

Очерк девятый

БРАК ПО-КОМСОМОЛЬСКИ

Американский историк Грегори Масселл в книге «Суррогатный пролетариат: Мусульманская женщина и революционные стратегии в советской Центральной Азии» обратился к теме эмансипаторской политики большевиков в этом регионе¹. Идея его работы заключалась в следующем: большевики, задумав масштабный проект социалистических преобразований, рассчитывали, что социальным фундаментом их реформ будет российский пролетариат; в России, где большую часть населения составляли крестьяне, с пролетариатом были некоторые сложности, поэтому большевики опирались на сельскую бедноту и середняков; еще больше сложностей с пролетариатом было в Средней Азии с ее совершенно неразвитой на тот момент промышленностью, поэтому здесь большевики решили сделать своим социальным союзником женщин, которые, как они считали, являлись наиболее угнетаемой частью местного общества — отсюда и выражение «суррогатный пролетариат», которое использовал Масселл. Таким образом, попытки повлиять на положение женщин в конце 1920-х и в 1930-е годы, известные как кампания хужум (наступление), были не просто одним из побочных направлений советской политики, а центральным элементом развертывания революционных преобразований в регионе.

Не буду сейчас рассматривать вопрос, насколько верна такая постановка проблемы, отмечу лишь факт, что в работе Масселла женская тема оказалась в центре изучения политики советской власти в Средней

¹ *Massell G. The Surrogate Proletariat: Muslim Woman and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919—1929. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.*

Азии. Интересно, однако, как дальше развивалось обсуждение этого вопроса. В 2004 и 2006 годах одна за другой появились две новые книги, посвященные данной теме, — Дугласа Нортропа «Империя под паранджой: гендер и власть в сталинской Центральной Азии» и Марианны Кэмп «Новая женщина в Узбекистане: Ислам, современность и снятие паранджи при коммунизме». Эти два историка дали совершенно разную трактовку событиям 1920—1930-х годов.

В книге Нортропа оценка политики большевиков увязана с вопросом о том, был ли Советский Союз империей. Исследователь полагает, что СССР все-таки был колониальной империей², в которой большевики, управлявшие окраинами из Москвы, старались трансформировать местную культуру и гендерные отношения методом ежедневного внедрения новых европейских и русифицированных практик поведения — вопреки желанию местного населения. В российской имперской традиции угнетенное положение среднеазиатской женщины, ее зависимость от мужчины, бесправие, закрепленное мусульманскими законами, всегда рассматривались как признак отсталости колоний и, соответственно, как оправдание колониальной экспансии и активного реформаторского вмешательства в семейно-бытовую сферу жизни колонизируемых. По мнению Нортропа, советская имперская власть с помощью своей политики освобождения женщин также осуществляла давление на местное общество и стремилась подчинить последнее своим интересам. Определение СССР как империи делает для Нортропа ключевой темой сопротивления: сохранение паранджи (и вообще разного рода местных традиций) перестало быть для многих людей просто религиозным или моральным требованием, но превратилось в акт повседневного противодействия колониальной власти.

Однако, продолжает Нортроп, СССР был не только колониальной империей, но и одновременно модернизирующим государством³. Такой симбиоз создавал «гибридный постколониальный мир современной Центральной Азии», в котором противоположные идентичности под-

² *Northrop D. Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004. P. 22.

³ *Ibid.* P. 23, 29.

крепляли и определяли друг друга⁴. Советская власть, навязав местной элите и местному населению национальный язык описания культуры и политики, вольно или невольно, как считает Нортроп, придала локальным представлениям и практикам характер национальных символов: «Паранджа была атакована и защищаема во имя древних традиций, а сегодня стала узбекским национальным символом только благодаря этой борьбе, благодаря усилиям коммунистической партии, направленным на то, чтобы она исчезла. Традиции и их защитники-традиционалисты, таким образом, являются недавним и исторически специфическим продуктом. В этом ирония, парадокс и сложность того, что произошло в советской Центральной Азии вскоре после революции 1917 года»⁵.

В своей работе Нортроп приходит к выводу, что именно открытое сопротивление вынудило советскую власть, после попыток заставить местную женщину снять паранджу, отказаться от решения этой задачи насильственным путем. Правда, в работе нет ответа на вопрос, почему после Великой Отечественной войны произошел массовый отказ от паранджи — в условиях, когда власть вроде бы уже не прибегала к откровенным репрессиям. Исследователь лишь делает предположение, что начиная с 1940-х годов в Среднюю Азию хлынул поток русскоязычного населения, влияние которого и вызвало изменения в локальных культурных практиках⁶.

У Марианны Кэмп ответ на последний вопрос иной. Она предлагает два уточнения. Первое — реформы, которые проводились большевиками, хотя и имели колониальные черты, то есть были привнесены извне, тем не менее отражали общие настроения той эпохи — стремление ускоренно модернизировать архаичные общества и быстрыми, иногда насильственными методами преодолеть их разрыв с обществами, экономически более развитыми. В этой связи Кэмп напоминает, что в самом среднеазиатском обществе были собственные политические движения, например тех же джаидов, которые в рамках своих планов реформирования попытались сформулировать свой, мусульманский

⁴ Ibid. P. 31.

⁵ Ibid. P. 31.

⁶ Ibid. P. 344—352.

проект эмансипации женщины. Исследовательница напоминает также, что аналогичные советским реформы проводились в кемалистской Турции, а значит, политика большевиков была лишь одной из версий более широких процессов трансформации исламских обществ в начале XX столетия⁷. Отсюда Кэмп приходит к выводу, что попытка изменить статус женщины в среднеазиатском обществе стала результатом усилий не только большевиков и советского государства, но и местных интеллектуалов, различных местных социальных групп, искавших путей инкорпорирования региона в современный мир.

Второе важное уточнение, которое делает Кэмп, заключается в том, что помимо колониальных противоречий в среднеазиатском обществе существовали реальные социально-гендерные противоречия. Она предполагает, что женщина была в двойной зависимости — от мужчины и от государства, при этом сопротивление одному из них могло принимать форму своеобразного союза с другим: «В контексте конкурирующих гегемоний за женщинами сохранялась по крайней мере возможность сознательного выбора между укладом, в котором они воспитывались и росли, и новой жизнью в советском государстве»⁸. Эти конфликты рождали собственное женское движение за переустройство отношений в семье и локальной общине, собственные аргументы в пользу таких изменений и поддержку этим движением модернизаторских усилий советского государства. Женщина, настаивает Кэмп, выступала как субъект изменений, а не пассивный проводник политики большевиков или лишь субъект сопротивления последним⁹.

⁷ *Kamp M. The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism. Seattle&London: University of Washington Press, 2006. P. 66—75.* Эту мысль развивает Эдриенн Эдгар (*Edgar A. Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet «Emancipation» of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective // Slavic Review. 2006. Vol. 65. № 2. P. 252—272*).

⁸ *Kamp M. The New Woman in Uzbekistan. P. 231, 232.*

⁹ Схожую точку зрения отстаивает Элизабет Константин (*Constantine E. Practical Consequences of Soviet Policy and Ideology for Gender in Central Asia and Contemporary Reversal // Everyday Life in Central Asia: Past and Present / J. Sahadeo, R. Zanca (eds.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2007. P. 115—126*). Замечу, правда, что далеко не все женщины выступали за изменения — они не являлись единой группой с одинаковыми интересами, в женском мире существовали собственные иерархия и противоречия (например, между подчиненной невесткой и всевластной свекровью).

Хотя оба исследователя — и Нортроп, и Кэмп — видят сложную, мозаичную картину, признают существование множества противоречивых тенденций в советском среднеазиатском обществе, они расставляют разные акценты. Первый предпочитает говорить о навязывании извне советских практик, о культурных особенностях, которые не растворялись в советскости, а сохранялись и даже заново реконструировались. Вторая признает, что сами местные жители порой охотно принимали советские практики и идентичности, участвовали в их создании, наделяли их собственными смыслами. Вместе эти работы позволяют, как мне кажется, держать в поле зрения две линии или два полюса того, что происходило в регионе, — доминирование, жесткий прессинг, управляемую мобилизацию, с одной стороны, и разнообразные интересы, желания, мотивации конкретных людей и сообществ — с другой.

В данном очерке речь пойдет о практиках заключения брака в Ошобе, изучение которых позволит посмотреть, в частности, и на положение женщины в местном сообществе. Меня интересует вопрос, какие функции выполняли эти практики, какими были стратегии и интересы разных людей и групп при заключении брака, каким образом происходили и осмыслялись трансформации в данной сфере социальных отношений. Я покажу, что власть не была внешним созерцателем этих процессов, а старалась активно влиять на них, предлагая свою программу реформ, при том что и сами ошобинцы отнюдь не были пассивными исполнителями внешней воли и вместе с тем не ограничивали свою роль лишь сопротивлением нововведениям.

Дело было в Ошобе

В 1995 году, после одного из разговоров, я сделал в своем дневнике следующую запись:

В 1966 году К. провел первым в Ошобе комсомольскую свадьбу. История была такая: он инвалид (с трудом передвигается), и когда познакомился с девушкой (дочь Э.), ее отец хотел выдать дочь замуж за другого и дал на это клятву, девушка же воспротивилась, желая выйти замуж только за К.; дядя-тога [брат матери или бабушки по отцу]

пообещал убить К., а девушка убежала в дом дяди-*амаки* [брат отца или деда по отцу], который был не против ее желания; сам К. не сидел сложа руки — обратился в район, в газеты, на радио; в районе решили устроить из его свадьбы первую комсомольскую свадьбу в районе (приехали писатель из Узбекистана, журналист из Душанбе); в этом помогли Ходжаназаров, тогдашний аксакал Одинаев, завуч школы имени Горького Рузматов. Что собой представляла комсомольская свадьба? К. не давал калыма, и его жена не принесла никакого приданого. Хатмикуръон и никох [см. далее] были, но главное — впервые открыто были расставлены столы на улице (тогда у школы), за которыми рассадили гостей, на столы открыто поставили пиво и чуть ли не 30 ящиков водки, артистов бесплатно привезли из района. Родственников невесты не было (зять так больше с тестем и не разговаривал, а тот называл своего внука «племянником»), но из районного центра привезли 30 девушек и посадили за стол как бы со стороны невесты. Кстати, потом в райкоме не принимали К. в партию, говорили ему, чтобы он сначала помирился с тестем. В 1985 году К. женил сына, и районное начальство ему сказала: «Ты первый делал свадьбу с водкой, теперь ты первый делай свадьбу без водки!» [в 1985 году в СССР началась кампания борьбы с пьянством]. И это была первая свадьба без спиртного.

В 2006 году главный герой этого рассказа сам опубликовал свою историю, с новыми подробностями, — в качестве приложения к сборнику своих стихов «Песня верности»¹⁰. Вот как звучит его история в почти буквальном — и поэтому иногда неловком, но зато максимально близком к источнику — переводе с узбекского на русский:

Мне было 27 лет. Родители хотели женить меня, но я все отнекивался и говорил: «Кому я нужен, такой инвалид? Я буду учиться». Меня мучили сомнения: если я женюсь на какой-нибудь девушке, потяну ли я семью, смогу ли обеспечить жену достойным питанием и одеждой? «Какая же девушка пойдет за такого инвалида, как я?» — говорил я сам себе. Я стеснялся людей, сторонился их, желал одиночества. Иногда меня посещали даже мысли о суициде.

¹⁰ К. С. Вафо қўшиғи. Душанбе: Илҳом, 2006. С. 6—19 (на узбекском языке).

Однажды мое внимание привлекла одна девушка [К-хон]. Тогда она еще только училась в восьмом классе. Она иногда проходила в школу мимо меня. Тогда мои ноги были обуты в грубые ортопедические ботинки, и, думая, что девушка будет над ними насмехаться, я сторонился ее, но все равно хотел видеть. Однажды в канибадамской районной газете напечатали мои стихи под названием «Ты все заметила». Та девушка сказала, что я посвятил эти стихи ей, когда разговаривала с дочкой моего соседа У. Вернувшись домой, соседская дочь сказала матери: «К. написал стихи и посвятил их той девушке». Однажды, когда я завтракал в кругу семьи, вместе с моими родителями и братьями, соседка с той девушкой зашли к нам в гости. За чаем соседка сказала отцу: «К. посвятил свои стихи одной девушке». У отца загорелись радостные искры в глазах, он спросил: «Это так, сынок?» Что я должен был ответить? Если бы сказал «да», то не знаю, что на сердце у той девушки. А если бы сказал «нет», то выставил бы ее обманщицей. Поэтому я ответил: «Может, и написал».

После этого я написал той девушке три письма, чтобы узнать про ее намерения. Не смог их отдать, наконец написал четвертое письмо. Заполнил две страницы из тетради. Написал, что любовь — дело серьезное, это не штука, которую можно сегодня купить, а завтра продать на базаре. Про свое состояние, что я, возможно, не смогу удовлетворить все ее потребности в питании и одежде, о возможных трудностях, о которых надо еще раз серьезно подумать. Письмо передал через «почтальона» [имеется в виду какой-то ребенок, которого наш герой попросил отдать послание в руки девушки]. Та девушка взяла письмо, прижала к груди и ушла.

На следующий день я получил ответ. Долго не решался распечатать конверт, а когда наконец открыл его, то увидел, что ответ на мое письмо, изложенное на двух листах, едва занимает одну строчку. Там было написано: «Я все продумала, решение однозначное». Эти слова вернули меня к жизни. В те времена в нашем кишлаке не было принято на людях встречаться молодым парням и девушкам, иначе сразу пошли бы кривотолки. То, что в 27 лет меня, инвалида, полюбила 15—16-летняя девушка, — это было даром Божиим. От этого я парил как птица в небесах. Даже в том возрасте у нее было много здоровых поклонников, но

она выбрала именно меня, и это наполнило меня огромным вдохновением. Я был счастливейшим из счастливых. Теперь мы переписывались и тайно, в сердце совершали прогулки по цветнику любви.

Мой отец, узнав о наших отношениях, послал в дом девушки сватов. Вначале ее отец ответил: «Пусть пока окончит школу, а там видно будет». Это был хороший ответ. Но среди моих друзей оказались и недоброжелатели. Когда сваты вернулись домой с хорошей новостью, один из моих знакомых пошел в дом той девушки и сказал ее отцу: «Кому ты собираешься отдавать свою дочь? Лучше зарежь ее, чем отдавать в объятия этого инвалида. У него ниже спины все в гипсе. Лучше отдай ее за моего племянника, он учитель. Будет жить как королева». Таким образом он добился того, что отец девушки изменил свое мнение. После этого началось давление и угрозы девушке. К ее горлу приставляли нож, угрожали убить ее, целились в нее из ружья. Ее окутали пытками, физическими и моральными. Но она не отступилась от своего слова, сказала, что пойдет только за меня. И учебу она не оставила.

