовленных чиновников и избытка пропагандистской мощи, чтобы заниматься такими, в общем-то не самыми первостепенными, вопросами.

Лишь в начале 1980-х годов, вслед за очередным законом о местном самоуправлении, появилось правительственное постановление, в котором говорилось о создании органов общественного самоуправления — махаллинских советов в городах и кишлачных советов в сельской местности. При этом задачи таких органов и процедура их формирования не были прописаны достаточно отчетливо (как это было в узбекских положениях о махаллинских комитетах) — данные вопросы должны были решаться с помощью областных и районных инструкций, а нередко просто по согласованию и устной договоренности между чиновниками

разного уровня. Тогда в сельсовете Ошоба было образовано семь кишлачных советов: Гудас, Мархамат, Олма, Оппон, Шевар и два совета в самой Ошобе; условную границу между последними проложили по центральной дороге, которая проходит через селение и делит его на две части. Я поставил бы слова «образовано» и «проложили» в кавычки, потому что в действительности это решение было сугубо формальным. Гудас и Оппон уже существовали как отдельные сообщества и жили по своим правилам — название «кишлачные советы» лишь зафиксировало это состояние. Новое селение Мархамат еще только начинало формироваться в самостоятельное сообщество, и его жители осваивали участки, проживая большую часть времени в Ошобе и сохраняя прежние махаллинские обязательства. Остальные же кишлачные советы возникли лишь на бумаге.

В 1991 году был принят закон «О местном самоуправлении и местном хозяйстве в Таджикской ССР», согласно которому «органам территориального общественного самоуправления», включая «советы и комитеты микрорайонов, махаллинские, домовые и кишлачные комитеты, общественные формирования и объединения населения, собрания граждан» и «иные формы непосредственной демократии», разрешалось получить статус юридического лица и заниматься хозяйственной деятельностью под контролем местных советов⁵⁶.

Принятие закона привело к попытке реформы самоуправления в Ошобе, несмотря на распад СССР и начинающуюся в Таджикистане гражданскую войну. В 1992 году было принято решение в очередной раз поделить сельсовет на мелкие территориальные единицы и вместо кишлачных советов назвать их махаллинскими комитетами. Таких комитетов было сформировано одиннадцать: Гудас, Олма, Шевар, два в Мархамате, два в Оппоне и четыре в Ошобе. Нарисованные сельсоветом махалли мало соотносились с действительностью. Реально ошобинцы, живущие в самой Ошобе, Олме и Шеваре, продолжали собираться на катта-туи по прежним правилам и ничего о новых махаллинских комитетах не знали. Жители Оппона и Мархамата, уже отделившись в собственные сообщества и проводя собственные ритуалы, оказались более восприимчивы к новшествам — здесь появились председатели махаллинских комитетов,

⁵⁶ Новые законы Республики Таджикистан. Ч. 3. [Б.м., б.и.], 1991. С. 6.

которые взяли на себя, в частности, обязанности туйбаши. В Оппоне же и Мархамате руководству сельсовета удалось провести и еще одну реформу — отменить раздачу лепешек на туях, которая практиковалась в ошобинских махаллях. Эта перемена оказалась безболезненной, потому что сам факт выхода из старой махаллинской сети, которая держалась на понятии долга, уже означал отказ от лепешек как от его символа.

В 1994 году была принята конституция Республики Таджикистан, где не было ни слова о махалле, и в том же году появился закон «Об органах самоуправления в поселке и селе», где махалля упоминалась как составная часть основного органа самоуправления — джамоата (по сути, бывшего городского или сельского совета)⁵⁷. Новый закон опять вызвал активность местной власти. Руководство сельсовета, точнее теперь уже «кишлак джамоати», совместно с руководством колхоза еще раз подтвердило свое решение о преобразовании старых махаллей в новые и о запрете на раздачу лепешек во время катта-туя. Три махалли — Мархамат, Нижний Оппон и Верхний Оппон — остались на своем месте. В 1995 году в самостоятельное сообщество выделился Шевар (вместе с выселком Гарвон), там был назначен председатель, а постоянные местные жители решили собираться на свои отдельные катта-туи и отказаться от обычая раздавать лепешки. При этом, конечно, те временные жители Шевара, которые переселялись на зиму в Ошобу, в новую махаллю не вошли, а остались в старых. На оставшейся территории было образовано шесть махаллей: одна в Олме и пять в Ошобе — Сой-кумчикари, Ошоба-пастки-кыбласи, От-чапор, Тош-тула, Джумбок, каждая из которых занимала часть кишлака (названия же отражали старые локальные наименования разных местечек Ошобы).

