

Очерк восьмой

ПРАКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ИСЛАМА¹

В справочнике «Мусульмане Советской империи», изданном в 1986 году, советологи Александр Беннигсен и С. Эндерс Уимбуш называли мусульман колонизированной группой советского общества. Авторы предлагали рассматривать отдельно официальный ислам, который включал духовные управления, зарегистрированные и подчиненные им учебные заведения, мечети и «священников», и неофициальный (или параллельный) ислам, который, по их мнению, основывался на суфийских братствах². Первый был маловлиятельным и полностью зависел от властей, второй — намного более сильным и представляющим опасность для советского режима: «Массированные советские усилия по уничтожению исламского сознания и традиционных исламских практик», писали Беннигсен и Уимбуш, приводили «на самом деле к экспансии “параллельного” ислама и активности суфийских братств»³.

В 2000 году, уже спустя десятилетие после распада СССР, вышла книга другого советолога, Якова Рои — «Ислам в Советском Союзе: от

¹ Очерк основан на моей статье: *Abashin S. The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia // CAS. 2006. Vol. 25. № 3. P. 267—286.* Для книги текст был несколько видоизменен и дополнен. Существует также опубликованный в сокращенном виде вариант статьи: *Абашин С. Практическая логика ислама // Антропология социальных перемен. Сб. статей к 70-летию В.А. Тишкова / Э.-Б. Гучинова, Г.А. Комарова (отв. ред.). М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. С. 256—281.*

² *Bennigsen A., Wimbush S. Muslims of the Soviet Empire: A Guide. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1986. P. 21.* См. также: *Bennigsen A., Wimbush S. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.*

³ *Bennigsen A., Wimbush S. Muslims of the Soviet Empire. P. 32.*

Второй мировой войны до Горбачева»⁴. Данное исследование выгодно отличалось от работ Беннигсена и Уимбуша. Во-первых, базой источников: в отличие от своих предшественников, которым приходилось пользоваться лишь отрывочными сведениями из открытой литературы советского времени, автор обратился к архивам правительственного Совета по делам религиозных культов, содержащим в том числе и закрытую прежде информацию. Во-вторых, Рои отказался от резко обличительного антиимперского пафоса, которым явно грешили Беннигсен с коллегой, и постарался увидеть помимо стратегии мусульманского сопротивления советской власти и другие варианты поведения, в частности стратегию «мирного сосуществования с марксизмом-ленинизмом и его представителями, без принятия, однако, его постулатов», которая, как он заметил, стала выбором значительного большинства мусульман⁵. Это само по себе было неожиданно, так как крушение советского режима можно было скорее объяснить непримиримым конфликтом идеологии и людей.

Однако даже заметно отклонившись от советологических стереотипов⁶, Рои остается в рамках некоторых клише, сформированных эпохой холодной войны. Он продолжает делить советский ислам на официальный и неофициальный — правда, предпочитая более корректные термины «зарегистрированный» и «незарегистрированный» и замечая, что существует не только противостояние, но и своеобразное сотрудничество между представителями этих исламов⁷. Рои также видит, что в параллельном исламе есть не только «суфии», но и более широкий спектр мусульманских деятелей. Кроме того, израильский ученый не отказывается от идеи рассматривать ислам и советский режим в качестве антиподов, пусть и не только воюющих между собой⁸.

⁴ *Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company, 2000.

⁵ *Ibid.* P. 723.

⁶ Это расставание с советологическим языком демонстрируют и другие работы Рои, в которых он еще больше подчеркивает разнообразие региональных и индивидуальных вариантов мусульманской идентичности и практик в постсоветской Средней Азии (см.: *Ro'i Y., Wainer A. Muslim Identity and Islamic practice in post-Soviet Central Asia // CAS*. 2009. Vol. 28. № 3. P. 303—322).

⁷ *Ro'i Y. Islam in the Soviet Union*. P. 346—347, 383, 384, 719—720.

⁸ Упомяну еще одну антиимперскую книгу — американского историка Шошаны Келлер, которая на основе архивных источников написала историю преследования ислама

В 2006 году американский исламовед Девин ДиУис в своей рецензии на книгу Якова Рои выступил с обширной критикой советологического исламоведения. ДиУис обратил внимание на то, что, используя неадекватные данные и проблематичные источники, советологи повторяли тот язык описания ислама, который создавался советскими экспертами для управления мусульманскими окраинами. Одним из клише советской/советологической экспертизы было, в частности, противопоставление официального ислама неофициальному (народному, бытовому), первый из которых будто бы являлся «настоящим», а последний содержал большое количество неисламских черт и особенностей. В этой оппозиции рецензент увидел «по сути, абстрактный идеал ислама, определяемый в достаточно узких терминах, которые исключают многое из повседневной религиозной жизни в большинстве традиционных мусульманских обществ»⁹. ДиУис показал, как категории официального и неофициального вступают в противоречие с действительной картиной множественных трансформаций религиозных институтов и иерархий, ритуалов и связей, интерпретаций и идентичностей, происходивших в советском исламе. Вместо простых дихотомических схем наблюдались гораздо более сложные и запутанные отношения между разными лицами и группами, которые так или иначе апеллировали к исламским ценностям¹⁰.

Идеи, высказанные ДиУисом, вдохновили меня на попытку сделать антропологическое описание ислама в отдельно взятом кишлаке.

В настоящем очерке речь пойдет о религиозном конфликте, который вспыхнул в Ошобе в конце 1980-х — самом начале 1990-х годов. Меня

в первые десятилетия советской эпохи (см.: *Keller Sh. To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917—1941. London: Praeger, 2001*).

⁹ *DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's Islam in the Soviet Union // Journal of Islamic Studies. 2002. Vol. 13. № 3. P. 309.*

¹⁰ О разных политических и богословских течениях в советском среднеазиатском исламе см. также: *Бабаджанов Б., Муминов А.К., фон Кюгельген А. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-пресс, 2007; Бабаджанов Б. Ислам в Узбекистане: от репрессий к борьбе идентичностей // Россия — Средняя Азия. Т. 2. Политика и ислам в XX — начале XXI в. / А. Кокошин (гл. ред.). М.: URSS, 2011. С. 191—213; Бабаджанов Б. «Ваххабитские реформаторы»: от диспутов к расколам и политической активности // Там же. С. 214—256; *Dudoignon S. From revival to mutation: the religious personnel of Islam in Tajikistan, from de-Stalinization to independence (1955—1991) // CAS. 2011. Vol. 30. № 1. P. 53—80.**

интересует не исламоведческая, а сугубо социологическая или антропологическая перспектива в изучении этих событий, поэтому я опираюсь на идеи и словарь, которые предложил для описания религиозного поля французский социолог Пьер Бурдьё. В частности, я исхожу из его мысли, что «анализ внутренней структуры религиозных учений должен обязательно учитывать социологически сконструированные функции, которые они несут, во-первых, для групп, которые их производят, и, во-вторых, для групп, которые их потребляют»¹¹. Я покажу, что описание религиозной борьбы с помощью простых дихотомических схем значительно упрощает реальную картину того противостояния и тех коалиций, которые складывались между жителями кишлака. Я покажу, что религиозное противостояние в Ошобе было связано с локальной политикой, с конкуренцией за различные символические и материальные ресурсы, с перераспределением диспозиций и капиталов в период кризиса и перестройки государства. Также я покажу, что все участники этой борьбы использовали самые разные инструменты, включая родословные, титулы, ритуалы, святые места, дома для молитв, для легитимации своих претензий и делегитимации претензий своих соперников. При этом собственно религиозные аргументы в этой дискуссии дополнялись морализаторством, обвинениями противников в корысти и лицемерии, личными обидами и неприязнью. Наконец, я покажу, что каждый из героев моего очерка отстаивал свое понимание правильного или неправильного ислама, свою версию ортодоксии и подлинности, стремился показаться настоящим мусульманином.

Ходжа, ишан, тура

Религиозное поле в Ошобе было поделено между тремя группами мусульманских деятелей — «потомками святых» (к ним можно добавить группу шайхов), махсумами и хаджиями. Начну свой анализ

¹¹ *Бурдьё П.* Генезис и структура поля религии // П. Бурдьё. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005. С. 23. См. также опыт обращения к теориям Бурдьё при анализе среднеазиатского ислама: *Louw M.* *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia.* London; NY: Routledge, 2007.

с группы «потомков святых», занимавших специфическую нишу¹². Они не являлись исконными ошобинцами по происхождению и делились на три семейные подгруппы — ходжей (*хўжа* — не путать с хаджиями!)¹³, ишанов (*эшбн*)¹⁴ и тура (*турá*)¹⁵.

Первыми, как рассказывали местные жители, пришли в Ошобу ходжи. В памяти населения осталось имя Рахматуллахана, который жил примерно в середине XIX века, пришел, кажется, из Пскента (городок в Ташкентской области) и женился на местной девушке. Кто-то из информаторов сказал, что кокандский хан поставил его имамом в ошобинскую мечеть. У Рахматуллахана был сын Ишанхан¹⁶, у которого, в свою очередь, было четверо сыновей: двое старших — Джангир-ходжа и Турсун-ходжа — были убиты во время Гражданской войны, в 1918—1919 годах¹⁷; двое младших (видимо, от другой жены) — Бурхан-ходжа и Сайидгозы-ходжа (по данным похозяйственной книги за 1935 год, они родились соответственно в 1900 и 1910 годах¹⁸) — остались в Ошобе и в 1930-е годы числились бедняками.

¹² Более подробно об идентичности и социальных функциях «потомков святых» см.: *Privratsky B.G. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001; *Privratsky B.G. «Turkistan Belongs to the Qojas»: Local Knowledge of a Muslim Tradition // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / S. Dudoignon (ed.)*. Berlin: Klaus Schwagz Verlag, 2004. P. 161—212. См. также мою работу: *Абаишин С. Потомки святых в современной Средней Азии // ЭО. 2001. № 4. С. 62—83.*

¹³ См.: *Резван Е. Ходжа // Ислам. Энциклопедический словарь / С. Прозоров (ред.)*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 280.

¹⁴ См.: *Абаишин С.Н. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи / С. Прозоров (ред.)*. Вып. 2. М.: Восточная литература, 1999. С. 40, 41.

¹⁵ См.: *Абаишин С.Н. Тура // Там же*. С. 88, 89.

¹⁶ В архивных документах 1870—1890-х годов неоднократно упоминаются Ишанхан-тура Батырханов (Батырходжаев), который какое-то время был сельским старшиной (аксакалом) и пятидесятником в Ошобе, и его сын Салихан (см. Очерк 3). Возможно, этот архивный Ишанхан — Рахматуллахан, а Салихан остался в памяти ошобинцев (в том числе и своих потомков) как Ишанхан — *эшонхон* было не именем собственным, а титулом, который передавался по наследству и использовался в практиках называния.

¹⁷ См. Очерк 2.

¹⁸ Правда, согласно похозяйственной книге 1995 года, Сайидгозы-ходжа родился уже в 1901 году!

У Джангир-ходжи и Турсун-ходжи сыновей не было, дочери же их вышли замуж за «потомков святых» в других селениях. Вспоминали жену Турсун-ходжи — Баргинисо (старшим братом которой был Тоштемир Нурматов¹⁹), их дочь, Офтобхон, вышла замуж за Мусохан-ишана из Ашта. У Бурхан-ходжи тоже были только дочери — все они стали *бу-отин*, то есть умели читать молитвы и руководили религиозными мероприятиями, которые проводились женщинами²⁰. В 1995 году Сайидгозы-ходжа был старшим из потомков Ишанхана, он жил в доме своего отца в центре кишлака с сыном и невесткой и ходил в новую мечеть на молитвы.

В отличие от ходжей, которые, видимо, не сохранили точных свидетельств своего знатного происхождения и могли давать лишь общие ссылки на предков *чор-ер*²¹, семейство ошобинских ишанов возводило свою родословную непосредственно к пророку Мухаммаду (точнее, к его дочери Фатиме и ее мужу Али)²², то есть они считали себя более знатными, чем ходжи. Для подтверждения этого факта ишаны могли предъявить широкую сеть влиятельных родственников, известных во всем Аштском районе и в Ангрене.

Предком ишанов называли Абдусаттархан-ишана, который жил и умер в Аште и являлся, видимо, дальним родственником Ишанхана. У него был сын Косымхан (Сайид-Кози-ишан), который жил в селении Джар-булак и там похоронен. Последний, по-видимому, возглавлял одну из сетей некоего суфийского братства и имел много почитателей и мюридов²³ не только в Ошобе и в Аштском районе, но и — по словам

¹⁹ См. Очерк 4.

²⁰ О *бу-отин*, или *отинча*, см.: *Fathi H. Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam // CAS. 1997. Vol. 16. № 1. P. 27—43; Крэмер А. Отин // Ислам на территории / С. Прозоров (ред.). Вып. 3. М.: Восточная литература, 2001. С. 77—79; Peshkova S. Otinchalar in the Ferghana Valley: Islam, Gender and Power. PhD dissertation. Syracuse University. 2006.*

²¹ Буквально «четыре друга», то есть четыре первых праведных халифа — Абу Бакр, Омар, Осман и Али — ближайшие сподвижники и первые преемники пророка Мухаммада.

²² Обычно к именам потомков Али и Фатимы прилагается титул *сайид*, но он крайне редко использовался местным населением и самими ишанами.