В 1964 году я поступил на факультет журналистики Ташкентского государственного университета. Своими силами. Мне не помогли родители и знакомые. В те времена для знаний все дороги были открыты. На территории бывшего СССР можно было поступить в любой вуз. Тогда письмо, однажды написанное мной для К-хон, попало в руки учителей школы, и это принесло еще большие беды на ее голову. Учителя публично прочитали мое письмо старшеклассникам. Эта новость распространилась в кишлаке и вызвала сплетни. После этого собрание педагогов по своему усмотрению вынесло мне приговор — три года тюрьмы. Об этом мне рассказал мой друг А. (ныне покойный), он работал учителем. Я написал директору школы, Д.К., который был родом из Шайдана, и задал ему вопрос: «Наказание — мне или по Конституции СССР тому, кто раскрыл тайну переписки двух людей друг с другом?» Директор вызвал меня и сказал: «Братишка [*ука* — младший брат, обращение старшего к младшему], я твоего письма не читал. Для любви все равны — и царь, и нищий. Ты счастливый, раз такая красавица выбрала тебя, ты самый счастливый человек на свете. Я рад за тебя и буду на твоей стороне» — такими словами он долго успокаивал меня, наставлял, вернул мне мое письмо и фотографию, и я ушел от него. Однако потом преследования только усилились.

Я начал всерьез думать о суициде. И в то же время я восхищался девушкой, ведь ей было намного тяжелее, чем мне. В те дни я получил письмо от заведующего узбекским отделом газеты «Машъали Коммунизм» [Маяк коммунизма] Канибадамского района Музаффара Зульфикарова. Там было написано: «Братишка, я не знаком с тобой. Однако из писем, присланных в редакцию, стало известно, что ты подумываешь о самоубийстве. Говоришь якобы, что тебе стыдно появляться среди людей. Нет, братишка, человек должен быть волевым. Физические недостатки не могут обесценить человеческие ценности. На самом деле так должны думать те люди, которые обманывают других, воруют. А ты мужественный парень, который никому не хочет зла». Это письмо подбодрило меня.

На следующей неделе молодежная программа Ташкентского радио задала три вопроса. Смысл вопросов был примерно таков: «Кого вы обожаете?», «Кто для вас делал что-нибудь хорошее?», «Кого вы цените как настоящего человека?». Письмо Музаффара Зульфикарова отвечало на все три вопроса. Я, пользуясь советами из письма Музаффара-ака [*ака* — старший брат, а также обращение младшего к старшему], написал свой ответ. В скором времени мое письмо процитировали по радио под подобающую музыку мужским и женским голосами с таким выражением, что я, моя столетняя бабушка Ойша-момо и остальные слушали со слезами на глазах. Позже руководитель радиостанции «Ешлар» [Юность] Рустам Рахманов полностью привел мое письмо в своей книге под названием «Дискуссии о счастье».

После этого муки двух влюбленных сердец еще более усилились. В один из таких дней я получил письмо от ташкентского писателя Пиримкула Кадырова¹¹: «На днях я буду в Вашем кишлаке и навещу Вас. Будьте стойким». Действительно, в скором времени, в августе 1964 года, Пиримкул-ака Кадыров в половине одиннадцатого ночи вошел в наш дом. Его сопровождали преподаватели Ленинабадского пединститута имени Кирова Эргашали Шодиев, Маматов, еще двое преподавателей, четыре сотрудника районной милиции — всего десять человек. На другой день, узнав о прибытии столь высоких гостей, все

¹¹ Пиримкул Кадыров (1928—2010) родился в Ура-Тюбинском районе Таджикистана, узбекский писатель, жил и работал в Ташкенте.

чиновники, учителя, председатель колхоза Имамназар-ака Ходжаназаров, председатель сельсовета Мирзабобо Тилляев собрались в саду Чинарабад [Чинар-бува]. Здесь были также противники меня и моей К-хон — двое учителей.

Все гости во главе с Пиримкулом-ака и все чиновники заняли места в шийпане [открытая со всех сторон веранда] сада Чинарабад. Учителя оставались внизу и прислуживали им. Я тоже был внизу. Через некоторое время по приглашению Пиримкула-ака меня позвали наверх, в шийпан и посадили между теми учителями, которые выступали категорически против нас с К-хон (один из них был ее классным руководителем, а другой — завучем). Я уселся между моими злостными противниками, а пирушка продолжалась.

Тут Пиримкул-ака Кадыров предложил тост: «Я не знал, что существует такой кишлак — Ошоба и какие здесь живут люди. Однако благодаря одному молодому человеку я полнее почувствовал гостеприимство здешнего народа. Мы уважали этого молодого человека и решили, что лучше один раз увидеть своими глазами, чем тысячу раз слышать ушами, и вот мы здесь, в вашем кишлаке, и убедились, что на самом деле все в тысячу раз лучше, чем он описывал». Тогда председатель колхоза спросил: «А я знаю этого молодого человека? Кто он такой?» На что Пиримкул-ака ответил: «Вы все его знаете, но его, оказывается, обижают. Случилось так, что его судьбу решают учителя. Вот он, этот молодой человек, это К.». Тут и отношение ко мне изменилось. Наш злостный противник, завуч Т.Р., внезапно сказал: «Эй, Пиримкул! До этого часа я был слепым. Не знал человека, какой он. Я даю слово тебе, что до последней капли крови моей буду бороться, чтобы К. и К-хон были вместе». После этого Т.Р. твердо стоял на своем слове.

Проходили дни, месяцы. Когда до выпуска десятого [последний год обучения] класса К-хон осталось десять дней, ее мать попала в больницу. К-хон пришла навестить ее, а мать попросила, чтобы та принесла кое-что из дома ее дяди-тога, который жил неподалеку от больницы. Когда К-хон пришла в дом дяди, то поняла, что он замыслил что-то нехорошее. Тот сразу запер племянницу в комнате, дал ей в руки листок бумаги с текстом и велел его переписать. Иначе он угрожал убить не только ее, но и, как

сказал дядя, «твоего возлюбленного К., вашего защитника Т.Р. и председателя сельсовета». <...> К-хон быстро прочитала письмо. Там было написано: «Я не люблю К., а слово ему дала потому, что боялась». Это письмо было написано одним учителем, и дядя предложил, чтобы К-хон переписала его. «Если она перепишет, то победа за нами», — сказал он. К-хон ответила: «Если даже останусь без головы, и тогда не напишу такие слова», — и заплакала. В это время, на наше счастье, кто-то позвал дядю и передал, что его где-то срочно ждут. Тот повесил на дверь замок, пригрозив: «До моего прихода чтобы переписала, иначе тебе не жить», — и поспешно ушел. На наше счастье, окно осталось открытым, и К-хон сбежала оттуда. Придя к матери, она все ей рассказала. Тогда мать велела ей срочно предупредить Т.Р. Учитель Т.Р., узнав обо всем, приказал девушке спрятаться, а сам пошел к секретарю райкома Бобо Мансурову, начальнику РОВД, а потом, найдя меня, приказал мне, чтобы я нашел К-хон и был осторожен. «На вас планируется покушение», — сказал он.

В поисках К-хон я направился в дом ее дяди-амаки. Она была там. Здесь мы впервые встретились лицом к лицу. К-хон, положив голову мне на грудь, плакала горькими слезами. «Это, наверное, наше первое и последнее свидание», — говорила она. Моя тетка-amma [сестра отца] Х. была соседкой дяди-амаки К-хон. Она укрыла нас в безопасном месте. Около одиннадцати часов ночи из района прибыли четыре сотрудника милиции, всех поставили на ноги и начали искать нас. Одноклассники К-хон тоже принялись искать нас. В это время моя тетка Х. встретила одну из этих одноклассниц — У. — и спросила: «Что за суета такая, в чем дело?» У. ответила, что все ищут нас. Тетка рассказала ей, что спрятала нас. Когда нам сообщили, что милиция ищет нас, мы с К-хон пришли на базарную площадь — Бозорбаши. Председатель сельсовета и Т.Р. подвели К-хон к милиционерам. Она рассказала о своем разговоре с дядей-тога, как тот ей угрожал. Милиционеры схватили его, когда он возвращался на мотоцикле из дома К-хон. Им устроили очную ставку. После этого ее дядя-тога во всем сознался. Его забрали в райцентр Шайдан.

С этого дня к К-хон приставили охранника и она была вынуждена жить в чужих домах — сначала в доме отца моего друга, а потом у пред-

седателя женсовета кишлака Ошоба Ойтиллы Бойматовой [Илл. 31]. В это время комиссия по проведению свадеб в составе первого секретаря райкома Бобо Мансурова, председателя райисполкома Турсунпулата Мирзаалиева, секретаря райкома комсомола Садриддина Дадаматова объявила, что будет первая в районе комсомольская свадьба. За девять дней до начала нашей свадьбы к нам домой прибыли второй секретарь райкома Валентина Новикова, из райисполкома Хонбиби Одиева, председатель райсовета Сорабии Ибрагимова и еще девять человек. Таким образом, девять дней прошли в неустанных приготовлениях к свадьбе. Родственники со стороны невесты не участвовали в этой свадьбе. Ответственность за проведение свадьбы взял на себя первый секретарь райкома Бобо Мансуров. Район гудел от слухов.

Наконец наступил долгожданный день нашей свадьбы. 27 июня 1966 года К-хон сдала свой последний экзамен. 28 июня восемь сотрудников милиции привезли из райцентра 30—40 комсомолок — на случай, если местные девушки объявят бойкот и некому будет сидеть возле невесты. Свадьбу проводили на большом пустыре возле школы [школа имени М. Горького], на Бозорбаши. На свадьбе выступали артисты районного Дома культуры. Собрались все жители кишлака, за исключением родственников К-хон. Свадьба продолжалась до двенадцати часов ночи, никаких эксцессов не было. Гости из разных районных организаций решили в своих селениях проводить такие же свадьбы.

С 1965 по 1970 год я работал главным бухгалтером сельсовета Ошоба, в 1970—1974 годах — заведующим узбекского отдела районной газеты «Шухрати Ашт» [Слава Ашта], а после этого стал работать учителем. Сейчас я учитель высшей категории. Вот уже 40 лет, как живу в любви и согласии с моей К-хон. Ее родственники тоже примирились с нами, и наши отношения отличные. У нас четверо сыновей и три дочери, четырнадцать внуков и внучек.

Эта история замечательна во многих отношениях и позволяет обсудить целый ряд тем, связанных с изменением повседневных практик и представлений. Здесь есть тема любви и личной автономности, проблема спиртного и права на новые формы публичности, здесь, наконец, присутствует и тема власти. Отталкиваясь от данного случая, попробую



Илл. 31. Женский совет (предположительно 1950-е гг.)

связать все эти сюжеты в одну общую историю трансформации ошобинского сообщества.

Исключение из правил?

Свадебная история К. отличалась от обычных свадеб, которые проводились в Ошобе. Главное ее отличие состояло не в отсутствии каких-то ритуалов и подарков, а в том, что был нарушен основной принцип брачного договора — переговоры и заключение своеобразного союза между семьями молодых людей. Отец девушки — Э., работавший колхозным бухгалтером, — имел высокий статус и, хотя К. тоже принадлежал к заметной в Ошобе, не рядовой семье, рассчитывал на более выгодную партию для заключения родственного союза: зять-инвалид не выглядел привлекательно на фоне этих планов. Кроме того, Э. не мог допустить, чтобы вопреки существующим обычаям дочь сама решала, за кого выйти замуж. Это было бы не просто потерей «ресурса», но демонстрацией

слабости и игнорирования представлений о правильной роли мужчины и отца. Причем если в некоторых случаях такую слабость удавалось скрыть, сделав вид, что решение принял отец, а не дочь, то в данной ситуации мезальянс был слишком очевиден, а значит, ущерб репутации становился публичным и неприемлемым.

В кратком устном рассказе упоминается также тот факт, что отец девушки дал клятву выдать ее замуж в какую-то другую семью. Для ошобинцев клятва — это серьезное заявление, налагающее моральные, социальные и, главное, религиозные обязательства, которые трудно нарушить, не потеряв уважения окружающих. Но именно поэтому к клятвам без важной причины здесь прибегали очень редко — чаще речь шла об обещании, которое не имело публичного характера и от которого можно было при определенных обстоятельствах отказаться. Такие обещания (скрепить отношения браком детей) практиковались между родственниками, близкими друзьями, *ошино*¹² либо близкими партнерами по работе или другим совместным делам. Давал ли такую клятву или обещание отец девушки, сказать трудно, но ссылка на клятву стала, видимо, частью переговоров, которые интенсивно велись между ним и теми, кто пытался выступить в роли посредника для урегулирования ситуации.

Молодые выбрали путь открытого сопротивления воле родителей девушки, что само по себе противоречило принятым правилам поведения и выглядело как необычный/нетрадиционный поступок. Однако чтобы настоять на своем, молодым было недостаточно желания быть вместе и ссылок на взаимные чувства — необходима была социальная поддержка, которую К. сумел мобилизовать своими активными действиями.

К. являлся, безусловно, главной фигурой в этих событиях — именно он создавал те связи и интерпретации, которые в итоге позволили влюбленным выиграть противостояние с родителями девушки. Логике его поведения надо, наверное, искать как в семейных корнях, так и в индивидуальных особенностях характера. К. родился в 1938 году, учился в Ленинабаде/Ходженте и Ташкенте, сначала на бухгалтера, потом на журналиста. Какое-то время работал в районной газете «Шух-

¹² *Ошино* — это люди, которые не принадлежат к одному сообществу (живут в разных селениях), но имеют долговременные, иногда передающиеся по наследству отношения и обязательства.

рати Ашт» руководителем узбекского отдела, потом библиотекарем в ошобинской школе, учителем и одновременно продолжал работать внештатным журналистом. За ним в кишлаке закрепилось прозвище «журналист». Отец К. был пекарем и жил в Ташкенте, знал, видимо, русский язык, был восприимчив к новым представлениям и практикам; в 1930-е годы вернулся в Ошобу, чтобы помогать устанавливать в ней советскую власть и организовывать колхозы, потом поругался с Ортыком Умурзаковым и уехал, вернулся обратно лишь после ареста аксакала. Сам К., вопреки семейной традиции, не стал нонвоем — приобретенная в детстве болезнь не позволяла ему выполнять тяжелую физическую работу. Но, не унаследовав традиционную социальную роль, он тем не менее унаследовал от отца те функции, которые пекари приобрели в 1920—1930-е годы, — функции местных реформаторов и сторонников разного рода новшеств¹³. Физическое увечье, поставившее К. в маргинальное положение в условиях сельской жизни и представлений о настоящем мужчине (или, например, удачном женихе), помогло ему активизировать другие, не менее востребованные в то время качества — склонность к интеллектуальной деятельности и поэтическому творчеству, интерес к политике, чтению книг и газет.

Находясь в заведомо слабой, проигрышной позиции, К. развил в себе более эгоцентрическое мировосприятие, его главным ресурсом стал идеологический и интеллектуальный капитал, а главной стратегией — ссыла на советскую идентичность и советские нормы. В разговоре со мной К. в 1995 году представлял себя верным сторонником советской власти, советского прошлого и коммунистов, хвалил Сталина и жалел о распаде СССР. Для него советская идеология явно была не только способом приспособления к жизненным обстоятельствам, но и частью его идентичности и мировосприятия — возможно, именно это объясняет то упорство, с которым К. отстаивал свое право жениться по собственному выбору. Все это диктовало определенную стратегию в конфликтной ситуации: он отказался от ведения тайных переговоров, которые, скорее всего, окончились бы неудачей, и не захотел убежать с возлюбленной из Ошобы (как нередко поступали в аналогичных

¹³ См. Очерк 4.

ситуациях другие пары) — вместо этого К. последовательно опирался на советские законы и правила, на новую мораль и пропагандистские советские лозунги, которые должны были дать публичную легитимацию его требованиям и интересам.