Во вновь созданных махаллях были определены свои председатели. В их числе были один врач, четыре колхозных бригадира, один заведу-

⁵⁷ В 1997 году в Таджикистане был принят новый закон «Об органах территориального общественного самоуправления граждан», который во многом копировал узбекский закон о местном управлении и объявлял органом самоуправления «собрания (конференции) граждан» и созданные на этом сходе институты, наделяя их юридическими и хозяйственными правами. См.: *Олимов М., Олимова С.* Этнический фактор и местное самоуправление в Таджикистане // Местное управление многоэтничными сообществами в странах СНГ / В. Тишков, Е. Филиппова (ред.). М.: Авианздат, 2001. С. 323—350.

ющий колхозным участком, четыре учителя — то есть сплошь представители местной власти, исключение составил только один шофер, который заслужил эту почетную обязанность, потому что являлся сыном известного в прошлом в Ошобе муллы. Впрочем, по словам руководителя сельсовета, эти махаллинские комитеты никакой деятельности развернуть не успели. Как признался мне один из назначенных тогда махаллинских председателей, он сам узнал о своей новой должности только спустя несколько месяцев. В принципе он был бы не против ее занимать, но по его представлениям, махаллинскому комитету следовало наблюдать за порядком, контролировать распределение воды, состояние дорог и решать другие хозяйственные вопросы, а не заниматься исключительно туями. Председатель махалли видел себя чиновником и мечтал получить властные рычаги воздействия на людей, а также доступ к финансовым ресурсам — катта-туи в этот список приоритетов не попадали.

Одновременно с решением о реформировании махаллей сельсовет вновь принял указание прекратить практику раздачи хлеба после окончания туя, мотивируя это требование резко возросшей ценой на муку.

Мнения самих ошобинцев, с которыми я обсуждал данную тему, разделились. Учитель А. оценил нововведения как «уничтожение истории» Ошобы. Некоторые жители, похоже, впервые услышали от меня, что кишлак поделили на несколько новых махаллей. Один из них отреагировал словами: «Это хорошо, так как не надо будет далеко ходить на катта-туи и покупать дорогую муку», но при этом выразил сомнение, что такие изменения действительно произойдут, — «на них не согласятся старики». Чаще же все-таки была другая реакция: старые махалли не надо ликвидировать и не стоит запрещать раздачу лепешек, поскольку если человек собрался делать туй, то, значит, у него есть деньги, а кроме того, это экономия для других жителей Ошобы, которые за счет туев могут полтора-два месяца не печь свой хлеб и питаться только махаллинскими лепешками. В условиях экономического кризиса, который разразился в начале 1990-х годов, это был очень важный контраргумент, зеркально отражавший довод о необходимости сокращения расходов на муку. Часто встречалось мне и такое объяснение нежелания отказываться от раздачи хлеба: люди говорили, что если не исполнять этот обычай, то «дадут какое-нибудь обидное прозвище, скажут, что мы тебе давали лепешки, а ты нам не возвращаешь», то есть мои собеседники ссылались

на тот самый долг, который они на себя приняли, участвуя в катта-туях, и который обязаны были вернуть — в противном случае под вопрос ставились репутация и социальный статус человека.

На момент моего исследования в 1995 году вопрос о создании территориальных махаллей и реформе катта-туя в селениях Ошоба и Олма не был решен, а жители этих селений все еще придерживались прежнего деления на восемь экстерриториальных махаллей, к ним же причисляли себя и те ошобинцы, которые жили в Адрасмане, Табошаре и других горнорудных поселках. Правда, в тот год туи в Ошобе впервые за многие годы вообще не проводились. Причины назывались разные. Основная — серьезный экономический кризис, который резко подорвал семейные бюджеты и поставил под сомнение прежние социальные иерархии. Местным жителям не только стало трудно найти и приобрести все необходимое для проведения туя, но и оказалось сложно на должном уровне поддерживать оставшимися у них материальными ресурсами свои социальные статусы, которые сохраняли прежнюю ценность и не были девальвированы вместе с денежными знаками. У людей возникли также опасения, что государство будет активно вмешиваться в порядок проведения туев и это приведет к конфликтам. Все в совокупности создавало ситуацию неопределенности. Все ждали первого прецедента, который показал бы настоящую решимость реформаторов довести свои планы до воплощения, их способность принудить жителей к нарушению устоявшихся обычаев и применить силу против возможного сопротивления таким попыткам. Люди выжидали, что будет дальше, и не спешили выстраивать новую политику социальных связей, не желая подвергать себя рискам обвинений в невыполнении долга⁵⁸.