²³ Мюрид — духовный ученик, находящийся на низшей ступени посвящения в суфийское братство. См.: *Халидов А. Мурид // Ислам. С. 172, 173.*

его потомка — «в Казахстане, Киргизстане и Узбекистане», куда ездил собирать приношения. У Косымхана, в свою очередь, было пять сыновей и множество внуков, которые расселились по многим кишлакам. Самым известным из них был, пожалуй, Бузургхан, прославившийся как большой знаток ислама, врач-целитель и даже святой человек, он не раз бывал в Ошобе, и местные жители часто вспоминали о нем в своих рассказах²⁴. Один из сыновей Бузургхана — Мамадхан — в начале 1990-х годов был самым старшим из рода Косымхана и будто бы хранил у себя генеалогию (*шажара*), доказывающую знатное происхождение этой группы «потомков святых».

Двое из пяти сыновей Косымхана — Акбархан-ишан и Джакпархан-ишан — взяли в жены жительниц Ошобы.

Акбархан был богатым и известным (Илл. 28). Один из его внуков убеждал меня, что дед помогал советской власти и даже якобы первым в Аштском районе получил орден Ленина за сдачу хлопка, но кто-то написал на деда анонимный донос, и его посадили. Правда все это или нет, но в 1930-е годы Акбархана арестовали, и он умер в тюрьме и похоронен где-то в Ходжете. Он имел несколько жен в разных местах, в том числе в Коканде и Аште, и жил в основном в Джар-булаке. Его ошобинская жена была сестрой Р.Б., который в те же 1930-е годы недолгое время был председателем колхоза «НКВД». В этом браке родились сыновья Иноятуллахан и Омониллахан — оба прожили всю жизнь в Ошобе. У второго из них в кишлаке было много детей, в частности сыновья Нодирхан и Анвархан.

Интересен случай с Джакпарханом (согласно данным 1935 года, он родился в 1885 году) — родственные отношения тесно связали его само-го и его потомков с группой ошобинских ходжей (Илл. 29). Он женился на дочери Ишанхана, а в обмен сын последнего, упомянутый выше Бурхан-ходжа, женился на дочери Косымхана, то есть обе семьи вступили в двойное родство между собой. Старший сын Джакпархана уехал из Ошобы, а младший, Мухтархан, женился на дочери Бурхан-ходжи, то

²⁴ Бузургхан-ишану приписывали, например, то, что в 1941 году он якобы предсказал точную дату начала войны. По другой, видимо недавно придуманной, истории, Бузургхан-ишан сделал предсказание, что «придет однажды Михаил с пятном на лбу и развалит Советский Союз» — и оно тоже сбылось!

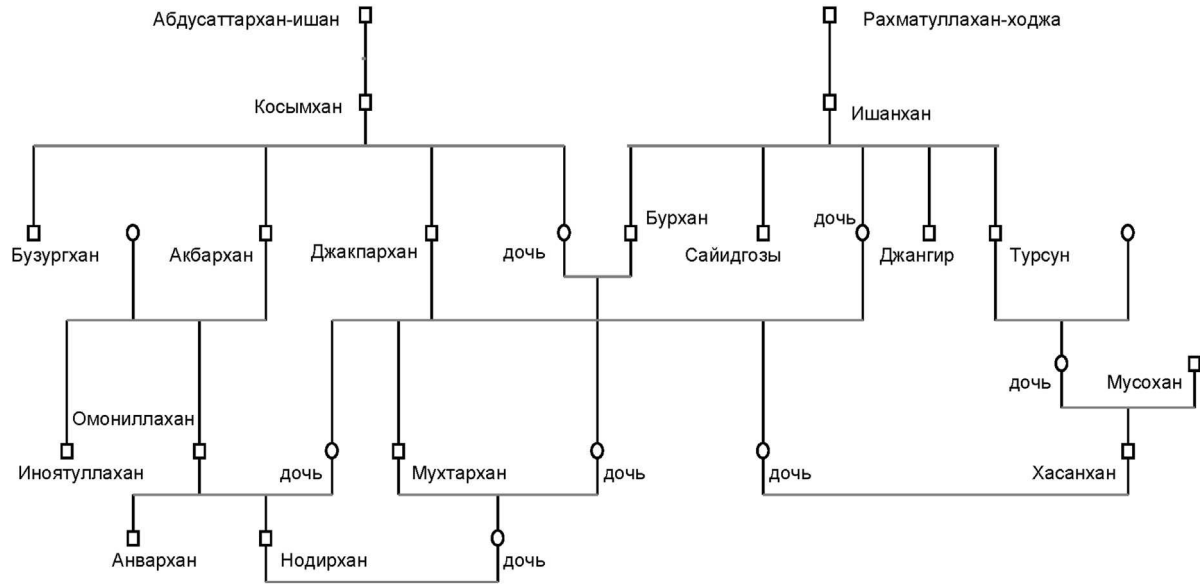


Илл. 28. Акбархан-ишан (предположительно 1930-е гг.)

есть на своей двоюродной сестре по отцу. Две дочери Джакпархана из трех также вышли замуж за родственников: одна — за сына Мусохан-ишана и Офтобхон, которая, напомним, была внучкой Ишанхана; вторая — за Омониллахана, сына Акбархана, то есть за своего двоюродного брата по отцу²⁵. Нодирхан Омониллаханов женился, в свою очередь, на дочери Мухтархана.

Практика заключения близкородственных и фактически сословно-эндогамных браков между «потомками святых» являлась одним из важных элементов стратегии наращивания их символического капи-

²⁵ Правда, этот брак расстроился и они развелись, что было необычным поступком — развод таких близких родственников, к тому же принадлежавших к религиозной семье, запомнился, и многие ошобинцы рассказывали мне о нем.



Илл. 29. Брачные связи «потомков святых»

тала — передачи «святости» и обмена ею, поддержания групповых элитных границ и недопущения конкурентов к своим социальным и материальным ресурсам. Ограничения, связанные со вступлением в брак, делали такой брак престижным и, значит, приносящим разнообразные выгоды. По обычаю мужчине из числа «потомков святых» предпочтительнее было жениться на девушке из своего круга, но он имел полное право взять в жены и простую женщину — это немного ухудшало родословную, но не ставило под сомнение наследование «святости». Женщине же из «святой» семьи вступать в брак с простым человеком было строго запрещено, поскольку возможность наследования «святости» по одной только материнской линии могла вызвать несогласие и споры. Этот запрет обосновывался рассказами о грозивших простому мужчине, прикоснувшемуся к «святой» женщине, болезнях и неприятностях. Однако локальные обстоятельства, в частности небольшой выбор подходящих брачных партнеров и тесные повседневные контакты «потомков святых» с другими жителями кишлака, вынуждали вносить поправку в эти правила, и такого рода неравноправные браки в Ошобе все-таки заключались; дети же от них, судя по постфиксу «хан» (*хон*) к мужскому имени, признавались принадлежащими к особому религиозному сословию.

Позже всех остальных «потомков святых» в Ошобе появилась семья тура, причем в отличие от ходжей и ишанов она не имела достаточно прочных местных корней. С этим было связано первое серьезное несоответствие в способах обоснования своего привилегированного статуса. Ходжи и ишаны, чтобы поддержать свой статус, апеллировали главным образом к своим ближайшим предкам, имена которых были на слуху у населения соседних кишлаков. Тура же использовали другую стратегию: они возводили свою родословную (непонятно какую — кровную или духовную) к Бахауддину Накшбанду, известному среднеазиатскому суфию и основателю суфийского братства Накшбандия²⁶, ныне популярному полумифическому святому. Поскольку Накшбанд жил в Бухаре, то и своих предков тура считали выходцами из этого города.

О своих далеких предках члены ошобинской семьи тура имели весьма смутное представление. Ближайшими же их предками были Мирзахасан-

²⁶ См.: *Акимушкин О.* Накшбанд, Накшбандийа // *Ислам.* С. 186—188.

тура и его сын Мирзахамдам-тура — они жили в Коканде, где до сих пор находится их семейное родовое кладбище. У Мирзахамдама был сын Искандархан-тура, он тоже одно время жил в Коканде, а в 1930-е годы, возможно, скрываясь от репрессий²⁷, уехал из города и поселился вдали от него — в Ошобе. Искандархан был женат на женщине из Ашта, у них была дочь, которую назвали Мукаррам (родилась примерно в 1912 году). Мукаррам вышла замуж за некоего Тура-ходжу из Дангары (крупное селение недалеко от Коканда) и уехала туда, но после того, как муж ее погиб на Великой Отечественной войне, вернулась с сыном Азамханом в отцовский дом в Ошобу, где приобрела славу очень сильной и влиятельной *бу-отин*²⁸. Любопытно, что Азамхан взял фамилию Искандаров, тем самым связав себя — в глазах местных жителей — с именем деда по матери, уже признанным здесь в качестве святого²⁹. Азамхан взял себе жену из семьи ишанов из какого-то другого района, и от этого брака родился сын Аббас — последний, когда пришло время, женился на внучатой племяннице своего деда Тура-ходжи и жил в 1995 году вместе с бабушкой в Ошобе. Таким образом, у ошобинских тура в отличие от ходжей и ишанов родственные связи и брачные обмены выходили далеко за пределы Аштского района — в основном в сторону Коканда.

Отдельный вопрос: каким образом «потомки святых» вписались в махаллинскую сеть взаимоотношений?³⁰ Их статус, с одной стороны, чужаков, не имеющих исконных ошобинских корней, а с другой — привилегированной группы определил несколько иную модель отношений с махалляями, чем та, которая сложилась в кишлаке. Все эти приезжие семьи были включены в ту или иную махаллю; как это произошло, мне до конца не известно, но судя по всему, ходжи и ишаны принимали долг

²⁷ См.: *Kamp M. Were Did the Mullahs Go? Oral Histories From Rural Uzbekistan // Die Welt des Islams. 2010. № 50. P. 503—531.*

²⁸ К слову, именно от Мукаррам получали специальное разрешение/благословение на свою практику бахши, которые занимались религиозно-магической и лечебной практикой (см. Очерк 6).

²⁹ По традиции главной считается отцовская линия. Однако в семьях «потомков святых» ценится и сохраняется как мужская родословная, так и женская, особенно если последняя имеет в своем составе особо почитаемых персон.

³⁰ См. Очерк 7.

той махалли, из которой происходила первая женщина-ошобинка, взятая в жены представителем данной семьи. Ишанхан присоединился к Катта-Урта-махалле — по крайней мере, в ней числился его младший сын Сайидгозы-ходжа. Джакпархан, который женился на дочери Ишанхана, тоже присоединился к Катта-Урта-махалле — в ней числился его сын Мухтархан. А вот Иноятуллахан и Омониллахан, сыновья Акбархана, оказались в Катта-Кутон-махалле, из которой, видимо, была родом их мать.

Иначе повели себя тура. Азамхан-тура вроде бы, как кто-то сказал мне, присоединился к Катта-Бутка-махалле (и с туев именно этого общества стал получать долг в виде лепешек), хотя никаких родственных связей с коренными ошобинцами у него не было, и почему он выбрал именно эту махаллу, мне не известно. Однако по воспоминаниям, когда подошло время организовать катта-туй, Азамхан вызвал всех восьмерых поваров из разных махаллей и организовал с их помощью пиршество для всех мужчин Ошобы, при этом он не раздавал лепешек домой. Таким образом Азамхан хотел подчеркнуть свой привилегированный общеошобинский статус³¹.

Родословные и титулы были главным символическим капиталом «потомков святых»³². Наличие в генеалогическом древе имен известных деятелей раннемусульманской истории, популярных фигур регионального ислама и членов знатных локальных династий поднимало «потомков святых» над всеми остальными людьми, наделяло их особенными качествами и особой судьбой, притягивало к ним внимание, вызывало почтение и боязнь. Этот капитал, доставшийся им по факту рождения,

³¹ Важная деталь: с каждого катта-туя, который проводился в Ошобе, тарелку с пловом обязательно относили в родовые дома тура и ходжей (где находятся могилы их умерших предков, о чем я скажу дальше), тем самым выказывая почтение ко всем этим семьям (включая ишанов, поскольку по женской линии ходжи с ними связаны) и рассчитывая на помощь их «святости». Ошобинское население выделяло «потомков святых» из своих внутренних социальных сетей — с тем, чтобы опять вступить с ними в отношения, но на других условиях.

³² См., например: Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Т. 2 / М.Х. Абусейтова и др. (ред.). Алматы; Берн; Ташкент; Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008.

позволял, не прикладывая специальных усилий, воздействовать на окружающих, чем «потомки святых» — кто более умело, кто менее — старались пользоваться. Этот капитал включал в себя прежде всего особый этикет общения: к «потомкам святых» всегда обращались вежливо, было строго запрещено ругать их или причинять им какой-либо вред, считалось благим делом оказывать им помощь, одаривать при всяком подходящем случае и так далее. Нарушение этих требований могло, по местным представлениям, принести несчастья и болезни.