При этом К. использовал все доступные ресурсы для достижения своей цели. Молодой человек сознательно действовал через институты власти — ссылаясь на советские нормы позволяла ему привлечь на свою сторону таких влиятельных союзников, как раис, аксакал, учителя (многие из которых имели дружеские отношения с его отцом), а затем и районную власть, журналистов и, наконец, даже известного писателя из Узбекистана, чья роль в рассказе К. становится ключевой. Привлекая этих людей к решению своей проблемы, он одновременно задействовал и те социальные связи, которые за ними стояли. Учителя, аксакал, раис, в свою очередь, пытались разрешить возникший конфликт с помощью вполне традиционных аргументов — апеллируя к местной славе селения и замечательным качествам жителей Ошобы, в частности к гостеприимству и уважению просьбы со стороны почетного гостя. Даже сам факт обсуждения вопроса не где-нибудь, а рядом с мазаром Чинар-бува и во время мужской пирушки, когда учителя обслуживали начальство и гостей, демонстрируя уважение к строгим социальным иерархиям, подчеркивал именно традиционалистский антураж и стремление найти компромисс советского с локальным. Все действующие лица, подчиняясь идущим со стороны государства требованиям менять бытовые привычки, продолжали имитировать соблюдение местных приличий и обычаев — привезенные на свадьбу шайданские девушки вполне могли заменить ошобинских подружек и сыграть ту традиционную пьесу, без которой заключение брака выглядело неполным и, следовательно, не вполне легитимным.

Желание опереться на советские институты и идеологию с тем, чтобы нарушить обычаи, причудливо сочеталось с сохранением локальных норм и представлений. Последние вплетались в советскую идентичность, перерабатывались в ней и получали новую трактовку, новое подтверждение. Все эти различные приемы и образы использовались одинаково искренне и инструментально — только для того, чтобы получить желаемый результат.

Брачный рынок

О другом участнике конфликта — девушке — мне сложно сказать что-либо определенное, потому что у меня не было возможности поговорить с женой К. и услышать ее версию, узнать ее восприятие произошедшего. Поэтому попробую реконструировать некие обстоятельства, контекст ее поведения, для чего рассмотрю общие условия заключения браков в Средней Азии.

В прошлом местные девушки, или даже девочки, выходили замуж в очень юном возрасте — в 11—13 лет, когда какие-то романтические чувства и привязанности еще не сформированы¹⁴. К этому можно добавить, что сельская среда была замкнутой, регулировалась строгими иерархическими отношениями и локальными обычаями, молодые люди разного пола общались сравнительно редко, а их совместное уединение и вовсе считалось невозможным по действовавшим правилам приличия. Община была немногочисленной, а круг потенциальных брачных партнеров — небольшим, он включал только близких соседей и родственников; если же жених (*куев*) и невеста (*келинчак*) были из разных кишлаков, то, как правило, молодые впервые видели друг друга только на свадьбе. Хотя в мусульманской культуре существовали образцы литературы и поэзии, воспевающие чувство любви и даже борьбу молодых людей с обществом за свое право быть вместе, в Ошобе для таких романтических переживаний возможностей было немного — женщины редко знали грамоту и много работали.

Вот что писали об этом супруги Наливкины¹⁵:

Браки по любви или, по крайней мере, такие браки, которые заключались бы вследствие хотя бы некоторого взаимного влечения, далеко не часты. Обуславливается это, конечно, прежде всего тем, что согласие

¹⁴ По данным переписи 1897 года, в Ферганской области 46,9% девушек в возрасте 15—16 лет были уже замужем, из молодых людей того же возраста женатыми были 1,3% (Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 год. Т. 89. Ферганская область / Н. Тройницкий (ред.). СПб.: ЦСК МВД, 1904. С. VI).

¹⁵ *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: [б.и.], 1886. С. 199.

на брак дается у большинства не девушкой, а ее родителями, причем в виду имеются главным образом вопросы чисто материального характера, а во-вторых, слишком мало таких условий, при которых возможно было бы вполне свободное нравственное сближение между мужчиной и девушкой. Оттого такие браки по любви встречаются по преимуществу не для девушек, а для молодых вдов и разведенных, которые, по своему общественному положению более или менее самостоятельных женщин, имеют в сравнении с девушками гораздо больше возможности столкновений с мужчинами при самых разнообразных обстоятельствах <...>

Как ни редки сравнительно браки по любви для девушек, однако же случаются и они. Мы знали одну богатую купеческую семью, в которой дочь, лет 14—15, сошлась с молодым соседом. Однажды их накрыли; дело не обошлось, конечно, без трепки и некоторого скандалчика. Тем не менее месяца через два после этого происшествия оказалось несомненным, что дочь находится уже во второй половине беременности, и родителям волей-неволей пришлось поскорее выдать беременную девушку за ее любовника.

В советское время, особенно начиная с 1950-х годов, ситуация на брачном рынке приобрела совсем другие исходные условия. По-прежнему в кишлаке у молодых при заключении брака не было права решающего голоса. Окончательное решение принималось только старшими членами семьи, они находили невесту, давали согласие или отказывали родителям жениха, обговаривали все свадебные процедуры, необходимые затраты с двух сторон. Такой порядок подкреплялся всей системой социализации, в которой с детства внушалась мысль о подчинении взрослым и о праве старших решать вопрос о супруге. Детям внушались «такие схемы восприятия и оценки, одним словом, такие вкусы, которые распространяются... на потенциальных партнеров и — без какого-либо чисто экономического и символического расчета — склоняют к исключению мезальянса»¹⁶, иначе говоря, молодые люди сами привыкали видеть своими потенциальными партнерами тех, кто мог

¹⁶ Бурдые П. Практический смысл. СПб.; М.: Алетейя; Институт экспериментальной социологии, 2001. С. 309.

бы устроить и их родителей в том числе. Тем не менее в саму процедуру выбора жениха или невесты стал постепенно включаться голос парня или девушки, чье мнение — нравится или не нравится — также начали принимать во внимание, при этом чем более эмоционально близкими были отношения между отцом и матерью, с одной стороны, и детьми, с другой, тем более внимательно первые прислушивались к пожеланиям вторых. Сыну или дочери стали предлагать дать свою оценку возможному будущему супругу, для чего иногда организовывали их встречу на нейтральной территории.

В этом изменении отразилась целая совокупность перемен на брачном рынке¹⁷. Во-первых, государством были введены строгие ограничения в отношении минимального возраста брачующихся (и установлен строгий контроль за ведением метрик), а внедрение обязательного среднего образования подкрепило этот закон обязанностью окончить школу. Для юноши новым брачным порогом стала служба в армии. В результате средний возраст невесты поднялся до 19—21 года, жениха — на два-три года старше. Это означает, что молодые люди стали вступать в брак достаточно сформировавшимися людьми со своими интересами, которые уже нельзя было полностью контролировать или игнорировать.

Во-вторых, ошобинское сообщество значительно выросло в размерах и социальные сети, куда входила та или иная семья, стали более разнообразными. Соответственно, количество потенциальных женихов и невест, брак с которыми был бы возможен и желателен, тоже увеличилось. Родители получили возможность дифференцировать свои стратегии: в одних случаях они могли выбирать своим детям партнеров для укрепления внутриродственного союза, в других случаях — искать выгодных с экономической точки зрения партнеров, в третьих — родниться с престижными семьями, имеющими хорошую родословную. Все это сделало сам брачный выбор более широким и сложным, а итоги переговоров между сторонами — менее предсказуемыми. Родители

¹⁷ О брачных стратегиях в советской Средней Азии см., например: *Касымова С.* Трансформация гендерного порядка в таджикском обществе. Душанбе: Ирфон, 2007. С. 32—49; *Ибраева Г.* Брачные стратегии в Кыргызстане: поколение отцов и детей (город Бишкек в последние двадцать лет). Бишкек: Салам, 2006. С. 32—55; *Тохтаходжаева М.* Между лозунгами коммунизма и законами ислама. Ташкент: [б.и.], 2000.

жениха и невесты не были теперь ограничены рамками узкого круга соседей и родственников и могли тщательнее выбирать будущего супруга для своего ребенка, а значит, в том числе и прислушиваться к мнению самого юноши или самой девушки. Если семья обладала по меньшей мере средним достатком и хотя бы средними достоинствами, то риск не найти пару даже в случае нескольких отказов был не слишком велик.

В-третьих, общество стало более открытым, подвижным, появились новые возможности для знакомства и общения молодых людей. В школьных классах, в которых на протяжении десяти лет мальчики и девочки учились вместе, возникли свои практики общения между ними, свои формы ухаживания, тайные подглядывания и перепглядывания, переписка через добровольных почтальонов. Часто таким поведением мальчики и девочки пытались копировать романтические образцы, в обилии предоставляемые кино, радио, телевидением, художественной литературой, а также жизненные истории, рассказанные журналистами в газетах и журналах. Темы любви, страдания по любимому или любимой, борьбы за то, чтобы быть с ним или с ней, не просто стали публичными и легальными, но получили моральную, а иногда и идеологическую поддержку со стороны государства. Иначе говоря, к моменту вступления в брак у многих юношей и девушек возникали свои собственные предпочтения и симпатии, которые они переживали и осмыслили как любовь.

Все эти перемены, сделавшие голос молодых людей в процессе выбора будущего брачного партнера слышимым, не могли не привести к некоторому напряжению и даже конфликту между интересами и романтическими представлениями молодых людей и строгими социальными ограничениями, которые диктовались интересами и представлениями родителей.

Особенно острыми были конфликты у девушек, поскольку они больше зависели от мнения родителей и по существующим обычаям не могли быть инициаторами заключения брака. Такого рода конфликты принимали разные формы и по-разному разрешались. Иногда, как я уже говорил, родители прислушивались к мнению дочери, особенно если она была настойчива, иногда девушке удавалось по крайней мере отказать тому, кто ей категорически не нравился. Во многих случаях после более или менее настойчивых попыток неравной борьбы за свое право влиять

на выбор супруга девушки все же соглашались с решением родителей, уступая их давлению и уговорам. Этот путь облегчался тем, что жениха или невесту подбирали примерно того же социального статуса и кругозора, нередко из числа родственников или хороших знакомых, что уже создавало атмосферу для более комфортной семейной жизни. Иногда девушка вынужденно выходила замуж за человека, которого до этого совсем не знала, в таком случае если не возникало взаимной симпатии и привычки друг к другу после свадьбы, то формировались разные варианты поведения: кто-то проводил всю свою жизнь в постоянной и невидимой войне с супругом или его родственниками, кто-то — таких было большинство — смирялся и посвящал себя детям или домашним делам, а кто-то — в кишлаках это было редкостью — находил себе любовника, переноса на него свои романтические желания и с ним чувствуя себя свободным и самостоятельным, наконец, кто-то разводился либо даже кончал жизнь самоубийством¹⁸.

Поведение К-хон — это один из редких примеров, когда девушка выбрала самый радикальный путь и поступила вопреки воле родителей и установившимся нормам. Сам этот случай в силу его публичности стал одной из возможных моделей поведения, о которой в Ошобе все узнали и которой могли дать собственную оценку, сравнив с другими моделями. Кажется, этот пример мог бы выглядеть для некоторых молодых людей вполне привлекательным, так как влюбленные добились того, чего хотели. Однако в действительности, хотя история К. и К-хон и стала важным, знаковым эпизодом в жизни ошобинского сообщества, который показал новые перспективы для формирования брачных стратегий и сделал последние еще более вариативными и неопределенными, желающих идти по столь радикальному пути оказалось мало. Во-первых, многие родители, имея перед глазами такой пример, уже и сами старались не доводить ситуацию до крайности. Во-вторых, не все молодые люди обладали качествами К. и К-хон, чтобы рассчитывать на столь же

¹⁸ В Ошобе мне рассказывали о нескольких случаях самоубийства молодых людей до или после заключения брака, но специальным расследованием и сбором информации об этих случаях я не занимался. В целом в Узбекистане и Таджикистане самоубийство (самосожжение) молодых людей, в основном женского пола, имело массовый характер и вызывало беспокойство у власти.

мощную помощь со стороны власти. К тому же рациональный расчет подсказывал, что в браке, заключенном без поддержки близких, человек лишается важных ресурсов для будущей жизни — бывали случаи, когда брак, основанный на взаимной симпатии молодых людей, заканчивался конфликтами и разводом именно потому, что не были до конца учтены и согласованы интересы семей.

Судебный иск 1914 года

Случай К. и К-хон имел еще одно важное последствие для брачных практик в Ошобе. Я хочу обратить внимание на то, что в рассказе К. вся его драматическая история соединения с любимой завершилась организацией комсомольской свадьбы.

Начиная с 1950-х годов почти каждый молодой человек, достигший 14 лет, вступал в Коммунистический союз молодежи (комсомол)¹⁹, организацию, которая копировала структуру КПСС — имела общесоюзные органы, республиканские, областные, районные, а также отделения на предприятиях, в учебных заведениях и так далее. Для немногих избранных, поступавших в вузы и получавших затем руководящие должности, это был трамплин для будущей карьеры — из комсомольских активистов формировались партийные, административные и нередко хозяйственные кадры. Для большинства же своих членов комсомол не служил автоматически источником каких-то льгот, а был скорее дополнительным механизмом формирования политической лояльности, инструментом советской пропаганды и надзора. При этом комсомольская свадьба считалась в 1960-е годы одним из главных символов, указывающих на готовность молодых людей (и негласно — их родителей) обозначить свою советскую идентичность.

Прежде чем говорить о самой комсомольской свадьбе, логично было бы выяснить, какие именно локальные брачные ритуалы она должна была заменить. Правда, здесь возникает сложность — реконструировать эти ритуалы затруднительно, ведь уже в 1970—1990-е годы они в чис-

¹⁹ См. Очерк 4.

том виде не практиковались, воспоминания о них были отрывочны, противоречивы и искажены, а других источников недостаточно. Есть опасность, что такая реконструкция представит некую неизменную и безвариантную традицию, которой на самом деле никогда не существовало. Поэтому начну описание брачных практик в Ошобе с одного любопытного документа, который попался мне в ташкентском архиве²⁰:

Журнал

Общего присутствия Ферганского областного правления

14 октября 1914 г.

№ 511

Слушали: Жительница сел. Ашаба Аштской волости Наманганского уезда, Ашурджан-биби Хальмухамедова, в прошении, поданном начальнику названного уезда 4 мая 1913 г., заявила и затем на дознании разъяснила, что муж ее, Курбан-Али Абдурахманов, умер назад тому 8 лет, после него осталась двухлетняя дочь, Сара-биби, которая до семилетнего возраста жила при ней, просительнице, а потом ее насильно отобрал от нее родственник по мужу, Ашуркул Назаркулиев, и выдал ее замуж за своего сына Исанбая, который через год умер. Месяцев через 4—5 после его смерти, когда Сара-биби было всего 9 1/2 лет от роду, народный судья Аштской вол. Иса-ходжа Камалетдин-ходжаев совершил от имени Сары-биби документ, по которому она передала своему тестю, названному Ашуркулу Назаркулиеву, участок земли, доставшийся ей по наследству от отца, Курбан-Алия, и после этого отправил Сару-биби к ней, просительнице, а ее назначил опекуншей и прислал об этом документ за № 487. Участок земли теперь находится в ее, Ашурджан-биби, распоряжении.