* * *

Закончу очерк об ошобинской махалле четырьмя небольшими общими выводами.

Во-первых, говоря о махалле как о совокупности социальных институтов и сетей, необходимо различать те из них, которые создаются

⁵⁸ В 2010 году я выяснил, что проведение катта-туев в Ошобе в конце 1990-х годов возобновилось по старой схеме, но после принятия в 2007 году закона «Об упорядочении традиций, торжеств и обрядов в Республике Таджикистан» (см. Очерк 9) эта практика опять была приостановлена.

государством и при его активном участии становятся важным символом, механизмом управления, маркером социального (и географического) пространства, и те, которые существуют в виде местных неформальных обычаев и привычек. Последние сохраняются и под официальной вывеской, и вне ее даже в Узбекистане, несмотря на активную и длительную унификаторскую политику внедрения стандартной формы махалли в этой республике/стране⁵⁹. Еще более различие между формальными и неформальными отношениями заметно в Таджикистане (и в Кыргызстане, о котором писали свою посвященную махалле статью Сулайманов и Лью), где старания государства контролировать локальные практики и подчинить их однообразной административной системе были не столь последовательными.

Во-вторых, административные инструменты управления и символы, которые официально называются махаллей, и местные сети и институты, которые тоже называются махаллей, хотя и не совпадают между собой, выполняя разные функции, не находятся, однако, в параллельных реальностях — они постоянно пересекаются, взаимодействуют, отсылают друг к другу. Жители Ошобы, чтобы попасть из административной махалли в махаллю неформальную, не переходят каких-то видимых или невидимых границ — та и другая встроены в одну и ту же конструкцию социальной повседневности, являясь разными каналами коммуникации между одними и теми же людьми.

В-третьих, говоря о том, что государство пытается присвоить и унифицировать местные социальные сети и институты, мы не должны взамен искать какую-то аутентичную махаллю, существующую вне государственных (в том числе колониальных, советских и национальных) форм и идеологий⁶⁰. В действительности локальные практики и идентичности поражают своей вариативностью и гибкостью, зависят от множества факторов и конкретных условий, в которых они формировались и существуют⁶¹. Рассмотренный мной случай Ошобы хотя и является по-своему

⁵⁹ *Massicard E., Trevisani T. The Uzbek Mahalla. P. 205—218.*

⁶⁰ К слову, поиск настоящей, традиционной махалли напоминает поиск настоящей русской общины в XIX веке или крестьянской общины (*community*) в колониальной Индии.

⁶¹ Например, изучая Хорезм, один из регионов Узбекистана, итальянский антрополог Томмазо Тревизани обратил внимание на то, что соседские сообщества здесь не являются

уникальным, но хорошо иллюстрирует возможные местные варианты тех сетей и институтов, которые обычно с махаллей отождествляются. Даже такие признаки, как территориальность, соседство и интенсивность повседневного общения, могут в конкретном сообществе принимать весьма своеобразные конфигурации. Это говорит о том, что любая обобщенная модель будто бы настоящей махалли оставляет за своими рамками множество непохожих примеров, которые наполняют жизнь среднеазиатского мира.

В-четвертых, сохранение неформальных социальных отношений не указывает на какую-то изначальную их данность и неизменность — они постоянно находились и продолжают находиться под давлением разнообразных факторов и обстоятельств, реагируют на них столь же многообразными эффектами и изменениями. Среди этих факторов могут быть экология местности и доминирующие способы хозяйствования, количество и состав населения и так далее. Государство с его политикой и идеологией, безусловно, также воздействует на местные практики и идентичности, приспособливает их к себе и само приспособляется к ним, ломает и пересоздает их в новых формах. В результате всех этих влияний махалля, какой она была в начале XX века и какой она стала в конце столетия, — это разные явления и с точки зрения численности и состава членов, и с точки зрения ритуальных традиций, и с точки зрения значения в жизни ошобинцев, и даже с точки зрения названий, ритуалов и символов. Разумеется, такого рода трансформации не означают прерывания преемственности, понимаемой как обязательный к возвращению долг, о котором каждый человек помнит и которым дорожит — как элементом своего личного статуса, символического и социального капитала.

такими же сплоченными, как в той же Фергане: *Trevisani T. Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities, and the State in Uzbekistan's Decollectivisation. Berlin: Lit Verlag, 2010. P. 40—43.*