Для мужчин — «потомков святых» одной из привилегий было обладание особыми титулами, причем за каждой подгруппой в Ошобе закрепился, как я уже сказал, свой особый титул: когда местные жители говорили «ишан», «ходжа» или «тура», то все сразу понимали, о каком семействе идет речь³³. Более того, в среднеазиатской культуре существовал в качестве нормы этикета по отношению к «потомкам святых» запрет произносить вслух их настоящие имена — последние заменялись титулами³⁴. В Ошобе Сайидгозы-ходжу звали не иначе как Ходжам-бува (почтительное «мой дедушка ходжа»), Мухтархана — Ишан-бува, Азамхана — Турам-бува, к младшим же представителям группы могли обратиться Турам (мой тура) или Ходжам (мой ходжа). К именам местных «потомков святых» обязательно, как уже можно было заметить, добавляли постфикс «хан» (*хон*).

Любопытно, что градация по трем подгруппам имела сугубо местный характер. Из разных источников мы знаем, что вообще-то глава рода ходжей Ишанхан носил титулы «ишан» и «тура», представители же рода ишанов — «сайид» (*сайид*). Однако в локальном контексте только один титул стал для каждой подгруппы отличительным знаком и обрелся как полная ее собственность. Более того, между подгруппами существовала не совсем публичная, но вполне явная конкуренция. Ходжи и ишаны считали семью тура ниже себя и указывали, в частности, на их происхождение из простых людей, но сами тура, наоборот, ставили себя выше ходжей и ишанов, подчеркивая, что последние оказывают им

³³ См. аналогичное разделение титулов у туркменских «потомков святых»: *Демидов С.М.* Туркменские овлады. Ашхабад: Ылым, 1976.

³⁴ *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад: АН Таджикской ССР, 1953. С. 30, прим. 1.

знаки внимания как старшим. Впрочем, эта конкуренция не перерастала в открытый конфликт и имела лишь риторический характер.

Важным ресурсом «потомков святых» в Ошобе являлись родовые мазары — места, где захоронены их предки. Несмотря на гонения, прерывание письменной традиции, распространение светского образования и прочие факторы, потребность в «святых» местах сохранялась, оставалось значительное число людей, которые стойко держались этой связи с ними и включали ее в свою повседневную практику. Мазары любого типа (а кроме родовых существуют еще и природные, речь о которых чуть ниже) выполняли, в частности, функцию традиционного врачевания³⁵, а также освящения обетов и пожеланий, использовались как способы сакрального воздействия на события. Многие связи с мазарами были ритуализированы локальной традицией, их посещение (*зиерат*) по определенным поводам стало частью семейных и календарных ритуальных циклов. Паломники, посещавшие места захоронения «святых», не только приносили их потомкам и хранителям приношения — *назр* (деньги, предметы одежды, продукты питания), которые становились своеобразным доходом, но и обеспечивали ту славу, тот символический капитал, которым ишаны, ходжи и тура очень дорожили. «Потомки святых» пытались рекрутировать новых паломников рассказами и байками о захороненных в мазарах предках и связанных с ними чудесах, о случаях удивительного излечения, исполнения желаний, удачных предсказаний, общения (во сне) со «святими», устрашения тех, кто не почитал мазары, и так далее³⁶.

³⁵ См. Очерк 6.

³⁶ Некоторые «святые» в других городах и селениях Средней Азии легитимированы богатой письменной традицией, которую их настоящие или мнимые потомки либо просто почитатели пытаются сохранить и актуализировать. Эту же роль играют иногда и научные работы, популярные издания о «святых» и «святых» местах. В процессе легитимации «святых» участвует сегодня и государство, которое пытается включить их в пантеон национальных героев. Реставрация мазаров, публичное их посещение чиновниками разного ранга, упоминание имен «святых» в официальных речах вольно или невольно расширяют паломничество, увеличивают приношения и укрепляют статус «потомков святых» (см.: *Louw M.E. Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia; Abramson D., Karimov E. Sacred Sites, Profane Ideologies: Religious Pilgrimage and the Uzbek State // Everyday Life in Central Asia. Past and Present / J. Sahadeo, R. Zanca (eds.). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 319—338*). Ничего подобного в Ошобе не было.

Один такой родовой мазар принадлежал ходжам. Там были похоронены Рахматуллахан, его сын Ишанхан и другие члены рода (Илл. XV). Это маленькое кладбище (не более пяти соток) расположено во дворе дома, где жил в 1995 году Сайидгозы-ходжа, в самом центре Ошобы, отдельно от основного кишлачного кладбища, что подчеркивало его исключительный статус. Как вспоминали ошобинцы, дом, где жил Ишанхан, мазар и все вытекающие из контроля над ними бонусы стали причиной конфликта между братьями — Бурхан-ходжой и Сайидгозы-ходжой. Сути спора я не знаю, но могу предположить, что столкнулись два права: с одной стороны, преимущественное, с точки зрения «потомков святых», право старшего сына наследовать сакральный статус и основные привилегии отца³⁷, с другой стороны, обычное право младшего наследника на отцовский дом. Победило, судя по всему, право последнего — именно Сайидгозы-ходжа стал смотрителем маленького кладбища в центре Ошобы.

У ишанов собственного места захоронения в кишлаке не было. Главный мазар их предка Косымхана, куда стекались паломники и почитатели этого «святого», находился в соседнем селении Джар-булак, смотрителем могилы являлся в 1995 году Темирхан — сын Акбархан-ишана и сводный брат Омониллахана и Иноятуллахана. Темирхан считался в районе большим ишаном и числился таджиком, в отличие от своих братьев-узбеков. Представители же ишанской ветви, обосновавшейся в Ошобе, не стремились создавать свой отдельный родовой мазар, видимо из-за отсутствия харизматических лидеров в их рядах, предпочитая использовать славу уже существовавших захоронений своих родственников как по мужской, так и по женской линии. Джакпархан-ишан, который в свое время породнился с ходжами, был похоронен вместе с предками ходжей в их мазаре.

Конкуренцию погребению ходжей составлял родовой мазар, в котором был захоронен Искандархан-тура. Этот мазар также был расположен во дворе жилого дома — там, где жила Мукаррам. Хотя могила тура

³⁷ См., например: *Иванов П.П.* Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв.). М.; Л.: АН СССР, 1954; *Сухарева О.А.* Потомки Ходжа Ахрара // *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма* / Г. Ким, Г. Гирс, Е. Давидович (ред.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 157—168.

была более новой и в ней был похоронен только один человек, паломничество к ней имело достаточно массовый характер. Сюда приходили со своими пожеланиями и приношениями жители не только Ошобы, но и других селений района — как узбекских, так и таджикских. Мукаррам принимала паломников и читала для них молитвы, ей помогал внук Аббасхан. Причиной большой популярности мазара являлась связь умершего с Бахаудином Накшбандом, на чье имя, собственно, все приношения и делались.

В прошлом, как показывает пример Ишанхана, «потомки святых» играли в Ошобе гораздо более важную роль, не только будучи популярными религиозными лидерами и одними из немногих, кто вообще знал грамоту, но и занимая важные социальные позиции в сообществе и влияя на местную политику. К концу XX века их функции свелись к небольшому набору обязанностей — чтение молитв у мазаров, сакральные лечебные практики, раздача благословений по праву наследников «святости». Это была очень ограниченная и в материальном отношении скромная сфера деятельности, на которую тем не менее «потомки святых» имели почти полную монополию, и она позволяла им сохранять хотя бы символический капитал в надежде, что когда-нибудь его удастся тем или иным образом конвертировать в социальные и экономические ресурсы.

*Шайх*³⁸

К группе «потомков святых» примыкала подгруппа шайхов³⁹, специализировавшаяся на уходе за «святыми» местами, но несколько иного типа, который условно, не претендуя на точность и вообще на какую-либо строгую классификацию, можно назвать природным. Дело в том,

³⁸ В данном разделе частично использованы материалы моей статьи: *Абашин С.* Мазар Бобой-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме: Сборник статей к 70-летию Р.Р. Рахимова / М. Резван (отв. ред.). СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 5—23 (английский перевод: *Abashin S.* Mazars of Boboi-ob: Typical and Untypical Features of Holy Places in Central Asia // *Muslim Saints and Mausoleums in Central Asia and Xinjiang* / Y. Shinmen, M. Sawada, E. Waite (eds.). Paris: Jean Maisonneuve Successeur, 2013. P. 91—105).

³⁹ См.: *Халидов А.* Шайх // Ислам. С. 289.

что Ошоба располагается на одном из основных путей паломничества к очень известному мазару, который находится на вершине самой высокой горы Кураминского хребта — Бойоб-бува (в регионе он больше известен как Бобои-об). Согласно преданию, которое рассказывали местные жители, когда-то давным-давно некий «святой человек» ушел в горы, нашел там пещеру (*зор*) или невидимое озеро, спустился туда, а обратно не вернулся. Некоторые более сведущие паломники называли «настоящее», мусульманское имя этого «святого» — Абдурахмон-об⁴⁰.

В самой Ошобе находится другой природный мазар — Чинар-бува⁴¹ (Илл. XVI). О том, кто захоронен здесь, мнения были еще более противоречивы: одни говорили о каком-то очередном анонимном «святом», то ли умершем, то ли пролившем кровь в этом месте; другие называли не «святого», а «святую» — сестру Бойоб-бува. Существовала такая популярная история: когда-то здесь росло огромное дерево чинара (*чинор*, платан), но по указанию кокандского правителя Худоярхана его срубили для изготовления ворот в новом ханском дворце⁴² (некоторые рассказчики добавляли, что именно поэтому судьба самого хана сложилась так печально⁴³), но из корня старого дерева выросло 18 (по другой версии — 21) новых деревьев, одно из них засохло, и его срубили — теперь здесь 17 живых чинар. Почему же эта роща или место, где она выросла, считается святым, никто объяснить не мог.

Для ошобинцев являлась очевидной какая-то связь между мазарами Чинар-бува и Бойоб-бува. Имя или прозвище святого — Бойоб-бува (на таджикском «Бобои-об») — означает «Дед воды». Обращает на себя внимание, что ключевым элементом является слово «вода» (*об*). Это вполне объяснимо. Вершина горы, где расположен мазар, — единственная на Кураминском хребте точка, которая сохраняет снежный покров на протяжении практически всего года и питает водой все реки

⁴⁰ См. также: *Кузнецов П.* О таджиках Наманганского уезда // Известия Туркестанского отдела Императорского русского географического общества. Т. IX, ч. 1. Ташкент, 1915. С. 9.

⁴¹ Его еще называют «Катта-мазар» (большой мазар), «Мазар-бува» (дедушка-мазар).

⁴² Худоярхан закончил строительство новой крепости-урды в 1869/1870 годах (см.: *Набиев Р.* Из истории Кокандского ханства (феодалное хозяйство Худояр-хана). Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1973. С. 218).

⁴³ См. Очерк 1.

и родники, которые стекают по горным склонам. Чем больше или меньше снежный покров, тем больше или меньше воды в источниках. Мазар, следовательно, зрительно символизирует исток всех этих рек. Мазар же Чинар-бува располагается на одной из наиболее крупных горных рек — Ошоба-сай, в месте, где эта река выходит из горной ложины на равнину — в степную часть Аштского района. Здесь же, у мазара, находилась искусственная распределительная система, с помощью которой регулировалось поступление воды из реки в большие каналы, которые, в свою очередь, через сеть мелких каналов несли воду в кишлак и на близлежащие поля, возделываемые ошобинцами. Проводя весной, перед началом сельскохозяйственного сезона, у мазара Чинар-бува общеошобинское ритуальное пиршество *худойи*⁴⁴, смысл которого — просьба о воде, дающей урожай, жители кишлака обращались и к младшему «святому» — Чинар-бува, и к главному «святому» — Бойоб-бува, от которых, как считалось, зависела их жизнь⁴⁵.

Ежегодно в августе происходило массовое паломничество к мазару Бойоб-бува жителей из всех кишлаков Аштского района, а также из Бешарыкского района Узбекистана, где этот мазар считался почитаемой святыней (Илл. XVII). Многие паломники поднимались на самую вершину, что требовало большой физической выносливости, многие добились лишь до середины горы, и на этом их путешествие заканчивалось. Немалая часть паломников ограничивалась ритуальной трапезой и молитвой у мазара Чинар-бува, что тоже считалось паломничеством к подножию мазара Бойоб-бува. Посещение любых мазаров воспринимается населением как *саваб*, то есть богоугодное дело, которым мусульманин может заслужить прощение совершенных грехов и обеспечить себе райскую жизнь в загробном мире⁴⁶. Если такое паломничество сопряжено

⁴⁴ Какое-то время, когда мечети были закрыты, около мазара проводилась общественная молитва в праздники *рўза-ҳайит* и *қурбан-ҳайит*.

⁴⁵ Со временем эта практика несколько видоизменилась. На ритуальном угощении *худойи* стали молиться о благополучии в предстоящий год, при этом водно-аграрная подоплека этого благополучия не раскрывалась. Как выразился один информатор, «раньше говорили *суб бўлсин* (пусть будет вода), сейчас говорим *тинчлик бўлсин* (пусть будет мир)».

⁴⁶ См.: *Наливкин В., Наливкина М.* Очерки быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: [б.и.], 1886. С. 145, 146, 154.

с затратами и трудностями, которые необходимо преодолеть, благость богоугодного дела и заслуги паломника увеличиваются.