По словам Сары-биби, она в доме Ашуркула Назаркулиева жила три года, сына его, Исанбая, считает своим мужем, но когда, при каких обстоятельствах и кто ее венчал — не помнит. После смерти мужа Ашуркул привел ее в дом Адина-Мухамеда Иса-Мухамедова²¹, где находились

²⁰ Дело по жалобе Ашурджан-биби Халмурадовой [Хальмухамедовой] и Сары-биби Курбановой на противозаконные действия Аштского народного судьи // ЦГА РУз, ф. 19, оп. 1, д. 19243. Л. 2—9 об.

²¹ Одинамат Исаматов — бывший аксакал Ошобы (см. Очерк 3).

хозяин дома, Джумабай, Шады-ходжа и народный судья; последний спросил ее — отдает ли она свою землю Ашуркулу, то по наущению Ашуркула сказала «да».

К дознанию приложены две выписки из актовой книги Аштского народного судьи от 4 апреля 1913 г. за № 507 и от 3 июля того же года за № 487. По первому из этих документов, Сара-биби Курбанадиева 1 1/2 танапа собственно принадлежащей ей земли передала Ашуркулу Назарбаеву за 295 руб. на возмещение расхода на похороны ее умершего мужа, Исанбая Ашуркулова. Свидетелями были Джуманбай Джиянбаев и Адина-Мухамед Иса-Мухамедбаев, а за них и за Сару-биби расписался мулла Асфандияр Рахманкулов. По второму документу, Ашурджан-биби Хальмухамедова назначена опекуницей над имуществом малолетней, 10 лет, Сары-биби, дочери умершего Курбан-Алия. Свидетелями были Юлдашбай Мухамед-Умарбаев и мулла Сираджитдин Хальмухамедов. Последний расписался сам, а за первого расписался мулла Асфандияр Рахманкулбаев [напротив этого абзаца на полях написано: «В актовой книге запись эта зачеркнута красным карандашом и в конце ее народный судья сделал надпись о том, что считает ее недействительной, т.к. она не согласна с шариадом»].

По поводу этих документов и по существу жалобы Ашурджан-биби житель сел. Ашаба — Ашуркул Назарбаев (Назаркулиев) показал, что Ашурджан-биби со своего согласия отдала ему свою дочь, девочку Сару-биби, и тогда же он выдал ее за своего сына Исанбая, обряд бракосочетания совершал старик Ашур-Мухамед Захирбаев. Вскоре сын его умер. Тогда он обратился к аштскому народному судье, мулле Иса-ходже Камалетдин-ходжаеву с просьбою о разделе имущества, оставшегося после смерти его двоюродного брата Курбан-Алия, между наследниками его и указал на дочь последнего, свою сноху Сару-биби. Тогда народный судья опросил Сару-биби — желает ли она из своего наследства отдать участок земли ему, Ашуркулу, и, получив ее согласие, тут же совершил документ и выдал ему копию с него, но на другой день копию эту от него отобрал Адина-Мухамед Иса-Мухамедов, сказав, что документ этот написан неправильно и нужно представить ривоят [составленное знатоками мусульманского права разъяснение о правильности или не-

правильности решения судьи]. Переданный ему по этому документу участок земли он возвратил в распоряжение матери Сары-биби.

По показанию Адина-Мухамеда Иса-Мухамедова, документ за № 507 был совершен в его, Адины, доме по просьбе Ашуркула и с согласия Сары-биби, причем Ашуркул заявляет, что участок земли Сара-биби передает ему на возмещение 295 руб. расхода, произведенного на похороны ее мужа Исанбая. Но на другой день народный судья отобрал от Ашуркула этот документ и уничтожил его, говоря, что он незаконный, т.к. Сара-биби несовершеннолетняя.

Свидетель Джуманбай Джиянбаев заявил, что он при совершении документа не был, причем народный судья девочку Сару-биби не спрашивал и кто за него расписался в документе — не знает.

Мулла Асфандияр Рахманкулов показал, что документ за № 507 совершен по просьбе Ашуркула и с согласия Сары-биби и что он, мулла Асфандияр, расписался за Джуманбая не заочно, а по его просьбе. Точно так же расписался за неграмотного Юлдашбая Умарбаева в документе о назначении Ашурджан-биби опекуншей; документ этот писал он, свидетель, по признанию народного судьи, и Ашурджан-биби в то время там не была.

По показанию свидетелей Юлдашбая Умарбаева и Сираджитдина муллы Хальмухамедова, документ о назначении Ашурджан-биби опекуншей был написан в ее присутствии.

Свидетель Шады-ходжа Азис-ходжаев показал, что народный судья, мулла Иса-ходжа при нем опрашивал какую-то маленькую девочку о том, отдает ли она свою землю Ашуркулу, и девочка эта сказала «да, отдаю». Документ писался не при нем <...>

Общее присутствие областного правления находит, что по обстоятельствам настоящего дела народный судья Аштской волости Наманганского уезда, мулла Иса-ходжа Камалетдин-ходжаев навлекает на себя обвинение в том, что при участии туземца Ашуркула Назарбаева и для представления ему выгод совершил заведомо от имени малолетней Сары-биби Курбаналиевой документ 4 апреля 1913 г. за № 507 о передаче означенному Ашуркулу Назарбаеву участка земли и затем в оправдание своих противозаконных действий зачеркнул запись этого документа в актовой книге и над малолетней Сарой-биби учредил опеку в лице матери

Ашурджан-биби Хальмухамедовой, а посему определяет: заслушанное дознание препроводить мировому судье 2-го участка Наманганского уезда для производства предварительного следствия, уведомив об этом прокурора <...>

Обстоятельства этого дела следующие:

4 мая 1914 г. жительница сел. Ашаба, Аштской волости Наманганского уезда, Ашурджан-биби Хальмухамедова, подала начальнику Наманганского уезда прошение, в котором заявила, а затем подтвердила на дознании и предварительном следствии, что аштский народный судья совершил васиху [купчая] от имени малолетней дочери ее, Сары-биби Курбанадиевой, о передаче участка земли, доставшегося ей после смерти отца, тестю своему [свекру?] Ашуркулу Назарбаеву, а затем уничтожил этот документ, а Ашурджан-биби назначил опекуницей. Показаниями допрошенных на предварительном следствии свидетелей <...> установлено, что как только народный судья узнал, что Сара-биби несовершеннолетняя, то через три дня после совершения акта вновь приехал в сел. Ашаба, вызвал к себе Ашуркула Назарбаева, отобрал у него васиху и тут же изорвал ее на глазах свидетелей.

Из протокола осмотра актовой книги аштского народного судьи за 1913 год видно, что акт от 4 апреля 1913 года за № 507 в книге перечеркнут красным карандашом и на нем имеется надпись: «Передачу имущества, принадлежащего Саре-биби, Ашуркулу на покрытие расходов по похоронам мужа считать недействительной, как несогласную с шариатом. Аштский народный судья расписался», акт же от 3 апреля 1913 года за № 637 содержит запись о назначении Ашурджан-биби Хальмухамедовой опекуницей над имуществом несовершеннолетней Сары-биби <...>

Привлеченный к следствию в качестве обвиняемого <...> мулла Иса-ходжа Камалетдин-ходжаев не признал себя виновным и объяснил: 1) что, совершая васиху от 4 апреля 1913 года, он не знал, что Сара-биби малолетняя, так как в этот момент она была покрыта халатом [паранджой?]; когда же через несколько дней он убедился в том, что Сара-биби несовершеннолетняя, он отобрал васиху от Ашура и уничтожил ее, а над Сарой-биби учредил опеку <...>

Обсудив изложенное и принимая во внимание, что обвинение против Камалетдин-ходжаева <...> ничем не установлено, наоборот, свидетелями положительно удостоверено, что как только народный судья узнал о малолетствии Сары-биби, так сам поехал и отобрал васи-ху от Ашуркула, что объяснения его в этой части вполне заслуживают доверия <...> уголовное преследование бывшего аштского народного судьи, киргиза [скорее всего, это ошибка, так как жители Ашта обычно именовались таджиками] сел. Ашт той же волости, Наманганского уезда, Иса-ходжи Камалетдин-ходжаева, 48 лет, по обвинению его <...> в совершении васихи от имени малолетней Сары-биби Курбаналиевой от 4 апреля 1913 года, за совершенной недостаточностью улик <...> прекратить и принятую против него меру пресечения — подписку о неотлучке — отменить...

В процитированном деле обращают на себя внимание два обстоятельства: первое — практика заключения брака в Ошобе в начале XX века, которая имела почти не прикрытый характер совершения имущественной сделки; второе — сам факт возникшего обсуждения этой практики между российскими и местными чиновниками.

Относительно практики заключения брака видно, что женщину рассматривали как своеобразный капитал, причем она ценилась не только и не столько в качестве рабочей силы или будущей матери, которая родит детей, сколько в качестве обладательницы, согласно шариату, прав собственности на имущество, оставленное после смерти близких родственников²². В данном примере маленькой девочке, которая была, видимо, единственной наследницей, принадлежал небольшой участок земли в 1,5 танапа (около четверти гектара)²³. Обладательница скромного капитала тем не менее стала объектом манипуляции со стороны ее родственника — двоюродного (скорее всего, по отцу, хотя это не уточняется) брата покойного отца девочки. Сначала ее дядя воспользовался

²² Согласно шариату, дочь наследует имущество родителей. В случае если у нее есть братья, ее доля составляет половину от доли брата (см. подробности: *Кисляков Н.А.* Исследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX — начало XX в.). Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 51—56).

²³ См. Очерк 5.

обычаем родственных браков и выдал девочку замуж за своего сына²⁴. При этом свадебная процедура свелась к самому минимуму: какой-то старик — видимо, мулла, хотя в документе его муллой не назвали, — прочитал положенную молитву, а сама невеста даже не запомнила, что происходило. Никаких сопровождающих свадьбу праздничных ритуалов, судя по всему, не было. Участок, таким образом, практически перешел в распоряжение родственника — теперь свекра, но, поскольку юный муж вскоре умер и малолетняя вдова, не имевшая детей, должна была вернуться к матери, дядя-свекор решил оставить этот участок себе, юридически оформив его передачу в счет расходов на похороны своего сына. Для этого он обратился к бывшему ошобинскому аксакалу, нескольким местным муллам, официальному чиновнику — народному судье из Ашта и свидетелям, о которых мы толком ничего не знаем. Те, доверяя односельчанину или прикрывая его замысел, удостоверили сделку.

Другой интересный сюжет — факт вмешательства российского суда в данную ситуацию. В кишлаке никто не вел метрик и родители выдавали своих дочерей замуж, не особенно оглядываясь на формальные требования к возрасту. Об этом в принципе все родственники и соседи знали, но закрывали на такие факты глаза — как на массовую и неосуждаемую практику. Ссылка на несоответствие шариату и указание на малолетний возраст девочки появились в рассматриваемом случае лишь через несколько дней, видимо уже после того, как мать девочки подала прошение в российскую администрацию. Вот этот последний момент является самым интересным и в то же время самым непонятным. Как мать девочки решилась обвинить такое большое количество уважаемых в Ошобе и в волости людей? Как она смогла написать, сформулировать свое прошение и передать его в канцелярию уездного начальника? Делала ли она все это сама или кто-то ей помогал, на какие социальные связи или институты она опиралась? К сожалению, эти вопросы остаются без ответа. Единственное, что мы можем констатировать, — это то, что уже в Российской империи власть пыталась контролировать локальные брачные практики и оказывать на них воздействие.

²⁴ О родственных браках см.: *Сухарева О.А.* Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии (в порядке дискуссии) // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана* / Г. Снесарев (отв. ред.). М.: Наука, 1978. С. 118—131.

Трудно сказать, насколько описанный в вышеприведенном документе случай был обычным для Ошобы или, наоборот, уникальным. По свидетельству современников (как правило, из числа колониальных чиновников), брачный обряд той эпохи в Ферганской долине выглядел несколько иначе: замуж девушек выдавали в 11—13 лет, эта церемония сопровождалась приходом сватов, неоднократным обменом подарками, выплатой калыма и многочисленными ритуалами, кульминацией которых был переезд невесты с приданым в дом жениха²⁵. Весь этот порядок сохранялся в Ошобе по крайней мере во второй половине XX века, поэтому нет сомнений, что он существовал и раньше. Однако и случай, о котором идет речь в расследовании 1914 года, описан как проявление вполне обыденной практики, которое лишь случайно было обнаружено и пресечено. Как быть?

Была такая закономерность: чем ближе друг к другу в социальном пространстве находились заключающие брачный союз стороны, тем более сокращались программа ритуалов и, соответственно, затраты на нее — близкородственные браки позволяли серьезно экономить на свадебных расходах. И наоборот, чем дальше отстояли друг от друга стороны (особенно если невесту брали из другого селения), тем больше приходилось расходовать средств, доказывая свою состоятельность и свой статус, и тем более изощренными, пышными и многочисленными становились сами свадебные ритуалы²⁶. Количественное соотношение тех и других браков зависит, очевидно, от объема брачного рынка внутри сообщества: когда он минимален — невест ищут за пределами кишлака и следуют всем необходимым правилам устройства свадьбы; в какой-то момент демографический рост приводит к тому, что выбор среди местных девушек становится вполне достаточным, при этом потенциальные невесты приходятся близкими родственницами женихам, что позволяет проводить ритуалы по сокращенному варианту; наконец сообщество и брачный рынок внутри него настолько увеличиваются, что в кишлаке становится легко найти партнера/партнершу не из числа ближайших кузенов, и свадебные церемонии опять превращаются в демонстрацию статуса и уважения.

²⁵ См., например: *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины. С. 196—213.

²⁶ Об этом подробно пишет Пьер Бурдьё: *Бурдьё П.* Практический смысл. С. 347—352.

Эту несложную на первый взгляд схему трудно приложить к конкретному материалу, так как отсутствуют необходимые данные о демографическом составе местного населения и роспись всех родственных связей. Однако для меня важно само объяснение, которое показывает, что брачные и свадебные практики в реальности имеют очень динамичный характер и большое разнообразие. То, что этнографами обычно описывается как традиционная свадьба в Средней Азии, может быть не единственной и даже не преобладающей — в те или иные периоды — версией среди других вариантов устройства брака. Скорее это некая идеальная, но и наиболее затратная (и запоминающаяся) норма, которой следуют при определенных обстоятельствах и от которой, когда позволяют условия, отходят²⁷.

Свадьба по обычаю

1920—1940-е годы — возможно, самые интересные — я из анализа вычеркиваю по причине отсутствия у меня достаточного количества свидетельств в отношении предмета данного очерка. Можно только догадываться, какими были брачные и свадебные практики в то время, когда ошобинское сообщество переживало самые разнообразные экстремальные ситуации — миграции, повышенную смертность, и в частности уменьшение числа мужчин, массовый выход женщин на работу в колхозе. По воспоминаниям, в это время было много вдов, повторных браков, детей нередко оставляли на воспитание престарелым родственникам — все стабильные семейные связи в кишлаке были разрушены или, во всяком случае, сильно видоизменены. К этому надо добавить политику государства, которое постепенно, но жестко устанавливало свои правила, касающиеся норм открытости и закрытости женщин, минимальной границы брачного возраста, многоженства, регистрации браков, наследования имущества и так далее. То, что я называю традиционной свадьбой, — это

²⁷ Бурдые называет интерес внешних наблюдателей именно к этой традиционной, или, как он говорил, «официальной», брачной сделке «коварным искажением» локального восприятия (см.: Там же. С. 352).

некий набор ритуалов и представлений, которые в значительной мере сохранили свою местную логику, хотя и совершили определенный путь трансформаций и переделок под новые обстоятельства.

Как я уже сказал, брак в ошобинском сообществе был, по сути, заключением соглашения между двумя семьями и даже иногда между двумя широкими семейно-родственными коалициями²⁸. В значительном числе случаев брак заключался внутри одной группы родственников и, таким образом, подтверждал, укреплял уже существующий альянс, наполнял его новыми взаимными обязательствами²⁹. При создании такого союза очень внимательно и придирчиво учитывались все плюсы и минусы партнеров (репутация, семейная история, должности, генеалогия и родственные связи, материальный достаток и прочее), а также качества самих вступающих в брак — здоровье, внешность, образование, какие-то личные психологические черты. При сложных расчетах, в которых участвовали в том числе влиятельные посредники, исходили из того, что заключаемый союз должен быть равным, надежным и приносить взаимные выгоды. Собственно говоря, процедура заключения брачного соглашения включала в себя многосторонние и тщательные переговоры и согласования, публичную демонстрацию своих возможностей и социального статуса³⁰. «С помощью квазитеатрального представления о себе, которое развертывает каждая группа при заключении брака, — писал Бурдые, — обе они проводят своего рода систематическое исследование, определяющее весь набор переменных, характеризующих не только супругов <...>, но также и весь род каждого»; эти переговоры «являются поводом предъявить и измерить капитал чести женщины и доблести

²⁸ См. также: *Petric B. Pouvoir, don et reseaux en Ouzbekistan post-sovietique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. P. 89—99, 141—152, 179—191.

²⁹ Бурдые пишет, говоря об арабах Северной Африки, что у них были две стратегии — слияния, то есть заключения брачных сделок внутри семейной группы, и расщепления, то есть заключения брака с чужаками, которые могли предоставить новые материальные и символические выгоды (см.: *Бурдые П. Практический смысл*. С. 362). Это верно и для среднеазиатского общества.

³⁰ Существует множество работ о свадебных обрядах в Средней Азии. Я назову лишь один из обобщающих трудов: *Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана*. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1969.

мужчины, которыми располагают оба рода, качества сети союзов, на которые они могут рассчитывать <...>, структуру соотношения сил и авторитета внутри семейной структуры»³¹. За всеми этими процессами, подробно обсуждая их, с любопытством наблюдали окружающие.

Начальная инициатива была в руках матери молодого человека, которая подыскивала подходящую для него партию. При этом она либо сама перебирала известные ей семьи, либо наводила справки через соседок и родственниц, либо обращалась к свахам — своего рода брачной «разведслужбе» — женщинам, которые постоянно занимались такого рода «мониторингом» и хорошо знали местный брачный рынок. О результатах своего поиска она сообщала мужу и сыну, и те высказывали свое мнение; иногда, впрочем, сын сам обращался к ней со своими предложениями, после чего она начинала свое расследование. Родители потенциальной невесты формально были пассивной стороной, но в действительности через общих знакомых и через ту же сваху могли информировать семьи достойных, по их мнению, женихов о своих собственных предпочтениях. Разумеется, и сама девушка могла включаться в эту игру, намекая парню, который ей нравился, чтобы он уговаривал своих родителей прислать сватов. Если брак был «политическим», то есть очень важным для установления каких-то деловых и просто близких отношений между сторонами, то решение о нем, минуя женщин, принимали сами мужчины — главы двух семей³².

После предварительных намеков и разговоров в кругу женщин в дом невесты шли сваты (*совчи*) со стороны жениха, что считалось официальным предложением о браке. Сват имел большое символическое значение — он олицетворял тот социальный капитал и те социальные связи, которыми обладала сторона жениха. Сваты выбирались из числа уважаемых людей — стариков или тех, кто имел заметный социальный статус, также было желательно, чтобы они состояли в близком родстве и с той и с другой стороной. Однако дать согласие сразу считалось не-

³¹ Бурдые П. Практический смысл. С. 365.

³² Известно, что в прошлом бывали случаи, когда такой договор о браке, заверяемый клятвами, заключался, когда дети были еще совсем маленькими, и спустя много лет его исполняли. Частыми ли были такие случаи в 1950—1980-е годы, я не слышал, кроме ссылок на клятву отца К-хон.

приличным, даже если положительное мнение уже сложилось, поэтому сваты приходили трижды, если им не отказали прямо — что тоже бывало. Несколько попыток сватовства были последней возможностью для семьи невесты обсудить жениха и его семью, а также последней возможностью для девушки повлиять на мнение родителей. В третий приход сватов родители невесты должны были принять окончательное решение, в знак согласия на брак сватам вручали «белое» (*оқлик*): каждому свату-мужчине — легкий халат (*яктак*) и поясной платок (*белбоғ*).

Собственно свадебные мероприятия начинались с ритуала *ишонтириши* (или *ишонч* — буквально «подтверждение, доверие»)³³, когда в дом невесты приезжали родители и родственники жениха и вместе с родителями невесты ломали лепешку в знак окончательного согласия на брак. Стороны показывали друг другу взаимное расположение, что выражалось в особом гостеприимстве и обмене подарками. В тот же день в дом невесты привозили *юк* — набор продуктов и подарков, а также козу или барана — все это родители жениха передавали родителям невесты. В ответ сторона невесты тоже отвозила подарки, правда более скромные, в дом жениха. О составе этих обменов я скажу дальше.

После *ишонтириши* проходили одна-две недели до самой свадьбы³⁴. За день или два до нее начинались различные предсвадебные мероприятия. Одним из них было чтение Корана в доме жениха и отдельно в доме невесты, в обоих случаях приглашали муллу, стариков, соседей и родственников. Этот ритуал, подчеркивающий мусульманский характер происходящего, символизировал пожелание молодым благополучия и к тому же приобщал к торжественному действию старшее мужское поколение, которое в собственно праздничных свадебных делах участвовало редко. Накануне свадьбы в доме невесты устраивался также девичник, на котором подружки, как считалось, провожали невесту в новую семью.

Сама свадьба (*никаҳ-тўй*) включала в себя ритуал мусульманского бракосочетания и переезд молодой жены в дом мужа.

³³ В других регионах этот ритуал был известен как *патаха-тўй*, то есть день, когда в знак согласия на брак читалась кораническая сура ал-Фатиха.

³⁴ Хотя бывали и исключения. Как мне рассказывали, когда одна девушка из Ошобы выходила замуж за некоего молодого человека из Канибадама, между *ишонтириши* и самой свадьбой прошел целый год, пока жених ездил в Россию на заработки.

Примерно после обеда в дом невесты заходили родственницы жениха, четыре-пять женщин. Невеста выходила к ним из своей комнаты, гости расстилали перед ней одеяло, и она вставала на него, после чего одна из этих женщин должна была три раза приподнять ее³⁵ и надеть ей на палец кольцо (невеста выходила в парандже, крепко сжимая пальцы в кулак, а родственницы жениха старались разжать ей пальцы), после чего гости возвращались в дом жениха, где для них готовилось специальное угощение (блюдо *чучвара* — пельмени с начинкой из чечевицы).

Вскоре после ухода родственниц жениха к дому невесты приходил сам жених со своими друзьями. Родителей девушки в доме не было, так как считалось, что они не должны участвовать в этих ритуалах и видаться с женихом. Взрослая женщина — *янга* (либо жена старшего брата невесты, либо жена ее дяди-*тога* или дяди-*амаки*), которая во время свадебных и послесвадебных мероприятий постоянно находилась рядом с невестой, набрасывала на жениха купленную для него одежду (полный набор: халат³⁶, рубашка, костюм и прочее)³⁷. Жених с друзьями рассаживались в отдельном помещении или даже во дворе, им подавали угощение, после чего к ним подсаживались мулла и представитель-вакиль (*вакил*, *ўкил-ота*) невесты — кто-то из ее старших родственников, обычно дядя-*амаки*. Мулла давал несколько пояснений о важности быть мусульманином, разъяснял обязанности будущих супругов друг перед другом, просил жениха прочитать символ веры³⁸, после чего обговаривал с представителем невесты вопрос о махре³⁹ и спрашивал у него согласие

³⁵ Несмотря на явное символическое значение всех этих действий, в реальности они исполнялись в виде игры. Я видел, например, как вместо родственницы жениха поднимать невесту — не по правилам — взялась более крепкая подружка девушки, при этом она смогла поднять ее только один раз — и все происходившее сопровождалось шумом и смехом.

³⁶ Как выразился один мой информатор, в Ошобе обычно никто таких халатов (*тўн*) не носил. Надевали их только на похороны, поэтому если видели человека в таком халате, то могли подумать, что кто-то умер. Поэтому, в частности, халаты дарили редко (только родне).

³⁷ См.: *Лобачева Н.П.* Сверстники и семья (к вопросу о древней половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1989. № 5. С. 87—89.

³⁸ *Боголюбов А.* аш-Шахада // Ислам. Энциклопедический словарь / С. Прозоров (отв. ред.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 296.

³⁹ Махр — обеспечение, которое муж должен, согласно шариату, передать жене в момент заключения брака. В действительности выплата махра в советское время превратилась

невесты на брак (она же все это время сидела у себя в комнате, и вопрос муллы ей передавал вакиль). После получения такого согласия мулла в присутствии жениха и его друзей читал молитву и подавал жениху чашку с водой, из которой тот должен был отпить, затем чашку отнесли невесте (она тоже отпивала из нее) — и ритуал бракосочетания заканчивался⁴⁰.

Мусульманское бракосочетание являлось обязательным элементом легитимации брака и в то же время было крайне формализовано (Илл. 32). Оно вроде бы указывало на сохраняющуюся мусульманскую идентичность общества, но при этом ритуал был настолько простым, что от людей не требовалось каких-то затрат, специальных знаний и действий, чтение молитвы можно было провести тихо, вдали от посторонних глаз, в любой обстановке.

Перед отъездом невесты в дом мужа происходил еще один игровой ритуал: жених с одним из друзей заходил в комнату невесты, которая сидела в парандже спиной к вошедшим, осыпал ее голову конфетами (в более давнее время сыпали мелкие монеты), которые подбирали ее подружки, и быстро выходил, после чего вместе со своими друзьями возвращался домой⁴¹. Только после этого невесту в парандже выводили из ее комнаты и она садилась на лошадь или на арбу и отправлялась в новый дом, где ей отныне предстояло жить. В этот момент, на публике, девушка, одетая в паранджу, громко и старательно рыдала, иногда действительно находясь в волнении, а иногда только изображая печаль. Перед входом в дом жениха ее встречали родственники и соседи последнего, невесту обводили вокруг костра и затем заводили в комнату, где для нее был отведен специальный угол, закрытый занавеской, в эту же комнату заносились все вещи, которые она с собой привозила.

в символическую формулу (см.: *Кисляков Н.А.* Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX — начало XX в.). Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. С. 85—87; *Абашии С.* *Калым и махр* в Средней Азии: о «границах» в социальных отношениях // Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии (г. Звенигород, 22—29 мая 1999 года) / Н. Новикова, В. Тишков (отв. ред.). М.: ИЭА РАН, 1999. С. 155—161).

⁴⁰ По окончании церемонии мулла получал подарок (в 1995 году — узелок с сушеным урюком, хлебом, орехами и около 3 тыс. рублей) и уходил.

⁴¹ В других регионах молодые ложились на кровать, с головой накрывались одеялом и вместе смотрели в зеркала.



Илл. 32. Мусульманский ритуал бракосочетания, 2010 г.

Любопытная деталь в этом ритуале — паранджа, то есть длинный халат с ложными рукавами, накинутый на голову, с прикрепленной к нему сеткой из конского волоса. Этот наряд полностью скрывал и фигуру, и лицо девушки, его ношение в этом случае имело исключительно ритуальный характер и символизировало скрывание не столько от мужских глаз, сколько от злых духов, которые могли бы повредить невесте в такой ответственный момент ее жизни.

На следующий день или через день после *никох-туя* и после того, как молодожены провели вместе ночь⁴², в доме мужа проводился ритуал *чақирув* (буквально «приглашение»), когда маленький ребенок (мальчик или девочка) поднимал с помощью скалки, которой раскатывают тесто, платок, закрывавший лицо молодой невестке (*келин*), а невестка в ответ кланялась (*делала салом*) всем родственникам жениха. В этот же день молодые ехали в дом родителей невестки, где также проводился *чақирув*, во время которого родители молодой впервые встречались с мужем дочери в его новом статусе, во время угощения тесть сидел за одним дастарханом с зятем, хотя они не общались, а только привыкали друг к другу. Еще через один-два дня в доме молодого мужа проводился ритуал открывания лица (*юз-очар*), когда мать молодого человека три

⁴² Кстати, обязательной была демонстрация постельного белья с кровью, которая доказывала добрачную невинность невесты.

раза клала в ладони невестке сливочное масло, после чего та на этом масле замешивала тесто и готовила из него блюдо *ячман* (заправленные топленным маслом *чават* — кусочки жареного теста). С этого дня невестка должна была выполнять хозяйственные обязанности в новом доме. В тот же день ритуал *юз-очар* проводился и в доме ее родителей и зять уже имел право общаться с ее родственниками⁴³. На сороковой день в комнате, где жила невестка после переезда, снимали занавеску, на угощение в связи с этим событием собирались родственники, после чего свадебные ритуалы считались законченными.

Описанный здесь обрядовый цикл (описанный, безусловно, неполно и, возможно, без учета его разных версий) — это в некотором смысле реконструкция прежней локальной свадьбы в Ошобе из сохранившихся элементов, которые существуют до сих пор. Еще раз повторю, что вся логика этого цикла заключалась в установлении союза двух семейных групп путем переговоров между ними и оценки социального статуса и экономических возможностей друг друга. Смысл обрядов, следовательно, состоял в перемещении действующих лиц (самих молодых, их родственников и представителей) между домами жениха и невесты. Оно сопровождалось ритуалами провожания и встречи/знакомства с новыми родственниками, обставлялось многочисленными символическими/магическими действиями, в том числе и с мусульманским содержанием. Сценарий обрядов включал в себя элементы трагедии, связанной с расставанием, и предохранение от разного рода опасностей, что предполагало полную изоляцию невесты от внешних взглядов и вообще сегрегацию мужского и женского пространств.

Ритуалы и вещи

Локальный свадебный ритуал — это не только двустороннее движение людей, но и двустороннее движение вещей. Постоянные обме-

⁴³ Классический вариант, описанный этнографами, выглядел иначе: на следующий день после переезда невесты к жениху проводился ритуал открывания лица, спустя несколько дней жених ехал в дом родителей невесты. Каким образом и когда *юз-очар* и *чақирув* в Ошобе поменялись местами и удвоились на два дома, мне не очень понятно.

ны начинались со сватовства и заканчивались на *чақирув*, состав подарков и отдарков, их примерная стоимость, момент вручения — все это регламентировалось и зависело от социального статуса человека, от близости его отношений прежде всего с родителями (а также с дедушками и бабушками) молодоженов и, соответственно, от его роли в самих ритуалах.

Важным элементом именно свадебного дарообмена являлись вещи (*қалин*⁴⁴), которые сторона жениха передавала в дом невесты в день *ишонтириш* (или чуть позже), и вещи (*сен*), которые молодая жена привозила с собой в дом своего мужа уже в день *никох-туя*. Набор этих вещей, с одной стороны, был определен устоявшимися локальными практиками и представлениями о том, что нужно дарить в таких случаях, а с другой стороны, служил предметом переговоров между семьями жениха и невесты, а также способом демонстрации своего материального достатка и социального положения⁴⁵.