Одно из неперенных условий функционирования практики паломничества к мазарам — наличие смотрителей, которые ухаживают за «святым» местом. В Средней Азии их называют шайхами. Для популярных мазаров типична ситуация, когда их шайхи сами считаются «потомками святых», с чьими именами святыни связаны, либо принадлежат к числу потомков других известных мусульманских деятелей прошлого — иногда реальных, иногда вымышленных. Помимо титула «шайх» такие лица имеют статус особого «святого» сословия и носят соответствующие титулы — «ходжа», «ишан», «тура», «сайид» и другие. Ничего подобного в случае с Бойоб-бува нет.

В начале прошлого столетия смотрителем Бойоб-бува был некий Рахим-шайх (из Кичкина-Кутон-махалли), который оформил свои права письменно у ошобинского аксакала⁴⁷. Сын Рахим-шайха, Эрали-шайх, в 1930-е годы был арестован и сослан (то ли как кулак, то ли как религиозный деятель), смотреть за мазаром он завещал брату своей жены — Умар-шайху. Вместе с последним стал шайхом и его младший брат — Каюм. В августе, когда бывал пик паломничества, братья поднимались к самой вершине, жили там, готовили пищу для гостей, читали молитвы, имея довольно приличный доход в виде подарков. После них смотрителями мазара стали Етмишбай (сын Каюм-шайха) и Тулгон-кампыр (дочь Эрали-шайха). Между Тулгон и Етмишбаем существовало разделение труда: Тулгон поднималась к вершине горы, к самому мазару, тогда как Етмишбай постоянно находился у пещеры на полпути к вершине — здесь многие паломники ночевали, перед тем как продолжить восхождение, а кто-то, как я уже говорил, завершал свое паломничество. Етмишбай, постарев, перестал подниматься на гору, но к нему иногда обращались с просьбой прочесть молитву тем паломникам, которые не доходили до могилы святого, а завершали свое паломничество в самой Ошобе, у мазара Чинар-бува (у этого «святого» места, к слову, отдельной наследственной династии шайхов так и не появилось). Вместо Етмишбая на гору поднимался Холмат, внук Умар-шайха по женской линии⁴⁸.

⁴⁷ См. также Очерк 3.

⁴⁸ В 2006 году Тулгон-кампыр передала право на «наследство Абдурахмона-об» Якубджан-шайху, который является внуком Эрали-шайха по мужской линии. Эта передача

Шайхи Бойоб-бува не исполняли никаких других функций, кроме обслуживания паломников, и не конкурировали с другими исламскими деятелями Ошобы за лидерство на религиозном поле (Илл. 30). У них не было для этого ни знатной родословной, ни аристократических родственных связей, ни наследственной «святости», то есть всех тех инструментов, которыми пользовались местные «потомки святых» для утверждения своего авторитета. Они не могли предъявить окружающим факт получения какого-либо мусульманского образования, чем, напротив, гордились и что использовали в качестве символического ресурса муллы. Смотрители Бойоб-бува, соответственно, не претендовали на особую роль в интерпретации ислама и даже не стремились, изобретая и кодифицируя легенды о «святых», поддерживать или усиливать исламскую легитимность мазара. Известный далеко за пределами Ошобы, природный мазар интересовал шайхов в своей сугубо утилитарной функции — как источник материальных приношений в обмен на помощь паломникам.

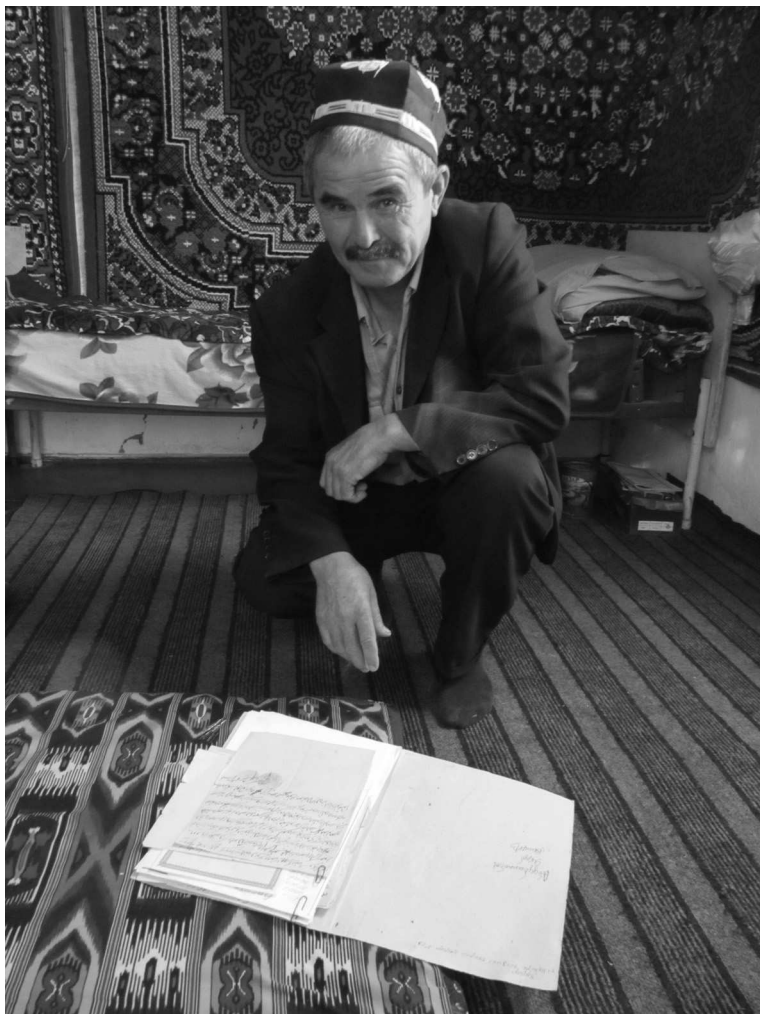
Махсум

Кроме мазаров и разного рода магических практик, которые монополизировали «потомки святых» или куда они были вытеснены конкурентами, в Ошобе существовало довольно большое религиозное поле с многочисленными обрядами по случаю разного рода семейных событий — рождение ребенка и положение его в колыбель (*бешик-тўй*), обрезание (*суннат-тўй, хатна-тўй*)⁴⁹, заключение брака (*никоҳ-тўй*)⁵⁰, похороны и неоднократные поминки, сюда же можно добавить мусульманские календарные праздники (*рўза-ҳайит* и *қурбан-ҳайит*), а также древний весенний обряд *худойи* и некоторые другие обряды. Все эти мероприятия считались легитимными в глазах людей, так как в них присутствовала обязательная мусульманская составляющая — чтение

была оформлена в виде письменного заявления, подписанного свидетелями и заверенного печатью сельского совета/джамоата, и объявлена на специально организованном по этому случаю ритуале чтения Корана.

⁴⁹ См. Очерк 7.

⁵⁰ См. Очерк 9.



Илл. 30. Шайх Бойоб-бува, 2010 г.

специальных молитв, если обряд этого требовал, или проведение параллельно отдельного ритуала *хатми-курбон* (чтение Корана⁵¹).

Ключевыми фигурами в этой части религиозного поля являлись муллы⁵², то есть своего рода священнослужители, которые обслуживали и контролировали семейную и общинную ритуальную практику. Из числа мулл выбирались или выдвигались имамы⁵³, то есть главные муллы, которые руководили ежедневными (в том числе пятничными — *жума*) коллективными молитвами-намазами в мечетях (раньше, когда мечети не функционировали из-за преследований религии со стороны государства, эти молитвы проводились в частных домах). Звание главного муллы, или имама, на протяжении почти всего советского периода было неформальным и его носитель определялся путем достижения какого-то, не всегда единогласного, консенсуса активных верующих по поводу уровня знаний и авторитета конкретного претендента на эту должность. Иногда в кишлаке было одновременно несколько главных мулл, которые либо конкурировали между собой за право называться самым главным, либо мирно делили религиозное поле.

Здесь нужно сделать одну важную оговорку, прежде чем идти дальше. Собственно, как таковых священнослужителей в исламе, строго говоря, не существует. Нигде формально не прописаны необходимость существования такого сословия и условия его формирования. Каждый мусульманин, который имеет достаточное религиозное образование и пользуется авторитетом у окружающих, может выполнять функции руководителя коллективными молитвами, то есть имеет право называться муллою. Однако в реальности всегда имела и имеет место явная тенденция к социально-религиозной дифференциации мусульманского сообщества на управляющих и управляемых, к превращению группы образованных и авторитетных мусульман в нечто похожее на сословие присвоивших исламское знание священнослужителей, с наделением их определенными дополнительными привилегиями, знаками отличия, титулами, которые передаются иногда по наследству, независимо от заслуг

⁵¹ См.: *Haruka K. Rub* or Spirits of the Deceased as Mediators in Islamic Belief: The Case of a Town in Uzbekistan // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. XXX. P. 63—78.

⁵² См.: *Халидов А.* Мулла // *Ислам*. С. 170.

⁵³ См.: *Прозоров С.* Имам // *Ислам*. С. 96—98.

и достоинств конкретных людей. К этому надо добавить, что в советское время, когда власть пыталась жестко контролировать ислам, наряду с неофициальными муллами существовала крайне немногочисленная когорта официальных (зарегистрированных государством) имамов, принадлежавших к Духовному управлению мусульман Средней Азии и Казахстана, которое по своей иерархической структуре и правовому статусу напоминало христианскую церковь и выполняло функции проводника государственного влияния на верующих.

В Ошобе в советское время обязанности мулл монополизировала группа местных жителей, одно из наиболее характерных прозвищ которых — *махсум* (в литературной форме — *махдум*), титул, указывающий на принадлежность к роду человека, получившего мусульманское образование и общее признание в качестве главного муллы. Группа махсумов подразделялась, в свою очередь, на множество больших и более мелких подгрупп, семейств. Скажу несколько слов об основных из них.

Одно из самых известных семейств возводило свой род к Сапармат-домулле⁵⁴. Возможно, Сапармат — это претендовавший в 1881 году на должность волостного казия ошобинский житель Мулла Сафар Али Мулла Ширалиев, о котором в колониальном досье, сохранившемся в архиве, сказано: «45 лет, женат, грамотный, под судом не был, имеет в Ашабе недвижимого имущества на 300 тиллей. Обучался в Коканде»; за него тогда проголосовало 12 человек из 27, однако власти отметили тот факт, что он «не может быть допущен как лицо, участвовавшее в ограблении каравана в 1875 г. и разыскивавшееся для привлечения к следствию, ныне прекращенному»⁵⁵. Впрочем, возможно, это был другой человек — Мулла Сафар Мулла Абдужаппар, который упоминался как писарь (*мирза*) при сельском старшине Ошобы в 1892 году⁵⁶. Точных связей между архивными данными и воспоминаниями мне установить не удалось.

У Сапармата было несколько сыновей, все они считались муллами, но не все из них выполняли обязанности священнослужителя (*муллочилик*).

⁵⁴ *Домулла* (в просторечии *домла*) — учитель (см.: Муминов А. Дамулла // Ислам на территории. Вып. 2. С. 28—29).

⁵⁵ ЦГА РУз, ф. 19, оп. 1, д. 700. Л. 128.

⁵⁶ См. Заключение.

Самый известный мулла из сыновей Сапармат-домуллы — Абдуджаббар-махсум, который учился в высших учебных заведениях (*мадраса*) Коканда, а по некоторым сведениям — и Бухары и будто бы работал имамом в одной из мечетей в Катта-кургане (крупное селение между Бухарой и Самаркандом). Долгое время Абдуджаббар-махсум был неофициальным имамом в Ошобе и руководил коллективными намазами, которые негласно совершались небольшой группой стариков в молельном доме при местной конторе ковроткаческой артели (местная власть знала об этом молельном доме, но делала вид, что его не существует). У Абдуджаббар-махсума было несколько сыновей от разных жен, в том числе Абдулходи-махсум и Насрулло-махсум, которые продолжили семейную традицию религиозного служения. Умер Абдуджаббар, по воспоминаниям, в 1960 году.

Старший брат Абдуджаббара, Абдугаффар-махсум, тоже, видимо, был муллой, но умер еще в начале 1940-х годов. Некоторые его дети попытались вписаться в новый строй. Его дочь Тоджинисо одной из первых, как мне говорили, начала с открытым лицом работать продавщицей в магазине. Старший сын, Абдупатто, был коммунистом, короткое время работал заместителем председателя колхоза, потом сделался заведующим магазином. Однако двое других сыновей все-таки стали муллами, выйдя на пенсию. Один из них, Абдумутал-махсум, родился в 1919 году, работал плотником при школе, с середины 1980-х годов выполнял обязанности муллы в одном из выселков Ошобы. Второй, Абдукаххар-махсум (по прозвищу Кейшик, то есть скрюченный), стал неофициальным имамом после дяди, Абдуджаббар-махсума, и умер в 1985 году. У Кейшик-махсума было семь сыновей, двое из них стали муллами.

После смерти Абдукаххара на роль главного муллы выдвинулся Абдумумин-махсум, представитель другого семейства махсумов⁵⁷. Его отец Шорахмат учился в кокандском медресе и когда-то, то ли до Абдуджаббар-махсума, то ли одновременно с ним, тоже будто бы считался главным муллой. Сам Абдумумин родился в 1937 году, в конце 1950-х годов, после смерти отца, уехал из кишлака, долгое время жил в Узбекистане и Киргизии, работал шофером, слесарем, часовым мастером. На муллу он

⁵⁷ В Ошобе было еще несколько более или менее известных подгрупп махсумов, но их члены редко практиковали *муллочилик*.