Ошобинка Т. родилась в 1913 году, а возрасте 12 лет вышла замуж за Т.Б. Ее *сен* включал в себя шесть платьев-*қўйнак*, одно платье-*минсак*, пару калош-*кавуш*, халат-*чапан*, жилет, одеяло-*қўрпача*, одеяло-*қўрпа*, половик-*кигиз*. Выкуп-*қалин* состоял из 600 блинов-*чалтак*, одной пиалы топленого масла-*ег*, 50 кг риса, мешка муки, одной овцы-*қўй*, одного козла-*сарқа*, двух коз-*эчки*, а также трех-четырёх комплектов одежды для родителей невесты. За восемьдесят лет состав вещей, циркулирующих во время свадебных мероприятий, изменился, а их общее количество возросло.

В начале 1990-х годов в Ошобе в момент заключения соглашения о браке или сразу после него из дома жениха в дом невесты привозили два тюка хлопка, дрова или уголь, одного козла-*сарқа*, а также продукты — два мешка муки, мешок риса, 10 кг хлопкового масла *оқ-ег*

⁴⁴ Термин *қалин* встречался мне редко — обычно подарки жениха мои собеседники не называли каким-то общим словом, что, возможно, было связано с законодательным запретом на калым в советское время.

⁴⁵ См. также: *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.* Современная сельская семья таджиков. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1992. С. 139—141, 147—153; *Zanca R.* Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism. Wadsworth: Cengage Learning, 2011. P. 106—109.

(раньше — в 1980-е годы — 35 кг сливочного масла *сарик-ег*), одну-две коробки конфет и печенья (раньше пять коробок), 100 блинов-*чалтак* (раньше 200 штук). Продукты (и козел) предназначались для устройства *хатми-куръон* и вечеринки-девичника в доме невесты, а хлопком набивали одеяла, которые невеста готовила для своего *сеп*. На этом же этапе сторона жениха передавала в дом невесты полный комплект одежды для новобрачной: один джемпер, две пары туфель, шесть платьев-*кўйнак* (раньше 10—12), шесть обычных платков-*рўмол* (раньше 10—12) — все эти вещи также включались в *сеп*. Кроме того, каждый из членов семьи невесты получал *сарпо* (или *устобаши* — буквально «с ног до головы») — полный комплект одежды (рубаха или платье, поясной или головной платок, халат и прочее), но эти подарки тут же компенсировались аналогичными *сарпо*, которые из дома невесты отвозили в дом жениха для его родственников.

Помимо всех этих вещей сторона жениха передавала семье невесты 1—2 тыс. рублей, которые назывались *сут-ҳақи* — буквально «компенсация за материнское молоко»⁴⁶. Это символизировало тот факт, что девушка выкупается у матери и отныне принадлежит другой семье, хотя, разумеется, никто буквально так не воспринимал эти подарки, а все смотрели на них как на подтверждение взаимного уважения и взаимных обязанностей.

Накануне или в день никох-туя из дома жениха в дом невесты привозили еще 100 блинов-*чалтак* (раньше 200 штук) и оставшуюся часть подарков для невесты, которые входили в ее *сеп*: шесть платьев (раньше 10—12), шесть платков (раньше 10—12), пальто, плащ, джемпер, две пары обуви (одна из пар — туфли, другая — калоши), духи и украшения (Илл. XX, XXI). Набор одежды включал в себя, таким образом, обычные для молодой женщины предметы, в том числе и «европейские», которые стали обязательной частью повседневного гардероба. В качестве

⁴⁶ В других селениях Ферганской долины, где мне довелось проводить исследования, эту денежную часть подарков, составлявшую от 500 до 1500 советских рублей, называли *қалин*. Эти деньги, однако, шли не в семейный бюджет, а на приобретение стороной невесты комплекта праздничной одежды для жениха. Иногда представители стороны невесты со словами «деньги теперь наши, но одежду покупайте сами» возвращали всю сумму (или ее большую часть) стороне жениха, и тогда он сам покупал себе одежду.

подарка в дом родителей невесты пригоняли также овцу и трех коз — их называли *никоҳка*, то есть «на никох»; этих животных резали тут же для угощения гостей либо оставляли у себя как своеобразный приз или небольшую компенсацию за организацию утомительных свадебных ритуалов.

Наконец, после мусульманского бракосочетания, когда новоиспеченная невестка переезжала в дом мужа, вместе с ней в путь отправляли *сен*, о котором я уже упоминал. *Сен* — это не подарок, а личное имущество жены и вещи, которые она вкладывала в обустройство вновь созданной семьи. Но, конечно, размеры этого имущества и его стоимость учитывались при расчетах дарообмена.

Сен включал в себя одежду и подарки, которые жених привозил и дарил невесте в предсвадебный период. Кроме этих подарков в него входили вещи, которые дали невесте ее родители: какое-то количество⁴⁷ платьев, головных платков и другой одежды, восемь больших одеял-*кўрна* (раньше десять), шесть—восемь маленьких одеял-*кўрпача*, восемь пар подушек (раньше десять пар — каждая пара своей расцветки), один *бахмал* (бархатное украшение стен комнаты вдоль потолка), занавески на все окна, занавески для ниш (куда складываются одеяла), свадебная занавеска (*гўшанга*, в местном произношении *кўшагул*), диван, шкаф (*жавон*), два ковра и два паласа, сервант, сундук, чашки, тарелки, пиалы и прочее. Те, кто был побогаче, могли к этому набору что-нибудь добавить, а те, кто беднее, — наоборот, исключить какие-то вещи. В это имущество молодой пары родители мужа также кое-что добавляли — половик, ковер, шесть больших и четыре маленьких одеяла, шесть пар подушек. К слову, большое количество одеял и подушек, которые раскладывались в стеновых нишах и в комнате, не столько было необходимо для семейного быта, сколько служило символом благополучия и своеобразным украшением внутреннего убранства.

Говоря о значении всего этого дарообмена, советский этнограф Ф.Д. Люшкевич писала, что калым и приданое создавали отношения взаимной поддержки и доверия между вступающими в родство семьями. «Характер расходов брачующихся сторон, — добавляла она, — может быть учтен только в совокупности предсвадебных, свадебных и после-

⁴⁷ Подарки на свадьбе, если их больше одного, дарятся обязательно в четном числе.

свадебных расходов и учета всех участников торжества»⁴⁸. Подсчитать общие расходы сторон непросто⁴⁹, в том числе и потому, что часть вещей в буквальном смысле слова сначала передавалась из одних рук в другие в виде калыма, а потом возвращалась обратно уже в виде приданого⁵⁰, то есть проделывала круговые движения. Можно лишь заключить, что логика дарообмена состояла в том, чтобы найти баланс в отношениях между двумя семейными группами, которые вступали в родство, а стремление показать свою материальную состоятельность было неотъемлемой частью брачного переговорного процесса.

Итак, начиная с 1950—1960-х годов свадебные обряды исполнялись по указанному, довольно строгому сценарию, которого все старались пунктуально придерживаться. Он был общим для всех жителей Ошобы, хотя, конечно, могли быть различные вариации⁵¹ или даже какие-то чрезвычайные исключения. Бракосочетание по упрощенной версии, как это произошло с Сарой-биби в 1913 году, в данный период уже не практиковалось.

Формирование единообразного сценария объяснялось тем, что, как я уже говорил выше, местный брачный рынок вырос и браки внутри самой Ошобы начали заключаться на более дальней родственной и социальной дистанции, а последнее требовало демонстрации обеими

⁴⁸ *Люшкевич Ф.Д.* Традиции межсемейных связей узбекско-таджикского населения Средней Азии (к проблеме бытования «калыма» и других патриархальных обычаев) // СЭ. 1989. № 4. С. 65.

⁴⁹ Общие расходы стороны жениха были немного меньше, чем общие расходы стороны невесты, но надо иметь в виду, что в обязанность стороны жениха входило обеспечение новобрачных отдельным жильем.

⁵⁰ Эту особенность свадебных взаимобменом еще в конце XIX века подметили супруги Наливкины: «Получив калын, родители невесты обязуются соразмерно количеству последнего снабдить дочь при отправке ее к мужу», «жених сам, сообразуясь со своими средствами, делает приданое невесте» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины. С. 202, 207).

⁵¹ Можно лишь добавить, что были еще свадьбы с разведенными женщинами или вдовами. В этом случае логика и последовательность мероприятий оказывались несколько иными: чтение брачной молитвы (в личном присутствии жениха и невесты) проводилось вечером, без особых торжеств, не было до этого *ишонтириши* (хотя продукты и подарки сторона жениха привозила — правда, меньше, чем обычно), проводился *чақирув*, а *юзочар* — нет.

сторонами своего статуса. Скрупулезное следование всем ритуальным правилам стало важным элементом социальных отношений. Эти отношения регулировались понятием равенства: в одной и той же семье ни один из сыновей и ни одна из дочерей не должны были получить какого-либо преимущества — для всех детей старались устроить примерно одинаковые по затратам свадьбы, что, разумеется, было бы труднее сделать, если бы при исполнении ритуалов широко допускалась импровизация. Это был долг (*қарз*) родителей перед детьми. Принцип равенства подразумевал также, что свадьба не может быть хуже, чем у соседей и родственников, — это тоже нанесло бы ущерб престижу семьи, социальному статусу ее членов и самих вступающих в брак молодых людей. Поэтому все старательно следили за принятым порядком, удивительно точно запоминали основные, необходимые эпизоды ритуала, и в первую очередь состав и стоимость подарков — со стороны жениха и со стороны невесты, от знакомых и от родственников. Вещи, которые циркулировали в процессе дарообмена, учитывались, калькулировалась их стоимость, все это записывалось и хранилось в памяти организаторов ритуала — иногда всю жизнь — как предмет гордости и воспоминание о социальном триумфе.

Надо учитывать также, что социальная политика государства привела к уменьшению экономического разрыва между разными группами населения, поэтому большинство ошобинского общества оказалось примерно одинакового достатка и социального положения, что тоже способствовало утверждению принципа равенства в ритуально-брачной практике. Конечно, социальные различия имели место, и те, кто был беднее, как я уже говорил, могли сокращать расходы и ритуалы, что воспринималось окружающими с пониманием, хотя, как правило, даже люди с небольшими доходами старались приложить максимум усилий и потратить больше времени на подготовку празднеств, которые бы более или менее соответствовали среднему по меркам кишлака стандарту. Люди побогаче, напротив, могли позволить себе более щедрые подарки и дополнительные траты — например, на известных музыкантов и певцов, на большее количество машин и более обильное угощение. Они первыми устанавливали более высокие, и соответственно более престижные, стандарты, которые становились желанной верхней планкой для всех остальных членов ошобинского сообщества. По мере того как

благополучие населения росло, к этой верхней планке постепенно приближалось все больше семей; правда, одновременно с этим зажиточные ошобинцы поднимали планку расходов на новую высоту.

Установлению единообразия ритуалов способствовало и то, что все члены сообщества многократно присутствовали на такого рода мероприятиях — и в качестве обычных зрителей, и в качестве участников (родственников, соседей, коллег, друзей), и, наконец, в качестве новобрачных. Вступление в брак было, пожалуй, самым частым, более частым, чем махалля-туй⁵², поводом для торжества, поскольку каждой семье приходилось по полной программе женить или выдавать замуж всех своих детей. Свадьбы шли в Ошобе на протяжении всего года — особенно в те сезоны, когда было относительно немного работы; нередко в субботу и воскресенье в кишлаке справляли сразу несколько таких праздников и кто-то из зрителей или участников (если и здесь и там были его близкие знакомые) успевал посетить несколько ритуалов.

Все детали проведения ритуалов, конечно, запоминались и затем воспроизводились как норма. В начале 1990-х годов стало входить в общую моду фиксирование основных свадебных эпизодов на видеокамеру. Камера тогда была дорогой редкостью, поэтому снимать торжества приглашали специальных людей, иногда не ошобинцев. Следовательно, к запоминанию порядка проведения ритуала в процессе пассивного или активного участия в нем добавилось и запоминание в результате просмотра фильмов, то есть своеобразного самообучения, что еще больше сужало возможность импровизации. К тому же одним из эффектов этого новшества стала постановочность некоторых ритуальных действий — их стали производить специально на камеру.

*Государство и брак*⁵³

На протяжении всего XX века свадебные (и не только) обряды, расходы на них и обмены подарками вызывали критику и осуждение. При-

⁵² См. Очерк 7.

⁵³ См. также: *Roche S., Hohmann S.* Wedding rituals and the struggle over national identities // CAS. 2011. Vol. 30. № 1. P. 113—128.

чем, что важно отметить, критиковали и осуждали обрядовые практики представители самых разных социальных и политических сил.

Российская имперская власть оставила «обычаи» под контролем местной, как тогда говорили — «туземной», администрации и судов, которые избирались самим населением. Однако положение женщин, и в частности ранние браки, беспокоило колониальную власть, которая заявляла о своей цивилизаторской миссии в Азиатском регионе. При этом возможностей для контроля за процессом заключения браков у российских чиновников не было, поэтому дело ограничивалось единичными случаями, которые попадались им на глаза и становились предметом разбирательства, подобно описанной выше истории маленькой Сары-биби. Что интересно, гораздо более критическую позицию по отношению к свадебным практикам занимали некоторые представители среднеазиатской элиты. Одни из них ссылались на то, что эти ритуалы прямо или косвенно нарушают нормы шариата — не соблюдают оговоренный в них возраст брачующихся, нарушают право женщины на махр, не соответствуют тем или иным мусульманским моральным принципам. Другие апеллировали скорее к рациональному осмыслению пользы общества, говоря о том, что большие расходы на свадьбу разоряют людей и ставят их в зависимость от кредиторов⁵⁴. В 1917 году, уже после крушения империи, популярная мусульманская организация «Шурои Исламия» (Совет ислама) создала специальную комиссию, которая предложила населению региона в условиях экономического кризиса целый ряд шагов по сокращению расходов на свадьбы, включая отмену помолвки, ритуала открывания лица и других мероприятий, а также уменьшение размеров приданого и отказ от калыма⁵⁵.

Советская политика оказалась гораздо более решительной: была введена норма обязательной регистрации брака в государственном органе, под страхом уголовного наказания запрещены калым и многоженство, установлен нижний возраст для вступления в брачные отношения и так

⁵⁴ См.: *Катр М.* The New Woman in Uzbekistan. P. 32—52; *Шадманова С.* Свадебные церемонии в Туркестане на страницах периодической печати конца XIX — начала XX в. // Pax Islamica. 2010. № 2. С. 146—157.

⁵⁵ *Шадманова С.* Свадебные церемонии в Туркестане. С. 153, 154.

далее. Через разнообразие институты — школы, вузы, партийные, комсомольские и женские организации, через средства массовой информации, кинофильмы и художественную литературу — власть доводила до населения свою идеологическую установку — необходимость борьбы с пережитками прошлого, в разряд которых включалось большинство местных брачных обычаев и практик. Время от времени — в 1930-е, 1960-е и в начале 1980-х годов — активность действий в этом направлении возрастала.