учился где-то в Коканде. Вернулся в Ошобу через двадцать лет, а в конце 1980-х годов, когда государственная политика в отношении религии изменилась и в кишлаке открылась мечеть, при прямой поддержке местных властей его избрали официальным имамом.

В 1995 году, в момент моего исследования, Ошоба и ее выселки были поделены между муллами таким образом: основной территорией — где читать молитвы на обрядах звали официального имама, Абдумумин-махсума, — была нижняя часть селения; верхнюю часть обслуживал Абдулходи-махсум; на кладбище и к жителям соседних с ним домов приглашали Абдулло-махсума (младший брат Абдуджаббара и Абдугаффара, старший среди живущих на тот момент потомков Сапармата); в двух ближайших к Ошобе выселках — Олма и Шевар — муллами были Абдумутал-махсум и довольно молодой по сравнению с другими Кушназар-махсум, сын Кейшик-махсума, представитель следующего поколения потомков Сапармата. Такое территориальное разделение труда позволяло избежать острого соперничества за социальные связи и материальные выгоды. Каждый мулла читал молитвы на всех семейных ритуалах, которые проводились на «его» территории. Обслуживание ритуального мероприятия давало махсуму весьма скромный доход в виде небольшой суммы денег, а также свертка-дастархана с отрезом ткани и угощением. Но поскольку в течение всего года различных ритуалов, когда необходимы мусульманские молитвы, проводилось очень много, то эти скромные вознаграждения превращались в стабильный доход, вполне сопоставимый, например, с зарплатой в колхозе. Кроме того, такие мероприятия, проходившие с участием большого числа людей, позволяли махсумам публично поддерживать и укреплять свой символический и социальный капитал, налаживать полезные связи, влиять на общественную жизнь, навязывать свое право вмешиваться в частную жизнь людей и регулировать ее. Реализация личных амбиций и высокий авторитет тоже входили в число ресурсов, ради которых мулла занимался своей деятельностью.

Женщины, происходившие из семьи махсумов, хотя и не носили этого титула, тем не менее часто выполняли роль своеобразных священнослужительниц — бу-отин — для ошобинских жительниц (женская религиозная практика была отделена от мужской). Одной из самых по-

пулярных в кишлаке бу-отин являлась дочь Кейшик-махсума. Во время семейных и календарных мероприятий бу-отин частично дублировали на женской половине молитвы и действия муллы, которые тот произносил и совершал в собрании мужчин, но какой-то строго очерченной территории, как у мужчин-махсумов, для деятельности священнослужителей не существовало. Бу-отин руководили также специальными женскими ритуалами, в том числе теми, на которые мужчины, и даже муллы, не допускались (*бусешанба, мушкул-кушод, ашура-оши, мавлуд-оши* и другие⁵⁸), хотя Абдумутал-махсум, как говорили мои информаторы, предпринял попытку распространить свое влияние на эти традиционно женские ритуалы. Женская религиозная практика — единственное пространство, где пересекались интересы махсумов и «потомков святых», из которых тоже рекрутировались бу-отин, и где между ними возникала конкуренция, впрочем, не носившая ожесточенного и открытого характера⁵⁹.

Символический капитал махсумов отчасти напоминал символический капитал «потомков святых». Главный ресурс махсумов — наследственная слава предков, хотя, и это отличало их от «потомков святых», она не оформлялась в виде аристократических родословий, представлений о передаче сакральных способностей или особого этикета поведения по отношению к членам этих семей. Слава махсумов заключалась в том, что их функция носителей исламского знания (умение читать арабскую графику и по возможности переводить религиозные тексты, знание основных молитв и так далее) вытекала из самого факта принадлежности к такой семье, где это знание передавалось из поколения в поколение — как, собственно, передавались по наследству и любые другие профессиональные навыки, поэтому сын мастера (*усто-зода*) почти автоматически считался мастером (*усто*).

⁵⁸ О женских ритуалах см.: *Kandiyoti D., Azimova N.* The Communal and the Sacred: Women's Worlds of Ritual in Uzbekistan // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2004. Vol. 10. № 2. P. 327—349. О коммерциализации бусешанба см.: *Koroteyeva V., Makarova E.* Money and social connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City // *CAS*. 1998. Vol. 17. № 4. P. 593; *Louw M.* Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. P. 153—166.

⁵⁹ О конфликтах между новыми и старыми бу-отин в других регионах Средней Азии см.: *Fathi H.* Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. *Quete des ancetres et recompositions identitaires dans l'islam postsovietique*. Paris: Maisonneuve&Larose, 2004.

Разумеется, в отличие от «потомков святых» муллы не являлись подобием сословия, и любой человек имел возможность получить специальные религиозные знания у известного священнослужителя или в религиозной школе. Ошобинцы вспоминали имена десятков мулл, которые учились в Коканде, Ташкенте и Бухаре, один — Бадриддин-кози⁶⁰ — будто бы даже учился в Калькутте. Однако в советское время, когда официальные мусульманские образовательные учреждения (только одно медресе в Бухаре и одно в Ташкенте) были почти недоступны, а неофициальные преследовались, семейное образование стало в кишлаке едва ли не основным источником передачи соответствующих знаний. Этим и объяснялась своеобразная семейная монополия махсумов на религиозном поле, которая даже стала принимать сословные черты — конечно, исключительно в локальном масштабе.

Как и «потомки святых», махсумы пытались сохранять и преумножать свою наследственную славу с помощью брачных союзов. Например, мать имама Абдумунин-махсума — сестра известного когда-то в Ошобе муллы Турди-кори, носителя еще одного престижного титула — *кори*⁶¹. Впрочем, какого-то обязательного правила заключать браки только внутри своей группы у махсумов никогда не было.

Авторитет того или иного махсума не гарантировал, что его полномочия не могут быть оспорены как другими претендентами на роль муллы, так и теми, кто пользовался его услугами. Территории, доходы и символические ресурсы, закрепленные за махсумами, являлись объектом конкуренции, и священнослужитель должен был постоянно предпринимать усилия, чтобы сохранить или отвоевать их. В этой борьбе махсумы не только вынуждены были обращаться к своей наследственной славе, но и, в отличие от «потомков святых», обязаны были предьявлять мусульманскому сообществу благочестивый образ жизни, примеры достойного поведения, а также порой должны были выступать в роли проповедников очищения ислама от посторонних влияний. Махсумы, демонстрируя свою праведность, подвергали сомнению праведность

⁶⁰ Титул *қози* (казий) означает, что он был, видимо, волостным народным судьей.

⁶¹ Обычно так (*кори, хари*) называли тех, кто знает наизусть весь Коран. См.: *Абашин С.Н. Кори // Ислам на территории. Вып. 2. С. 50.*

своих реальных и потенциальных соперников. Это являлось почвой для возобновлявшихся время от времени трений и столкновений между разными подгруппами махсумов, а иногда даже между членами одного семейства.

Один такой конфликт между разными махсумами в довольно острой форме произошел на рубеже 1980—1990-х годов и сделался предметом постоянных разговоров и даже насмешек в Ошобе. Поводом для конфликта стала должность официального имама, введенная примерно в 1988—1989 годах, когда в кишлаке при участии местной власти открылась первая официальная мечеть⁶². Имам, а им стал, как я уже говорил, Абдумумин-махсум, был включен в сложную систему бюрократических отношений, формально он оказался подчиненным районного имама, который, в свою очередь, находился под началом областного имама, а тот — республиканского казий-калона, главы таджикского отделения Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (в начале 1990-х годов это отделение превратилось в самостоятельную структуру, которую контролировали таджикские власти). По сути, официальный имам был причислен к своеобразной государственной номенклатуре, ответственность за которую несла местная административная власть. При этом главными выборщиками имама стали местные чиновники, мнение же активных верующих перестало быть решающим. Абдумумин-махсум получил в свои руки административно-властный ресурс для перекоfigurationи ритуальных связей и финансовых потоков в свою пользу. Он попытался, в частности, распространить свою «юрисдикцию» на территории других махсумов, а когда эта попытка оказалась безуспешной, потребовал передавать ему часть доходов от муллочилик, ссылаясь на законы о религиозной деятельности и распоряжения вышестоящего мусульманского начальства.

Покушение на сложившиеся в религиозном поле статусы и стремление перераспределить потоки ресурсов в свою пользу встретило от-

⁶² К моменту массового закрытия мечетей в 1930-е годы в Ошобе было около десяти мечетей, самой старой и крупной из которых была Катта-мачит (буквально «большая/главная мечеть») около кургана, места первого поселения, потом в здании этой мечети находился склад промкомбината. Новая мечеть открылась на месте другой мечети, которую называли Сирли-мачит (буквально «покращенная мечеть»).

пор со стороны остальных мулл. Махсумы из семьи Сапармат-домуллы категорически отказались признавать такие полномочия официального имама и передавать ему часть своих доходов. В результате муллы перестали нормально общаться между собой и начали распространять среди населения слухи и упреки в адрес друг друга.

Хаджи

В конце 1980-х годов в Ошобе появилась новая группа конкурентов в борьбе за религиозное поле, которых условно можно назвать хаджиями (*хаджи* — как я уже говорил, не путать с ходжами, или *хўжа!*). Они не могли похвастать родословной и не имели права на титул махсума; как сказал мне в беседе один из махсумов, «они не настоящие муллы, так как их отцы не практиковали муллочилик», хотя тот же информатор утверждал, что любой, кто умеет читать наизусть несколько основных молитв (в частности, набор похоронно-поминальных молитв *жаноза*⁶³), может считаться муллою. Отсутствие в роду образованных мусульманских лидеров формировало совершенно иные стратегии притязаний на статус муллы и другую модель религиозного поведения.

Неформальным лидером группы хаджиев стал Э. Он родился в 1938 году. Его отец, А., с братьями были зажиточными скотовладельцами, поэтому во второй половине 1930-х годов, когда волна раскулачивания докатилась до Ошобы, семья переехала жить в соседний Пангаз, где их знали меньше и они были менее заметны и где им, соответственно, проще было укрыться от преследований. Обрато они вернулись лишь в 1970-е годы. В 1980-е годы Э. увлекся религией, сумел получить где-то — то ли в Ходжете, то ли в Намангане — мусульманское образование. Другим активным членом этой группы называли двоюродного брата Э. по отцу — Д., он тоже сумел получить религиозное образование где-то за пределами Ошобы.

Как и в случае с махсумами, характер родства между хаджиями никто не знал точно, но сам факт родства все отмечали и подчеркивали.

⁶³ См.: *Резван Е.* Джаназа // Ислам. С. 58, 59.

Ссылка на родство в данном случае имела риторический характер. Я уже говорил, что в Ошобе, хотя это и большое селение, все жители находятся между собой в том или ином родстве. Поэтому проблема родственных отношений — это вопрос не столько составления точной генеалогии, сколько выборочной актуализации тех или иных родственных связей для создания разного рода групп и коалиций либо для интерпретации мотивов того или иного действия⁶⁴. Использовали ли сами хаджи родство как средство для расширения и поддержания сети своих сторонников, сказать трудно. С этими людьми мне не удалось в 1995 году установить доверительного контакта. Но что могу утверждать точно — публика, наблюдавшая за соперничеством мулл, при объяснении причин конфликта обязательно упоминала о родстве: борьба хаджиев и махсумов за религиозное первенство нередко описывалась в более понятных и привычных людям терминах, как столкновение двух групп, разделенных не столько религиозными представлениями, сколько родственными лояльностями. В то же время, слушая рассказы об этом соперничестве, я с удивлением узнал, что сам Э. в первом браке был женат на дочери одного местного муллы, а их дочь вышла замуж за одного из потомков Сапармат-домуллы; это, однако, никак не акцентировалось в контексте конфликта между хаджиями и махсумами⁶⁵.

Одной из стратегий новых действующих лиц стало совершение основными представителями данной группы паломничества-хаджа (*хаж*) в Мекку, что дало им право носить мусульманский титул хаджия⁶⁶. Такое паломничество в праздник *қурбан-хайит* является одной из основных обязанностей любого мусульманина (при наличии, конечно, экономической возможности и при условии нанесения серьезного

⁶⁴ См. Очерк 4.

⁶⁵ В 2010 году официальным имамом в Ошобе был сын Абдужаббар-махсума. Он нашел общий язык с хаджиями и читал вместе с ними намазы в мечети. Таким образом, некоторые махсумы приняли новую риторику и тем самым сумели сохранить свой символический капитал.

⁶⁶ См.: Ермаков Д. Ал-Хадж // Ислам. С. 261. Титул *хаж* носят не только новые муллы. В одном из соседних селений, где живут выходцы из Ошобы, махсум по прозвищу Кори-бува, то есть «дедушка кори» (*кори* — как я уже говорил, человек, знающий наизусть Коран), совершил хадж и получил новое прозвище — Хаджи-бува.

урона семейному бюджету), однако далеко не все могут его исполнить из-за экономических или политических препятствий, поэтому всякий, кто совершил хадж, уже выглядит в глазах окружающих выдающимся человеком, исполнившим свое религиозное предназначение. Кроме того, по местным представлениям, хадж освобождает от предыдущих грехов и делает паломника идеальным верующим; сами паломники стремятся, как правило, соответствовать такому взгляду: они читают молитвы, держат пост, не нарушают религиозных табу, а также подчеркивают свой статус одеждой и поведением. Этот исключительно приобретаемый, а не наследуемый титул не только имеет престижный характер, но и делает вполне легитимными, с точки зрения мусульманского сообщества и самого носителя титула, притязания на религиозное лидерство. Первым из группы хаджиев паломничество в Мекку совершил Д. в 1993 году, после него — в 1994 году — Э.

В соперничестве за лидерство Э.-хаджи и его сторонники смогли предъявить еще один существенный аргумент — свои личные финансовые инвестиции в достройку и ремонт ошобинской мечети (Илл. XVIII). Для местных жителей такая частная благотворительность была необычным явлением, и люди стали объяснять ее богатством Э., источником которого были приносившие немалую прибыль частные торговые поездки в Россию еще с советского времени. Торговлей (сухофруктами, овощами и прочими продуктами) занимался также и Д.

Тот факт, что новые исламские лидеры принадлежали к неформальной торговой среде, был отмечен многими исследователями⁶⁷. Видимо, апелляции к исламу были в этой среде одним из важных источников создания сетей взаимодействия и в эпоху кризиса государства превратились в удобный способ легитимации личного экономического статуса и его конвертации в социальный и даже, в случае Таджикистана, политический капитал.

⁶⁷ См.: *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Центральный дом научного атеизма, 1989; *Кариев О.* Ферганская долина в 70-е — 80-е годы XX в.: экономические аспекты появления исламистского движения // Исламские ценности и центральноазиатские реалии / Document de travail de l'IFEAC. Вып. 7, март 2004. Ташкент: IFEAC, 2004. С. 23—30.

Стратегия хаджиев в этом случае оказывалась противоположной стратегии махсумов — первые вкладывали деньги в создание собственного символического капитала, тогда как вторые, напротив, чаще зарабатывали на своем символическом капитале⁶⁸. Конечно, это не означает, что у хаджиев не было никакой корысти, но для них важнее были не быстрый экономический эффект, а скорее те социальные выгоды, которые такая стратегия в конкурентной борьбе им давала, — внимание и уважение окружающих людей, моральная зависимость тех, кто пользовался личными деньгами новых мулл, увеличение числа клиентов, сторонников и последователей. Кроме того, демонстрация бескорыстия была сильным аргументом в споре с махсумами, которых теперь легко можно было обвинить в наживе на религиозных чувствах односельчан⁶⁹. Бескорыстие исполняло, таким образом, корыстную функцию — вытеснения конкурентов и получения общественной поддержки⁷⁰.

Выигрыш хаджиев состоял, в частности, и в том, что их финансовые инвестиции превратили к середине 1990-х годов главную ошобинскую мечеть в тот институт, где они безраздельно диктовали свои правила и с помощью которого могли распространять свое влияние. Дошло до того, что официальный имам Абдумумин-махсум, который какое-то время появлялся в мечети на пятничных молитвах, однажды вовсе перестал ходить в дом для молитв, где его статус игнорировался и где он ощущал себя обязанным хаджиям. В качестве неофициальных имамов молитвы в мечети стали читать молодые муллы, в том числе сын Д. Перестали ходить в мечеть, где собирались сторонники хаджиев, и другие махсумы. Со своими соратниками они начали собираться по пятницам в небольшом молитвенном доме (*дахма*) при кладбище (Илл. XIX). Таким образом, хаджиям удалось полностью монополизировать в Ошобе один из главных ее исламских символов и инструментов формирования и поддержания мусульманской (и одновременно общинной) идентичности.

⁶⁸ На это различие обратил внимание Б. Петрик (*Pétrie B. Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. P. 229).

⁶⁹ О коммерциализации ритуально-религиозной деятельности в 1990-е годы см.: *Koroteyeva V., Makarova E. Money and social connections*. P. 593; *Kandiyoti D., Azimova N. The communal and the sacred*. P. 335.

⁷⁰ *Бурдые П. Генезис и структура поля религии*. С. 44.

Впрочем, хаджиям не удалось распространить свое влияние на мечети в выселках Ошобы. Этому воспротивились местные власти. Так, в Оппоне, где с 1988 года действовала вторая официальная мечеть, после смерти оппонского муллы встал вопрос о том, кто будет его преемником. Хаджики предложили выбрать имамом совсем молодого человека (ему было не больше 25 лет) из числа подготовленных ими сторонников. Этот вопрос обсуждали председатель колхоза и другие местные чиновники, в том числе начальник районной милиции, который сказал, что молодой мулла состоит на учете в таджикских спецслужбах. В результате было решено назначить главным муллой Абдубори-махсума, который долгое время жил где-то в другом месте. Его отец, известный мулла Абдуджалил-кози, выходец из Ошобы, получил мусульманское образование еще в досоветское время и, по некоторым сведениям, в 1920-е годы был районным судьей-казием (в 1920-е годы, напомню, шариатские суды признавались советской властью⁷¹), а в 1930-е годы — репрессирован. Представитель одного из семейств махсумов, к тому же не связанный с внутриошобинскими конфликтами, показался местным чиновникам компромиссной и наиболее удачной фигурой.

Стратегией — но, как я попытался показать, не единственной — группы хаджиев в споре с махсумами за лидерство была критика конкурентов за отход от «правильного» ислама, с противопоставлением их взглядам и их практике своих собственных, «правильному» исламу соответствующих. Для победы на религиозном поле новые муллы должны были «содействовать ниспровержению устоявшегося символического <...> порядка и символическому закреплению его ниспровержения»⁷², то есть не играть по прежним правилам, а изменить эти правила в свою пользу.

Хаджики затронули сердцевину легитимности старых мулл — они поставили под сомнение достаточность семейного образования и компетенции махсумов, выдвинув в их адрес целый набор претензий — неумение правильно читать молитвы, незнание многих догматов, неспособность уберечь ислам от искажений. Такая критика в адрес махсумов

⁷¹ См., например: *Sartori P. What Went Wrong? The Failure of Soviet Policy on shari'a Courts in Turkestan, 1917—1923 // Die Welt des Islams. 2010. № 50. P. 397—434.*

⁷² *Бурдые П. Генезис и структура поля религии. С. 43.*

сама собой подразумевала, что хаджи, напротив, являются носителями «настоящего» ислама и, соответственно, должны возглавить процесс очищения местных нравов и обычаев от чуждых наслоений. Чтобы продемонстрировать свою приверженность «настоящему» исламу, хаджи подчеркнуто нарочито отказались от европейской одежды, один из их сторонников, некто Бурибой, сменил свое немусульманское имя (которое означает «волк») на мусульманское — Абдурахмон. Они начали строго следовать всем книжным предписаниям — ежедневно читать намазы, соблюдать обязательные посты, отказались от употребления спиртного, всячески выставляя напоказ исключительное благочестие, от какого жители Ошобы за годы советской власти уже отвыкли и какого даже махсумы (и «потомки святых») не придерживались⁷³. Э-хаджи демонстративно взял вторую жену, правда не из Ошобы, подчеркивая свое право жить по мусульманским законам⁷⁴.

Все эти действия и настроения хаджиев не могли не вызвать скандалов, основной темой которых стали ритуалы, составлявшие источник доходов и символического капитала махсумов⁷⁵. Особенно острая и чувствительная для населения дискуссия развернулась вокруг поминальных ритуалов, которые в советское время — возможно, из-за осторожности, которую соблюдали официальные критики ислама в этой деликатной сфере, — превратились в один из ключевых маркеров исламскости.

⁷³ Местные мусульмане охотно пользовались всеми возможностями, которые предоставляла исламская догматическая традиция, как предлогом для того, чтобы уйти от исполнения книжных предписаний. Что же касается «потомков святых», то они, по поверьям, уже обладали «святостью» по рождению и поэтому были вправе, как считалось в народе, нарушать формальные требования к мусульманину.

⁷⁴ Практика многоженства сохранялась в Средней Азии на протяжении всех советских лет, несмотря на уголовный запрет. Чаще всего к ней прибегали в случае бездетности первой жены. Местная власть на такие факты, как правило, закрывала глаза.

⁷⁵ Спор об исламскости ритуалов — обычный способ выяснения отношений между разными группами. Этот способ веками практиковался в среднеазиатском обществе, принимая форму борьбы между разнообразными течениями мусульманского богословия, политическими партиями или суфийскими братствами. См., например: *Бабиджанов Б.М. Зикр джахр и сама': сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / С. Абашин, В. Бобровников (ред.). М.: Восточная литература, 2003. С. 237—252.*

В Средней Азии не существует общепринятого порядка проведения похоронно-поминальных ритуалов. В каждом регионе и даже селении это обрядовое действие может иметь свои местные особенности, исторически возникшие как результат разнообразных культурных влияний⁷⁶. В Ошобе похороны происходили по следующим правилам: человек умирал, и в тот же или на следующий день его обмывали, муллы читали поминальную молитву *жаноза* (ее читали либо в доме умершего, либо в дахме на кладбище) и совершали ритуал *давра́* — коллективную молитву об отпущении грехов умершего, после чего покойного хоронили, а участники этого ритуала, включая муллу, получали подарки. В течение четырех (если умерший погребен на следующий день после смерти) или пяти дней (если умерший погребен в день своей смерти) в доме близких родственников покойного резали овец или коз, варили мясо и готовили угощение для потока гостей, которые в эти дни приходили на поминальные⁷⁷. В течение следующих 39 дней небольшие поминки — *жумалик* — устраивались вечером каждого четверга, в канун пятницы. На 39-й день (в канун сорокового дня) организовывался ритуал поминального чтения Корана (*хатми-қуръон*), резали овцу или козу, приглашали знакомых, соседей и родственников; на следующий день в дом умершего приходили на угощение женщины, у которых кто-нибудь умер в семье, в этот же день близкие родственники (мужчины и женщины) умершего надевали траурную одежду. На пятый, или седьмой, или девятый, или одиннадцатый месяц (должно быть нечетное число) устраивались поминки, которые считались годовыми. В этот день родственники, надевшие на сороковой день траур, снимали его; накануне проводился *хатми-қуръон* (поминки проводились также в первый после смерти *хайит*). Все поминальные мероприятия сопровождалась молитвами и, соответственно, небольшими подарками муллам.

⁷⁶ О различных вариантах похоронно-поминальных ритуалов см.: *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки) / В. Басилов (отв. ред.). М.: Наука, 1986. С. 139—181.

⁷⁷ Сами близкие родственники умершего, которые встречали гостей в его доме, еду, что была приготовлена в доме покойного, в пищу не употребляли в течение первых четырех-пяти суток — чтобы поесть, они уходили к соседям или родственникам либо употребляли только ту пищу, которую приносили гости.

Хаджии выступили категорически против двух основных элементов похоронно-поминального цикла, объявив их искажением «настоящего» ислама, которое некомпетентные, по их мнению, махсумы будто бы допустили исключительно из-за материальной выгоды. Сторонники Э. настаивали на том, что, во-первых, нужно отказаться от ритуала давра, который не упоминается в мусульманских священных текстах и позволяет личную ответственность мусульманина за свои поступки перед Богом снять путем коллективного заступничества. Во-вторых, они выступили против обильного угощения в первые пять дней после похорон — призвали сократить количество этих поминальных дней с пяти до трех и отказаться от затрат на угощение, называя их неразумными и обременительными, а значит, и немусульманскими. Некоторые жители кишлака последовали их рекомендациям, иногда по-своему их толкуя — например, в некоторых случаях родственники умершего начали резать мелкий скот не у себя дома, а в доме соседа, таким образом как бы обходя запрет.

Махсумы в своей собственной игре на религиозном поле, в том числе против «потомков святых» с их магическими практиками, и сами часто использовали призыв к очищению местного ислама от немусульманских нововведений как способ увеличить свой религиозный капитал. Некоторые из них время от времени также выступали с призывом к сокращению лишних расходов на поминки⁷⁸. Это объясняет, почему некоторые махсумы перешли в лагерь хаджиев, пытаясь вслед за ними усилить свои позиции реформаторской риторикой. Однако большинство махсумов, подвергшихся нападкам и обвинениям, вынуждены были занять оборонительную позицию, уступая своим оппонентам в агрессивности и харизматичности, но пытаясь компенсировать это ссылками на консерватизм и умеренность. Некоторые из них с возмущением встретили заявленные хаджиями новшества и обрушились на

⁷⁸ К тому же с такими призывами выступало и государство, и официальное Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (см.: *Абашии С.Н.* Вопреки «здоровому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // ВЕ. 1999. № 1—2. С. 92—112; *Бабаджанов Б.* О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / А. Малашенко, М. Олкотт (ред.). М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 175, 176).

них, упоминая обычаи предков и указывая на необходимость придерживаться правил гостеприимства и встречать угощением приезжающих на поминки гостей. В ответ же на обвинения в очевидной материальной корысти махсумы и другие критики хаджиев активно развивали тему сомнительного происхождения собственного материального достатка последних. При этом они использовали аргументы из арсенала недавней советской риторики, с обвинениями частных торговцев в спекуляции и несправедливом заработке, а также аргументы того рода, что проживание их соперников в России не могло не сопровождаться нарушением мусульманских норм поведения. Подобное социальное морализаторство имело успех, поскольку апеллировало к весьма напряженным классовым антагонизмам, обострившимся в начале 1990-х годов, когда экономический кризис ударил по карману значительной части местного населения.