Напомню, что советскую власть представляли далеко не только «европейцы», но и множество участвующих в реформах и сочувствующих им местных жителей, которые также были сторонниками изменений. Это объясняет парадокс, который заключался в том, что те же самые ритуалы и обычаи, которые должны были, если следовать идеологической доктрине, каким-то образом искореняться или исчезать как пережитки прошлого, одновременно канонизировались в качестве национальной культуры и национальной традиции, требующей собирания, фиксации и сохранения. Эта двусмысленность, хотя и вносила некоторую путаницу и сумятицу в головы людей, тем не менее была удобным средством для их общения с властью — она позволяла легко переключаться с одного языка на другой, то вставая на сторону реформ и борьбы, то оппонировав им и сопротивляясь. Приемы подобного переключения были хорошо освоены местными жителями, поэтому из описания свадебного ритуала исчезли такие слова, как *қалин* и *патаха-түй*, которые вызывали идеологическое отторжение, — они были заменены на более нейтральные выражения. Манипуляция словами позволяла оставаться лояльными власти и одновременно избегать полного контроля с ее стороны.

В советское время хорошо была освоена практика имитации деятельности на разного рода митингах и собраниях, в отчетах и резолюциях. Несмотря на множество самых решительных заявлений и создание комиссий «по борьбе с», в реальности все ограничивалось несколькими показательными примерами вроде свадьбы К. и К-хон, которых было достаточно для отчета о результатах этой самой борьбы. Из воспоминаний следует, что именно в 1970-е годы, вслед за ростом относительного благополучия, туй становятся еще более масштабными, подарки — еще более дорогостоящими. Люди, не имея возможности капитализировать

свои растущие доходы в экономической сфере, вкладывали их в престижное потребление и конвертировали в социальный капитал, то есть в создание и сохранение социальных сетей и укрепление своей позиции внутри них, что, конечно, приносило затем и материальную отдачу. Других инструментов, кроме туев, для этого было не много, поэтому увеличение расходов на ритуалы и, соответственно, умножение самих ритуалов было довольно прагматичной стратегией, даже если эта прагматика была не результатом рационального расчета, а лишь поведением, ориентирующимся на поведение других.

Вместе с тем сама риторика борьбы с пережитками прошлого сохранялась и занимала умы чиновников. В 1986 году на заседании ошобинской комиссии, созданной для «популяризации новых обрядов», обсуждались вопросы не только об уменьшении затрат на проведение туя, но и о том, чтобы запретить употребление спиртного⁵⁶. В прошлом тема спиртного в официальных документах не звучала, на практике же открытое появление спиртного на свадебных столах рассматривалось даже как реформа локальных представлений, которые прежде исключали публичное употребление алкогольных напитков. Из рассказа К. следует, что в 1966 году именно спиртное было одним из главных знаков новизны (комсомольскости) его необычной свадьбы. В 1970—1980-е годы спиртные напитки превратились в обязательный и массовый атрибут ошобинских свадебных вечеринок в доме невесты и в доме жениха. При этом, правда, продолжало существовать множество способов сделать вид, что прежние запреты не нарушаются: спиртное часто не ставили на стол, а разливали с рук, иногда приносили в чайниках и называли *оқ-чай* (белый чай) и так далее. Такими нехитрыми приемами достигался определенный баланс между новыми практиками и сохраняющимся языком мусульманской самоидентификации. Антиалкогольная кампания, которую начала в 1985 году Москва, когда во главе СССР встал Михаил Горбачев, с одной стороны, превратила спиртные напитки в полулегальный товар, а с другой — резко повысила их дефицитность, а значит, реальную и символическую цену. Теперь уже запрет таких напитков был нарушением массовых практик, и опять — с подачи власти — именно

⁵⁶ ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 3, л. 117. [Б.л.].

К., устраивая свадьбу для своего сына, выступил в роли передового, как он считал, борца за нововведения в местные привычки.

В начале 1990-х годов, с наступлением политического и экономического кризиса, социальное положение и материальные возможности различных социальных групп были подорваны. Эта ситуация изменила многие тенденции. Во-первых, все группы, включая прежнюю элиту, вынуждены были сокращать расходы на ритуалы и подарки, для чего одним пришлось вернуться к советской риторике борьбы с пережитками, а другим — искать аргументы в религиозной риторике борьбы за мусульманский образ жизни. Во-вторых, новые политические и экономические реалии привели к перераспределению материальных ресурсов и возникновению новых групп элиты, не связанных напрямую с государством и имеющих экономические и социальные интересы в странах мусульманского мира. В результате появились новые образцы престижного поведения, которые делали акцент на мусульманском бракосочетании, «мусульманских» пище и одежде, «мусульманской» сегрегации полов и «мусульманском» осуждении музыки и танцев⁵⁷. Такие мусульманские свадьбы (*исломий-тўй*) в 1995 году в Ошобе не проводились — ходили только разговоры о том, что они уже кем-то где-то справляются. Но в конце 1990-х и начале 2000-х годов такие свадьбы стали довольно популярным, хотя и не преобладающим явлением в регионе. Значительная же часть населения, как только его доходы опять стали расти, вернулась к престижному потреблению как способу быстрого повышения и демонстрации своего социального статуса.

Несмотря на то что коммунистическая риторика ушла в прошлое и прямое влияние России на местные общества исчезло, риторическое и административное стремление власти к реформированию обрядовых практик не только сохранилось, но даже усилилось. Правда, к 1995 году, когда я проводил свое исследование в Ошобе, эти идеологии еще не сформировались. Но, к примеру, уже в 1998 году в Узбекистане был издан президентский указ, который предлагал ограничивать расходы на проведение обрядов. Вот как звучала его мотивировочная часть⁵⁸:

⁵⁷ См.: *Hilgers I.* Why Do Uzbeks Have to Be Muslims?: Exploring Religiosity in the Ferghana Valley. Berlin: Lit Verlag, 2009. P. 95—110.

⁵⁸ См.: *Абашии С.* Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // ВЕ. 1999. № 1—2. С. 92—112.

ОЧЕРК ДЕВЯТЫЙ

В последнее время во многих местах нашей страны в проведении свадеб, семейных торжеств, поминальных обрядов, мероприятий, посвященных памяти усопших, допускаются такие пережитки прошлого, как тщеславие, помпезность, чрезмерная расточительность, пренебрежение народными обычаями и традициями, щегольство, пренебрежение к нуждам живущих вокруг людей <...> Помпезное проведение мероприятий, посвященных памяти покойных, также наносит ущерб нашим национальным обычаям, оставшимся нам от наших предков, дискредитирует наши священные традиции <...> Люди выражают свои требования для устранения таких негативных явлений. Они предлагают и советуют излишние средства, остающиеся от удовлетворения своих потребностей, использовать — согласно древним обычаям народа — на благотворительность, помощь нуждающимся, одиноким, благоустройство окружающей территории, на строительство мостов, дорог, на производство и такими действиями завоевать истинное уважение соотечественников.

В этом документе легко нашлось место и отпору негативным явлениям, «чуждым природе народа», и истинному значению, сути «священной» религии, ценностей, обычаев и традиций, и новым, образцовым традициям, соответствующим требованиям времени, взглядам народа.

Таджикская власть предприняла еще более радикальный шаг, приняв в 2007 году закон «Об упорядочении традиций, торжеств и обрядов в Республике Таджикистан», в котором подробно регламентировался порядок проведения ритуалов⁵⁹:

Настоящий Закон упорядочивает традиции, торжества и обряды с учетом потребностей развития общества и направлен на защиту истинных ценностей национальной культуры и уважение к народным обычаям для повышения социального и экономического уровня жизни граждан Республики Таджикистан. Целью настоящего Закона является защита социальных интересов народа Таджикистана, содействие снижению

⁵⁹ См., например: <http://www.agencynau.tj/zakoni/z.ut.html>.

уровня бедности и предотвращение излишних расходов, наносящих серьезный ущерб экономическим интересам и моральным устоям жизни граждан. Закон также направлен на обеспечение прав и свобод граждан и общественного порядка <...>

Статья 10. Свадьба по случаю бракосочетания.

Свадьба по случаю бракосочетания проводится добровольно в течение одного дня с банкетом до 150 человек и свадебным угощением до 200 человек за счет обеих сторон.

Организация мероприятий «фотиха» (обряд обручения), «маслихат-оши» (совет по подготовке торжества), «идонабари» (праздничное одаривание), «сандукбарон», «сарупобинон» (демонстрация одежды невесты и жениха), «чойгаштак» (торжество для подруг невесты), «раисталбон», «кудоталбон» (своячество), дарение одежды для гостей обеих сторон и родственников жениха и невесты запрещаются, за исключением вручения подарков жениху, невесте и их родителям.

Мероприятия «домодталбон» (обряд первого посещения зятем дома родителей жены) и «арусбинон» (обряд знакомства новобрачной с семьей мужа — смотрины) проводятся добровольно в семейном кругу с участием до 15 человек <...>

Церемония государственной регистрации брака в органах записи актов гражданского состояния и джамоатах проводится с использованием не более четырех легковых автомашин <...>

Свадьбы и обряды проводятся в выходные дни с 10 до 23 часов, а в рабочие дни — с 18 до 23 часов. Продолжительность проведения свадеб и обрядов устанавливается до трех часов.

Такое настойчивое желание исправить обряды нельзя объяснить только советским наследием. Как я уже отмечал выше, последнее всегда включало в себя различные элементы (общесоветские и советско-национальные) и по-разному формулировалось в те или иные периоды истории. Скорее можно говорить о продолжающихся попытках контролировать общество и манипулировать им, об игре понятиями «современность» и «традиция», позволяющей любой власти легитимировать свое вмешательство в жизнь локальных сообществ.

Новая свадьба

Вернемся в Ошобу 1960—1970-х годов и посмотрим, как К. в своем рассказе описывал собственную комсомольскую свадьбу. Он обратил внимание на то, что главным событием свадебного торжества было публичное угощение, которое проводилось не в жилом доме, а на площади-пустыре рядом со школой им. М. Горького. Во время этого угощения выступали профессиональные артисты, а в самом угощении участвовали все желающие, в том числе приезжие из других кишлаков, которых привезли для поддержки молодых. При этом, хотя было много посторонних людей, не возникло никаких конфликтов. На совместном мероприятии собрались мужчины и женщины, все сидели «по-русски/по-европейски» — за столами, свадьба продолжалась до поздней ночи. В неформальном интервью К. добавил, что на угощении открыто предлагались спиртные напитки.

В этом случае весь смысл свадебных обрядов оказался буквально перевернут по сравнению с традиционным сценарием. Вместо ритуалов перемещения между домами был проведен один публичный ритуал угощения с участием массы людей, не имеющих прямого отношения к семьям жениха и невесты. Вместо изоляции молодых и половой сегрегации участников мероприятия мы видим появление женщин, и даже невесты, в публичном пространстве вместе с женихом и другими мужчинами. Все выражения скорби, связанной с уходом невесты из родного дома, были заменены на демонстрацию радости по поводу соединения влюбленных, ритуалы же предохранительной магии — на ритуалы поздравлений и пожеланий. К. и К-хон не могли пойти так далеко, чтобы отказаться и от мусульманского бракосочетания, но проведено оно было без санкции родителей. Остальные мусульманские символы на этой свадьбе присутствовали на втором плане — в приватной сфере, а на первый план были вынесены советские знаки — в напитках, а также, видимо, в еде, одежде, оформлении застолья и помещений. Разумеется, такой радикальный слом всей логики свадебного цикла обуславливался тем, что сторона невесты отказалась принимать участие в церемониале, то есть свадьба потеряла свой основной смысл — заключение союза между двумя семейными группами. Не было ни многочисленных взаимных посещений сторон, ни обмена подарками, ни калыма, ни приданого.

Другими словами, вместо локальных практик во время свадьбы К-хон и К. были воспроизведены совсем другие практики, которые рассматривались как комсомольские и советские и, разумеется, тоже обладали легитимностью в глазах людей. При этом сами новые практики не были взяты откуда-то в готовом виде, поскольку никакого обязательного советского свадебного ритуала не существовало, а были изобретены опять же в локальном контексте, с местным пониманием того, что такое советскость и комсомольскость. Участники нового ритуала, возможно, исходили отчасти из предположения, что советское — это когда в публичном пространстве разрешено все то, что раньше было запрещено. Или же они копировали телевизионный образ советских праздников (например, модель «голубых огоньков», показ которых начался с 1962 года), где мужчины и женщины сидели рядом за столиками, уставленными спиртным, и смотрели выступления артистов.

Сказанное, разумеется, не означает, что первая комсомольская свадьба в Ошобе никак не была привязана к локальным привычкам. Приглашение девушек, которые должны были выступить в роли подружек невесты, говорит о том, что этот обычай — и наверняка многие другие — продолжал соблюдаться, пусть и в виде имитации. Также не случайно местом празднования была выбрана площадь Бозорбаши, где традиционно проводились различные общеошобинские мероприятия, начиная с выборов аксакала во времена Российской империи или даже с более раннего времени. Локальность — география кишлака, социальные связи, представления — была неизбежно вписана в ритуал, который воспринимался как нелокальный.

Так или иначе, прецедент с К. и К-хон сделал вопрос об изменениях в свадебных практиках в кишлаке вполне назревшим и допустимым в сознании местного населения. Целый ряд социальных групп выступал за то, чтобы некоторые элементы свадьбы К. и К-хон сделать общими для ошобинцев.

Наибольшую активность проявляла в данном вопросе местная власть. Для нее это был способ, с одной стороны, продемонстрировать свою лояльность советской власти, а с другой — получить еще один инструмент воздействия на местное сообщество. Хотя К. в своих воспоминаниях описывал историю проведения первой комсомольской

свадьбы в кишлаке как свою заслугу и заслугу своей будущей супруги, в реальности, конечно, удача им сопутствовала во многом благодаря тому, что в 1958 году комсомол при поддержке государственной власти объявил на всей территории СССР массовую кампанию по исправлению прежних «неправильных» обрядов на правильные — советские. В 1960-е годы она как раз стала набирать обороты. И как все такого рода кампании, реформирование свадеб требовало вмешательства чиновников, показательных акций и отчетов о достигнутых результатах. В том же 1966 году, когда состоялась свадьба К. и К-хон, с докладом на эту тему на собрании сессии депутатов сельского совета выступил председатель колхоза Ходжаназаров — и была создана целая комиссия, которая должна была отвечать за данное направление работы⁶⁰. Вопрос о калыме обсуждался вновь в 1970 году, после решения Верховного Совета Таджикской ССР по этому поводу, и в очередной раз была создана комиссия в Ошобе для контроля за свадьбами⁶¹. Обсуждение вопросов о «борьбе с религией» и «уничтожении недостатков при проведении туев» регулярно продолжалось и в 1970—1980-е годы⁶².

Другой группой поддержки изменений стали ошобинские интеллектуалы — в первую очередь учителя, а также врачи, колхозные специалисты, вообще люди с высшим образованием⁶³. Не входя напрямую в административную власть, они тем не менее получали приличное вознаграждение (материальное и социальное) от государства и ассоциировали себя с ним и его идеологией, имели доступ к значимым социальным сетям за пределами Ошобы, подолгу жили в городе, имели там знакомых и сами, в свою очередь, ориентировались на городские, в значительной мере уже «европеизированные» стандарты и практики проведения ритуалов как на более престижные. Наличие такой группы людей само по себе создавало эффект домино: остальные ошобинцы стремились подражать им, рассчитывая получить схожие символические дивиденды или просто не желая отставать от модных веяний времени.

⁶⁰ ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 1, д. 121. Л. 9; ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 1, д. 122. Л. 3.