Отдельную и очень гибкую позицию в конфликте по поводу ритуалов занял Абдумумин-махсум. Он подчеркнуто старался держаться в стороне от споров, не выступал открыто против Э., но и не высказывался в его поддержку. Приводят будто бы сказанные им слова: «Мне все равно — как люди хотят делать, так пусть и делают». Эта позиция была доведена до своей крайней формы и вызывала у многих людей недоумение, а со стороны оппонентов — критику. Удивляли и иногда даже шокировали манера официального имама разговаривать на посторонние темы, шутить во время торжественных мероприятий, не очень строго следовать предписаниям и главное — нарочитое отсутствие желания навязывать свою точку зрения окружающим, допекать их разговорами о правильном и неправильном исламе. Я несколько раз слышал восклицание «Какой мулла!» — в нем выражались и одобрение, и завуалированное осуждение. Однако именно такую двусмысленную позицию поддержала местная власть, для которой был неприемлем активный, а порой даже агрессивный прозелитизм — пусть с разной окраской — и хаджиев, и некоторых махсумов.

Добавлю, что «потомки святых» и шайхи, их магические практики тоже оказались под ударом критики со стороны новых мулл. Вера в чудеса «святых» и паломничество к мазарам выглядели, с их точки зрения, нарушением основного, монотеистического принципа ислама, согласно которому только Аллах решает все вопросы мироздания и толь-

ко к нему должен обращать свои молитвы мусульманин. Эту критику со своей стороны поддерживали и махсумы, которым также было выгодно доказать свое благочестие за счет «потомков святых». Последние, зажатые в тиски двойных нападков, постарались приспособиться к новой моде, изящно соединяя агиографический жанр рассказов о чудесах предков с пуританской риторикой. Один из ишанов рассказал мне такую историю: когда-то арба с грузом одного из учеников-*хальпа* его предка Косымхана застряла в речке, и ученик крикнул: «Е, пирум!» («О, мой наставник!»), призывая на помощь учителя, после чего арба сдвинулась и хальпа успешно добрался до дома, однако с тех пор на его теле остался отпечаток лошадиного копыта в наказание за то, что он обратился к «святому», а не к Аллаху⁷⁹. Такого рода рассказы, которые «потомки святых» распространяли среди ошобинцев, должны были продемонстрировать одновременно и «святость» этой группы, и ее ортодоксальность — в смысле строгого следования монотеизму, о чем постоянно твердили критики «потомков святых».

Ваххоби?

Итак, в конкуренции за влияние на религиозном поле хаджи использовали разные ресурсы — родственные связи, новые титулы, инвестиции в мечеть, разного рода демонстрации бескорыстия и благочестия, строгое следование книжным предписаниям, смену одежды и имени, новации в местную ритуальную практику и так далее. Манипулируя в разных ситуациях то одним, то другим инструментом, они отвоёвывали социальное пространство у махсумов и меняли локальную мусульманскую идентичность.

⁷⁹ «Потомки святых» в других селениях и в городах Средней Азии успешно конвертировали свой символический капитал в политику, общественную и культурную сферу (см.: *Абашиин С.Н.* Геллер, «потомки святых» и Средняя Азия: между исламом и национализмом // *AI*. 2004. № 3. С. 535—562, английский перевод: *Abashin S. Gellner, the «Saints» and Central Asia: between Islam and Nationalism // Inner Asia*. 2005. Vol. 7. № 1. P. 65—86). В 2010 году я выяснил, что после смерти официального имама Абдумумин-махсума эту должность в Ошобе много лет занимал Мухтархан-ишан.

Еще одним фактором, который влиял на дискуссию о правильном и неправильном исламе, был вопрос о поддержке той или иной группы различными государственными и политическими институтами. В противоположность махсумам, претензии которых на лидерство основывались на авторитете их предков, локальной сети отношений и связях с местной властью, хаджи настойчиво искали поддержки за пределами Ошобы. Они использовали, например, факт совершения ими хаджа в Мекку как неоспоримое доказательство того, что они видели, как «на самом деле» живут остальные мусульмане, и поэтому имеют право требовать совершения реформ в соответствии с увиденным. Дополнительным источником легитимации взглядов хаджиев были чужаки — муллы-проповедники⁸⁰, которых государственные или негосударственные институты (граница между ними на рубеже 1980—1990-х годов была размытой) командировали в Ошобу и другие селения для навязывания различных политических и религиозных проектов перемен. Чужаки стремились рекрутировать себе сторонников для тех или иных акций за пределами кишлака, а группы сочувствующих им ошобинцев, в свою очередь, пытались опереться на авторитет мулл-проповедников для перераспределения сил на местном уровне.

Чужаки появились в Ошобе еще в самом конце 1980-х годов. Это были главным образом проповедники из Узбекистана, которые стали регулярно наведываться в кишлак. В крайне скупых воспоминаниях информаторы называли их ваххабитами (*ваххоби*) из города Намангана⁸¹. Во время мусульманских праздников *рўза-хайит* и *қурбан-хайит*

⁸⁰ Хаджи использовали и новую литературу, которую распространяли муллы-проповедники, и видеофильмы с их выступлениями. На ошобинцев, привыкших с советского времени благоговейно относиться к печатному слову и телевидению, эти материалы действовали гипнотически, наглядно подтверждая особое положение хаджиев как носителей нового знания об исламе.

⁸¹ О наманганской общине исламистов, из которой позднее выросло оппозиционное Исламское движение Узбекистана, предпринявшее в 1999 и 2000 годах несколько военных антиправительственных акций, написано довольно много (см., например: *Abdulahitov A. Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim Frontier / D. Eickelman (ed.). Indiana: Indiana University Press, 1993. P. 79—100*). Сами себя сторонники этой общины ваххабитами не называли, но это слово стало очень популярным для маркировки идей, которые они исповедовали.

приезжие жили по несколько дней в кишлаке, в домах знакомых и единомышленников, выступали на праздничных молитвах с проповедями, пропагандируя свои взгляды. Кроме того, на праздниках они собирали деньги для организации религиозных школ и поддержки «возрождения ислама». Эти молодые люди в «белой одежде» с хорошими ораторскими способностями привлекали к себе внимание местных жителей своими непривычными словами и всем своим видом. Начиная с 1992 года наманганские муллы, многие из которых были арестованы и посажены в тюрьмы властями Узбекистана, прекратили посещения Ошобы.

Однако именно в 1992 году религиозный конфликт в ошобинском сообществе принял особо драматический характер. Чтобы понять весь ход событий, надо вспомнить, что происходило в Таджикистане в те годы⁸². Осенью 1991 и весной 1992 года резко обострился конфликт между прежней, коммунистической властью и оппозицией, в которую входили движение «Растохез» (к слову, ее лидер был родом из Ашта), Демократическая партия и формирующаяся Исламская партия возрождения Таджикистана (ИПВТ). Противники в Душанбе разделились на два митинга: сторонники правительства собрались на площади Свободы (Озоди), их оппоненты — на площади Мучеников (Шахидон). В конце апреля — начале мая оппозиции удалось одержать ряд политических побед, в том числе ввести своих людей в руководящие органы парламента, добиться отставки некоторых своих противников из правительства. В начале мая начались вооруженные стычки, захват военных баз, административных зданий в Душанбе. Областные руководители из Куляба и Ленинабада не признали произошедших изменений и фактически взяли управление в регионах в свои руки. В декабре 1992 года Народный фронт, который представлял собой союз разнородных политических и региональных сил, захватил Душанбе и изгнал оппозицию из столицы. Началась гражданская война, которая завершилась только в 1997 году.

⁸² Хронологию событий в Таджикистане в начале 1990-х годов см.: Бушков В.И., Миккульский Д.В. «Таджикская революция» и гражданская война (1989—1994 гг.). М.: ИЭА РАН, 1995; Бушков В.И., Миккульский Д.В. Анатомия гражданской войны в Таджикистане (Этносоциальные процессы и политическая борьба, 1992—1996). Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ИЭА РАН, 1997.

В самый разгар победоносного шествия оппозиции в Душанбе, в конце 1991 или начале 1992 года, в Ошобе появился пришлый мулла — таджик А. Обстоятельства его появления были совсем иными, нежели у нананганских ваххабитов. А. был назначен официальным имамом в местную мечеть по распоряжению районного и областного имамов. У него было формальное разрешение вести религиозную деятельность, он получал зарплату от вышестоящих религиозных инстанций, которым он формально подчинялся. Ошобинец Абдумумин-махсум был отстранен. Такая замена была санкционирована государственной властью, а при вступлении нового главного официального муллы в должность присутствовали представители областных и районных органов управления. Иными словами, пришлый мулла появился в кишлаке в рамках политики легализации ислама, которая проводилась в последние годы существования СССР и в первые годы независимости Таджикистана. Более того, сам факт назначения таджика имамом в узбекский кишлак, хотя здесь были свои претенденты на эту должность, говорил о том, что власть рассматривала А. в качестве проводника именно государственного влияния, в частности как своеобразного «агента» в среде национальных меньшинств. Такая практика имела место и прежде, когда речь шла о различных должностях в сельсовете или колхозе; правда, ни одному таджику не удалось надолго задержаться в кишлаке и каждого из них в конце концов сменял местный ошобинец. То же произошло и с новым имамом.

По воспоминаниям, А. родился в 1957 году в Ново-Матчинском районе⁸³, у него была семья, вместе с которой он приехал в Ошобу, где сельсовет/джамоат предоставил ему жилье. О его жизни и происхождении никто из ошобинцев ничего толком не знал. Был ли он из рода потомственных мулл, подобно махсумам, или принадлежал к числу новых мулл, подобно хаджиям, а может быть, даже был из рода «потомков святых»⁸⁴ — незнание этого факта означало, что большого значения он для местных жителей не имел. Не все даже запомнили имя имама, а ча-

⁸³ Ново-Матчинский район был освоен в 1950-е годы, туда были переселены таджики, выходцы из горных районов Матчи, верховий р. Зеравшан.

⁸⁴ Среди сторонников ИПВТ было немало «потомков святых» (см.: Бушков В.И., Миккульский Д.В. Анатомия гражданской войны. С. 125—127).

ще называли его просто на таджикский манер Матчай-муллою, то есть мулла-матчинец. Жил он в Ошобе год-полтора, не больше.

А., судя по всему, был сторонником тех же взглядов, из которых кристаллизовалась в то время идеологическая платформа ИПВТ⁸⁵. Возможно, он не был членом самой партии, но явно был к ней идейно близок⁸⁶. В своих проповедях Матчай-мулла призывал к упрощению обрядности, к отказу от спиртных напитков и азартных игр, к строгой личной ответственности каждого человека за свои действия перед Богом. Мягкие манеры быстро сделали А. известным в кишлаке, привлекли к нему интерес жителей. Спустя два-три года после того, как он покинул Ошобу, многие называли его хорошим человеком, с одобрением вспоминали его проповеди. Кто-то отмечал, что он красиво читал молитвы (иначе, чем это делали местные муллы, которые с искажениями заучивали молитвы со слов своих родителей), умел переводить с арабского языка и, будучи таджиком, вполне прилично говорил по-узбекски.

Росту популярности А. способствовало первоначально и то обстоятельство, что он не принадлежал к каким-либо местным группам и коалициям, старался держаться нейтрально, апеллируя напрямую ко всем мусульманам. В этом смысле его реформаторские предложения выглядели более искренними, нежели идеологические призывы хаджиев, предыдущую, немусульманскую биографию которых в Ошобе прекрасно знали. Впрочем, действия Матчай-муллы также не были совершенно

⁸⁵ В это время многие религиозные деятели проделывали путь от умеренности к радикализму. Напомню, что в позднесоветское время во главе казията, то есть высшего органа официальной исламской иерархии в Таджикистане, стоял казий-калон Акбар Каххаров, известный как Тураджан-зода (он происходил из семьи ишанов-тура). Это был лояльный к власти и умеренный по взглядам человек. Однако и он в 1991—1992 годах выступал за более решительные религиозные реформы, а также за усиление роли ислама в жизни Таджикистана. Такая позиция сблизила его с ИПВТ. Во время войны 1992—1997 годов Тураджан-зода эмигрировал и жил в Иране. В 1997 году, после заключения мира, стал первым вице-премьером Таджикистана, в 2005 году ушел с этой должности. См.: *Gretsky S. Qadi Akbar Turajonzoda // Central Asia Monitor. 1994. № 1. P. 16—24.*

⁸⁶ ИПВТ имела в Новой Матче очень сильную поддержку (см.: *Бушков В.И., Мукульский Д.В. Анатомия гражданской войны. С. 117, 118, 120, 121; Идиев Х. Традиции и новации в контексте изменения общественной жизни современного Таджикистана. Душанбе: Ирфон, 2006. С. 61, 62).*

бескорыстными, поскольку реструктурирование мусульманского сообщества, которое он осуществлял, делало именно имама главным центром исламской легитимности в кишлаке и давало в его руки огромную власть на религиозном поле.

Хаджи поддержали новую кандидатуру имама, увидев в нем не просто идеологически близкого соратника, но и человека, который сумеет изменить соотношение сил между разными группами мулл. До 1991 года Э. и его сторонники находились в негласной оппозиции к власти, поскольку их экономическая деятельность и интерес к религии осуждались советским государством, благодаря же своей успешной коммерции они всегда были независимы от местных колхозных руководителей. Теперь на стороне хаджиев — наверное, неожиданно для них самих — оказалась официальная религиозная организация, действия которой были санкционированы государственными институтами. Политические успехи ИПВТ в начале и середине 1992 года на фоне недовольства прежней коммунистической властью подкрепляли выбранную хаджиями стратегию завоевания религиозного поля.

В те годы Матчай-мулла и хаджи предложили и стали осуществлять целую программу реформ религиозной жизни в Ошобе. Одним из главных их требований к тем, кто называет себя мусульманами, было обязательное чтение ежедневных пятикратных намазов, причем, как настаивали реформаторы, непременно в главной мечети, которую они контролировали и где могли без оглядки на кого-либо навязывать свои представления об исламе. Э. и его сторонники ходили по всем дворам и настойчиво призывали жителей идти в мечеть на молитву, осуществляя своеобразное морально-религиозное давление. Многие, по словам моих собеседников, тогда подчинились (как кто-то из информаторов сказал мне, «большая часть Ошобы пошла за ними»). Были внесены коррективы и в саму практику чтения молитв, в частности было разрешено совершать намаз без головного убора. Заметным новшеством стало участие в ежедневных молитвах женщин, прежде всего, конечно, пожилых, для которых в мечети выделили особое место, чего никогда прежде в местной практике не было. Реформаторы, таким образом, попытались взять под свой контроль женскую половину мусульманского сообщества

и стали активно воздействовать на нее. Тот факт, что за имамом стояло государство, облегчал реализацию всех этих планов.

Под напором политических перемен местная ошобинская власть была в какой-то момент явно деморализована и даже шла на поводу у новых мулл. Так, ярким эпизодом стал сбор ошобинцами денег для оппозиционеров, митингующих в Душанбе, на площади Мучеников, причем председатель сельского совета, по словам моих собеседников, был не только в курсе этого мероприятия, но и активно его поддержал. В сентябре 1992 года председатель колхоза, главное и самое влиятельное лицо в местной системе управления, будучи депутатом республиканского парламента, оказался в группе депутатов, которые вместе с таджикским президентом Р. Набиевым были фактически арестованы оппозицией — Набиев тогда вынужден был подписаться под своей отставкой. Еще недавно полновластный, абсолютно никому в кишлаке не подконтрольный, раис стал, как мне говорили, посещать молитвы на мусульманских праздниках, чего раньше не делал. Впрочем, это никак не сблизило его с хаджиями, и отношения между ними остались весьма напряженными.

Постепенно на протяжении 1992 года — по мере того, как ситуация в Таджикистане менялась, — происходили изменения и в настроении местного населения. Важная деталь: 24 августа оппозиционными боевиками был убит сторонник коммунистического правительства, генеральный прокурор республики Хувайдуллоев — таджик родом из Пангаза, соседнего с Ошобой кишлака. Хотя между выходцами из Ошобы и Пангаза, крупнейших селений района, существовало своеобразное соперничество, за пределами района они нередко выступали солидарно — как близкие земляки. Вспыхнувшее вслед за этим убийством возмущение перекинулось на мулл-реформаторов, которые выражали поддержку оппозиции. По всему Аштскому району прокатилась волна преследований и погромов сторонников последней, многие из них вынуждены были уехать.

В Ошобе полolz слух, будто имам А. сидел в тюрьме и был уголовником. Насколько этот слух, который поставил под сомнение легитимность имама как представителя государства, соответствовал действительности, сказать трудно, но многие ему поверили, даже из числа сторонников хаджиев. В сельсовете собрался местный актив — аксакал, участковый

милиционер, депутаты из числа видных жителей кишлака; они вызвали имама к себе и провели с ним беседу; участковый настаивал, что тот сидел в тюрьме, а матчинец вроде бы, по словам очевидцев, не стал отрицать этого факта. Власть предложила имаму добровольно покинуть кишлак, сообщив ему, что в противном случае местная молодежь готова силой принудить его к отъезду. Объясняя свое решение вышестоящим начальникам, местные чиновники ссылались также на опасность перерастания этой конфликтной ситуации в межнациональное столкновение узбеков и таджиков. Матчай-мулла уехал. Официальным имамом вновь стал Абдумумин-махсум.

А. оказался, таким образом, единственной жертвой этого религиозного конфликта, несмотря на то что в Ошобе у него было много последователей и сторонников. Однако формально из кишлака его изгнали не за религиозные убеждения, в справедливости которых никто публично не усомнился, а за недоказанную причастность в прошлом к уголовному миру. Причиной уязвимости именно Матчай-муллы были не его взгляды как таковые, а его инородность по отношению к разнообразным социальным связям, которые пронизывают местное сообщество. В отличие от ходжей, ишанов и тура, которые когда-то внедрялись в это сообщество с помощью браков и вхождения в социальные сети кишлака, после чего становились своими, А. не использовал эти механизмы и остался вне ткани иных, нежели исламско-ритуальные, отношений. Ходжи и ишаны когда-то смогли легко перейти из числа таджиков в узбеки, когда эти идентичности были более гибкими и прозрачными. А. же, несмотря на знание узбекского языка, так и остался таджиком в узбекском кишлаке, что усиливало его имидж чужака.

Как чужак, А. не имел в местном обществе никаких включенных интересов, связей, обязательств, не был отягощен местными историями и мифологией, чувством коренной идентичности. Это помогло ему вначале завоевать популярность, но потом стало причиной отторжения. Причем роль главных победителей сыграли вовсе не религиозные оппоненты из числа махсумов, а местная власть, которая была обеспокоена концентрацией в руках Матчай-муллы значительного символического капитала. Растущее влияние имама нарушало сложившуюся в Ошобе монополию на власть нескольких семей, представители этих семей на протяжении

многих лет удерживали основные административные и экономические позиции, но при этом не обладали религиозным капиталом. Всемогущий председатель колхоза контролировал все механизмы влияния на население, расставлял на ключевых и доходных должностях своих людей и чувствовал свою полную неуязвимость. Однако в лице А. появился пока несовершеннолетний, но уже независимый институт, за которым незримо стояли большие финансовые возможности, политические структуры и связи и, наконец, легитимная в глазах людей мусульманская доктрина. Местным функционерам казалось — Матчай-мулла уже настолько силен, что способен конвертировать свой религиозный ресурс в политический и разрушить установившуюся в кишлаке конфигурацию власти.

* * *

Конечно, настоящим мусульманином К. никогда не был: родители умерли рано, работал и учился в других местах, много пил, хорошо зарабатывал. Но однажды (где-то в 1987 году) вдруг понял — и это в 64 года, — что пора отдавать долг богу. Подошел К. к местному мулле и спросил его: «Я не читал молитвы, не держал пост. Если я начну теперь, добьюсь ли я прощения?» Мулла ответил: «Начиная с 12-летнего возраста сколько молитв не читал и сколько раз пост не держал, сейчас все надо откупить». К. выругался и ушел — разве сможет он все это откупить? В это время в Ошобе поставили имамом одного матчинского муллу (его поставил главный мулла Аштского района, родом из Пангаза). Он приехал сюда с семьей, и ему дали дом. Очень хороший был мулла, красиво читал, мог переводить с арабского (сам таджик, но говорил по-узбекски). К. однажды приснился сон, что спросил он матчинского муллу о том же, о чем спрашивал местного муллу, а матчинец ответил: «Если даже один раз прочитаешь молитву, один раз удержишь пост, то уже ты мусульманин и можешь надеяться на прощение Бога». Утром К. вышел на улицу и встретил как раз матчинского муллу, и весь разговор, который ему только что приснился, состоялся наяву. С тех пор К. стал читать молитвы и держать пост (тому, что и как делать, он научился сам, по специальной книге). Что касается матчинского муллы, то в 1991 или 1992 году, когда начались конфликты в Таджикистане, он высказывался в пользу оппозиции. Ошобинцы решили, что он — «хвост Тураджана-

зода» и даже думали его побить. Матчинец тогда уехал из кишлака к себе домой, в Матчу.

События 1991 и первой половины 1992 года окончательно запутали жителей Ошобы, которые перестали понимать, что́ считать правильным в исламе, а что́ — неправильным, что́ надо приветствовать, а что́ — осуждать. Рассказ бывшего учителя К. парадоксальным и весьма характерным образом соединил рациональные мотивы, вернувшие героя в ислам, и мистическую форму их транслирования. В 1995 году К., бывший советский активист, был убежденным поклонником А. и сторонником Э., ежедневно ходил в главную мечеть на молитвы и критиковал махсумов. Те, кто принадлежал к противоположному лагерю, называли его за глаза ваххабитом. Сам же он был уверен, что не отступает ни от традиций предков, ни от традиций ислама. Ко всему прочему добавляю такую деталь — сын К. занимал высокую должность в колхозе и был одним из тех, кто принимал решение об изгнании Матчаи-муллы.

История К. довольно типична. От одних и тех же людей, ангажированных той или иной группировкой и неангажированных, можно было услышать самые противоречивые и даже противоположные суждения по поводу традиций и ислама. Столь же неоднозначными были оценки, которые адресовались хаджиям и махсумам, к тем и к другим большинство моих собеседников относились с настороженностью и порой открыто осуждали претензии обеих сторон конфликта. Ошобинцы довольно смутно представляли себе характер их догматических расхождений, они транслировали где-то услышанные или самостоятельно изобретенные ими аргументы в зависимости от множества различных привходящих обстоятельств — местных представлений о своих и чужих, конфигурации социальных сетей, отношений экономического и политического доминирования. В зависимости от своих интересов, связей, своего статуса каждый ошобинец выстраивал, осознанно или неосознанно, свои особые стратегии включения в местные дебаты об исламе, апеллировал к различным его интерпретациям, использовал разные возможности называть те или иные образы, явления исламскими и неисламскими — и нередко менял свою стратегию, если ситуация складывалась как-то иначе.

Наблюдая проявления религиозности в Ошобе, я могу сделать вывод, что мусульманская идентичность пронизывала все сферы жизни здешнего населения, сцеплялась с разнообразными обстоятельствами и переживаниями и не находилась в непримиримой оппозиции к светской или нерелигиозной идентичностям и опыту, а, напротив, соединялась с ними, находилась в диалоге, принимающем форму социальных обязательств и индивидуальных нарративов⁸⁷. С этой перспективы были видны многообразные индивидуальные траектории мусульманскости, которые складывались под влиянием и давлением различных сил и менялись в зависимости от новых факторов. Одни из этих траекторий основывались на исполнении ритуалов и интерпретации практик и представлений авторитетными людьми из числа местных жителей, другие — на личном знакомстве с письменными текстами, содержащими те или иные сведения об исламе. Имея такие разные свидетельства, большинство жителей Ошобы не спешили вставать на сторону той или иной партии и следовать какой-то одной линии осуждения или восхваления. Скорее доминировала точка зрения, которую четко сформулировал в 2010 году один из моих собеседников: «Люди устали от этих бестолковых разговоров. Мы читаем молитву. Кто ее примет? Аллах примет. Бог сам знает, кто правильно читает, кто как».

Сказанное совсем не означает, что в сообществе под влиянием тех или иных сил и обстоятельств не происходила поляризация настроений, не было тенденции к ней. В Ошобу периодически врываются внешние воздействия — в виде ли наманганцев-ваххоби, матчинского муллы ли-

⁸⁷ См.: *Rasanayagam J.* Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge University Press, 2011; *Louw M.* Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. P. 167—176; *Zanca R.* «Explaining» Islam in Central Asia: An Anthropological Approach for Uzbekistan // Journal of Muslim Affairs. 2004. № 1. P. 99—107; *Халид А.* Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010 (оригинал: *Khalid A.* Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2007). Критику объективации или эссенциализации ислама см. также: *el-Zein A.* Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam // Annual Review of Anthropology. 1977. Vol. 6. P. 227—254; *Asad T.* The Idea of An Anthropology of Islam / Center for Contemporary Arab Studies. Washington, D.C.: Georgetown University, 1986; *Varisco D.M.* Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representations. Palgrave Macmillan, 2005.

ОЧЕРК ВОСЬМОЙ

бо спецслужб, которые, как можно предположить, наверняка пытались противостоять «исламистам». Для названных и других, неназванных, акторов внутришобинские социальные связи были непонятны, неинтересны и малозначимы. Они ставили перед собой собственные цели и всей мощью имевшегося у них социального, символического или политического капитала пытались навязать ошобинскому сообществу свою повестку для дискуссий и свое представление о значимых разделениях. В каких-то других кишлаках в Ферганской долине или за ее пределами это внешнее воздействие оказалось более успешным, в Ошобе же поляризация не дошла до критической точки, когда все прежние местные отношения и иерархии были бы разрушены и переструктурированы заново. В данном случае локальное сообщество выстояло и сохранило свою целостность, в том числе мобилизовав собственную локальную идентичность и противопоставив ее чужакам. Однако надо признать, что события начала 1990-х годов не прошли бесследно — отношения, привязанности, представления, ценности были сильно дестабилизированы, сознание людей было во многом дезориентировано, возникли новые разрывы в социальной сети, которые не срослись окончательно, а остались болезненными шрамами, готовыми вновь раскрыться с наступлением очередного кризиса.