⁶¹ ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 1, д. 159. Л. 8—9.

⁶² ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 1, д. 187. Л. 96, 98; ФГАСО РТ, ф. 191, оп. 1, д. 259. Л. 6—8.

⁶³ Об этих социальных группах см. Очерки 4 и 6.

Наконец, изменения в свадебных ритуалах поддерживали сами молодые люди, большинство из которых в 1970—1980-е годы имели по меньшей мере среднее образование и прошли интенсивную советскую социализацию в школах, вузах, армии. Любовная романтика приобрела для них важное значение, поэтому им нужны были знаки ее присутствия в ритуалах, даже если в действительности брак заключался под давлением семьи⁶⁴. Нельзя также забывать, что все эти изменения происходили не только в Ошобе, но и в обществе в целом, поэтому население кишлака следовало общим тенденциям и общим вкусам⁶⁵.

Стремление к переменам привело к тому, что в традиционную свадьбу, не отменяя ее, были внесены новые элементы, смысл которых противоречил традиционной логике. Их было два — поездка на официальную регистрацию брака в загс (в сельсовет) и коллективное угощение.

Накануне или утром в день переезда в дом жениха молодые торжественно отправлялись в загс, который находился в здании сельсовета, для официальной регистрации брака (Илл. 33). Негласные правила требовали ехать в сельсовет обязательно на торжественно украшенной машине, желательной престижной модели, даже если пешком это расстояние можно было пройти за 10 минут. В загсе молодых сопровождали друзья жениха и подружки невесты — все они дарили подарки новобрачным и сами в ответ получали символические подарки. Судя по фотографиям 1970-х годов, жених при этом одевался в белую рубашку, темный костюм, галстук, его одежда была подчеркнута «европейской», свадебное же платье невесты представляло собой удивительное сочетание элементов местного костюма (шаровары, туникообразное платье, накинутый на голову платок и тубетейка) и как бы неместной их тракторки — я имею

⁶⁴ Здесь можно еще вспомнить возрастающую социальную роль кино — собственно узбекских и, например, индийских фильмов, которые оказывали колоссальное влияние на настроения в обществе, формируя модели выражения чувств (см.: *Abu-Lughod L. Egyptian Melodrama: Technology of the Modern Subject // Media Worlds: Anthropology on New Terrain / F. Ginsburg, L. Abu-Lughod, B. Larkin (eds.). Berkeley: University of California Press, 2002. P. 115—133; Abu-Lughod L. Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt. Chicago: University of Chicago Press, 2005).*

⁶⁵ См. описание и сравнение традиционных и «красных» (комсомольских) свадеб: *Лобачева Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М.: Наука, 1975. С. 22—69.*



Илл. 33. Молодожены в загсе (1970-е гг.)

в виду белый цвет платья и платка, что явно было отсылкой к белым свадебным платьям «европейского» фасона. В 1980-е годы невесты стали надевать современное свадебное платье, без шаровар и иногда с прозрачной вуалью⁶⁶. Во время торжественной церемонии у молодых людей спрашивали согласие на брак, после чего они расписывались в документах и обменивались кольцами. В официальный ритуал было введено спиртное — «Советское шампанское», которое разливали молодым и свидетелям (хотя невеста и ее подруга лишь чокались, но не пили его). После оформления бракосочетания работников сельсовета одаривали небольшими подарками и угощением, после чего вся компания фотографировалась у небольшого памятника погибшим в Великой Отечественной войне, который находился около сельсовета, и отправлялась на машинах на небольшой пикник где-нибудь на природе (например, в Чинар-бува). Таким образом, ритуал регистрации брака в загсе целиком копировал образцы общесоветского ритуала бракосочетания, которые приобрели популярность в городах по всему СССР начиная с 1960-х годов и транслировались через телевидение, кино, литературу или посредством прямых инструкций работникам загсов.

К слову, любопытно отношение к официальной регистрации в загсе. Очень долгое время она не была обязательным элементом свадьбы, более того — нередко происходила только после рождения первого ребенка⁶⁷. Усилиями власти в 1960—1970-е годы государственная регистрация брака в момент переезда невесты к мужу стала правилом, нарушение которого грозило разного рода санкциями и неприятностями. При этом, став обязательной, официальная регистрация все равно не воспринималась в качестве момента окончательного заключения брака: поездка в загс могла состояться до мусульманского бракосочетания и до никох-туя — и все это время, пока остальные ритуалы не совершились, официальные муж и жена продолжали оставаться женихом и невестой.

Второе новшество в свадебном обряде — *стол* (иногда его называли *қизил-тўй*, то есть красная пирушка). Название подчеркивало, что

⁶⁶ См. Очерк 10.

⁶⁷ См., например: *Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.* Современная сельская семья таджиков. С. 124—126.

вопреки местной привычке сидеть на полу, на разостланных одеялах, гости на этом ритуале сидели за столами. Выглядело это обычно так. После переезда в дом жениха невеста снимала паранджу и местную праздничную одежду, опять переодевалась в белое платье, в котором была в загсе, и появлялась с женихом-мужем на большой вечеринке в доме последнего. Молодые занимали место во главе столов, расставленных обычно во дворе прямоугольником. Мужчины и женщины расаживались в общем пространстве, но за отдельными столами. Обычно на таком мероприятии был ведущий — кто-нибудь из местной власти, позднее стали звать профессионального тамаду. На вечеринке пели и играли приглашенные профессиональные музыканты, в репертуар включали советские русскоязычные песни, гости в определенном порядке (сначала родственники по степени близости, потом друзья) один за другим говорили поздравительные слова и танцевали — сначала танцевал выступающий, потом все вместе. Как и во время махалля-туя⁶⁸, на свадебной вечеринке существовали своя собственная иерархия и распределение ролей: кто-то угощался за общим столом, кто-то — небольшие компании мужчин — уединялся в отдельных комнатах, и туда также подавали кушанья. Гостям предлагали «русское» (советское) угощение, в которое помимо спиртных напитков входили сыр, колбаса, салаты (нарезка овощей и мяса в майонезе), корейские маринованные и соленые овощи, конфеты и так далее. Все это символизировало особую роскошь, радость и веселье, но, конечно, перемежалось местной выпечкой, лепешками, чаем и сухофруктами. Соотношение блюд в праздничном меню зависело от смелости и «продвинутости» организаторов свадьбы, но общесоветские кушанья присутствовали у всех обязательно.

Некоторые семьи могли себе позволить провести дополнительную большую вечеринку, похожую на *стол*, в доме невесты накануне ее переезда к жениху — под видом девичника, особенно если девушка уезжала жить в другой кишлак. На эту вечеринку приглашали родственников, соседей, знакомых, коллег по работе и устраивали им угощение со спиртным и танцы под живую музыку.

⁶⁸ См. Очерк 7.

Возникший в результате принятия нововведений ритуальный бриколаж⁶⁹ соединял в себе вроде бы совершенно несоединимое: логика приватной изоляции и половой сегрегации, предохранительной магии и драматизма пересекалась с противоположной логикой — открытой публичности и полового смешения в одних обрядовых эпизодах, любовной романтики и магии пожеланий — в других. На протяжении всех свадебных торжеств жених с невестой (и прочие участники мероприятий) в буквальном смысле слова постоянно перемещались не только между домами своих родителей, но и из одного символического пространства в другое. Все эти перемещения сопровождались переодеванием — то в «европейскую» одежду, то в традиционную, включая паранджу, которая, кстати, уже не использовалась в повседневной жизни. Эти перемещения были связаны со сменой обстановки, со сменой типа праздничной пищи, а также стиля поведения участников ритуальных действий — то они смешивались независимо от пола и возраста, то опять разделялись на изолированные группы, то читали мусульманские молитвы, то распивали спиртные напитки. Рядом с одеялами и коврами, которые можно было бы отнести к старинной культуре местного населения (хотя исходные материалы и способы изготовления, рисунки и расцветки тоже претерпели модификацию), появились «европейская» мебель и одежда. Первые и вторые попеременно наполняли после свадьбы домашнее пространство новой семьи, превращая приватную обстановку в напоминание о своей двойной — одновременно и традиционной, и современной — идентичности.

Советские символы встраивались не просто в речь, в одежду, в пищу, в этикет — они встраивались в местные логики, не нарушая их общей соразмерности, но добавляя им новую официальность/легитимность. Это создавало более сложное пространство, более широкий репертуар смыслов и знаков и увеличивало число каналов социального взаимодействия, что давало возможность гибко расширять и направлять социальные сети, не ограничивая их признаком родственной близости. А это, в свою очередь, позволяло вовлечь в социальные взаимодействия

⁶⁹ См. также: *Roche S., Hohmann S. Wedding rituals. P. 118; Hilgers I. Why Do Uzbeks Have to Be Muslims? P. 110.*

во время ритуалов больше фигур, больше ролей и позиций, больше ресурсов. Новые знаки и смыслы не вытесняли местные логики, а над-, при- или подстраивались к ним, они не сливались до конца, не растворялись в принятых традициях, а различались, располагались и осмысливались по отдельности. Но в том калейдоскопе или бриколаже, который образовывался, каждый фрагмент и узнавался (подлежал отдельной интерпретации), и рассматривался как часть целого — общей картинки, имевшей свои собственные цель и смысл. Так возникал эффект двойственности, двусмысленности.

Хочу добавить, что новые элементы получали не единственную, а множество интерпретаций. Упомяну в этой связи о модном вейнии, которое появилось в Ошобе. На одной из свадебных вечеринок в 1995 году я наблюдал неожиданное и странное зрелище: кроме музыкантов и певцов родители жениха пригласили танцовщицу из Ходжента, которая развлекала присутствующих своим представлением. Обычно на такие вечеринки собирались молодые неженатые ребята и незамужние девушки, чтобы потанцевать и понаблюдать в том числе за своими вероятными сужеными, здесь присутствовало также много детей и молодых замужних женщин, для которых свадьба служила поводом отдохнуть и встретиться с подругами. Женатые мужчины чаще всего уединялись в своих компаниях, вели разговоры и выпивали. И вот в этой преимущественно женско-юношеско-детской аудитории выступала с танцевальной программой взрослая, около двадцати пяти — тридцати лет, женщина, полуоткрытая одежда и все движения которой имели подчеркнуто эротический характер. Мне сложно сказать, какие эмоции вызывало у зрителей происходящее, как они воспринимали это развлечение, но противоречие между составом аудитории и выступлением этой танцовщицы было налицо.

Один мой собеседник так объяснял появление танцовщиц на свадьбах:

Они приглашались на свадьбы для операции, называемой на их языке «пылссосом». Одна танцовщица могла собрать с подвыпивших парней больше денег за вечер, чем платил хозяин за приглашение музыкантов. Считалось шиком засунуть денежку под одежду танцовщицы,

а потом на посиделках рассказывать, как ты это сделал. Обычно танцовщицы просто договаривались с певцами и ансамблями второстепенного разряда. Уважающие себя и обеспеченные артисты имели в наличии хорошую танцовщицу, профессиональную, которая не просто собирала деньги, а именно танцевала, как это ни странно звучит! Танцовщицами обычно становились девушки легкого поведения, которые в «несезон» занимались самым древним в мире ремеслом. Вот откуда эротические танцы. Иногда прямо на свадьбе можно было договориться за большую сумму с такой «танцовщицей», большая часть из которых никогда в жизни не танцевала и не умела танцевать.

Приглашение профессиональных танцовщиц было очень популярным в Ходженте и в некоторых других городах Ферганской долины и являлось там признаком состоятельности и высокого престижа устроителя туга. При этом, хотя сами танцовщицы пользовались большой славой, имели хорошие доходы и богатых покровителей, отношение к ним было, мягко говоря, неоднозначным — очень многие воспринимали их как женщин легкого поведения. В городах танцовщицы присутствовали на свадьбах и других праздничных мероприятиях, но последние организовывались иначе, чем я описал: там уже в 1980-е годы вечеринка превратилась в центральное мероприятие, на которое приглашали по специальному списку и куда мужчины приходили вместе с женами — семейными парами. В этой среде танцовщица, исполняющая эротические танцы, выглядела тоже двусмысленно, но по крайней мере не так неуместно, как на вечеринке в Ошобе.

Собственно, в этом эпизоде мы видим, что процесс заимствования и изменений не обязательно был связан только с теми практиками, которые могли рассматриваться как советские или «русские/европейские». Заимствовались вообще любые городские — более престижные — практики, причем нередко они просто переносились из одного контекста в другой, даже если выглядели в новом контексте чужеродными и нелепыми. Городская мода включала в себя новые виды пищи и одежды, современную технику вроде машин, на которых молодожены ехали в загс, или видеокамеры, на которую фиксировали происходящее, иногда — современную эстрадную музыку. Некоторые практики могли

возникнуть под влиянием, например, индийского кино (которое тоже, в свою очередь, искало новые престижные формы и образы). Иначе говоря, заимствование новых, современных элементов происходило не напрямую у русских или тем более у Европы, а опосредованно — из городов, где такие нормы уже были усвоены, переработаны на местный манер и где им был придан высокий социальный статус. Советская власть осознанно не навязывала все эти изменения — некоторые из них появлялись даже вопреки официально заявленным нормам, но, конечно, новые элементы все равно ассоциировались с проводимой властью политикой модернизации.

Все это создавало сложную игру вокруг значений, которыми наделялись те или иные символы в глазах людей. Они могли считаться и называться советскими, современными и продвинутыми, русскими или даже европейскими, городскими и престижными. Переключение между этими смысловыми регистрами позволяло объединять разные новшества вместе или производить селекцию, менять их оценку с отрицательной на положительную и обратно, присваивать и в то же время сохранять дистанцию. Подобный инструментализм становился необходимой частью повседневной жизни.

* * *

Российский социолог Анна Темкина в статье «Гендерный порядок: постсоветские трансформации» предлагает свое объяснение того, как распределяются традиционные и современные практики поведения среднеазиатских женщин⁷⁰. Если в России в советское время произошла, по ее мнению, смена традиционного, патриархального (или патриархатного) гендерного порядка на современный, индивидуалистический, то, например, в Таджикистане «патриархальное устройство семейно-гендерной

⁷⁰ Темкина А. Гендерный порядок: постсоветские трансформации (Северный Таджикистан) // Гендер: традиции и современность / С. Касымова (ред.). Душанбе: [б.и.], 2005. С. 6—91. См. также: *Она же*. Подчинение старшим и модернизация патриархата: женская сексуальность в браке (Таджикистан) // А. Темкина. Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 67—144; *Она же*. Гендерная модернизация по-советски vs. традиционные сценарии сексуальной жизни // АИ. 2008. № 3. С. 243—287.

сферы» продолжало существовать, несмотря на проделанный Средней Азией путь модернизации. Традиционные нормы не были распространены в таджикском обществе повсеместно, а занимали отдельные его сегменты. Пытаясь пояснить распределение разных практик, Темкина в этой статье прибегает к образу концентрических кругов (или пластов)⁷¹. Первый круг — это ядро традиционного гендерного порядка, в основе которого лежат «гендерный код», включающий в себя уважение к старшим и мужчинам, и центральная практика — брак по договоренности. «Семья и общество контролировали нормы и правила поведения», при этом такой порядок вписывался в советские этакратические рамки, которые предписывали женщине материнскую функцию и частичное участие в общественном производстве. Второй круг — своеобразная периферия, где люди благодаря влиянию модернизации и русификации усвоили советскую идентичность и следовали более современной модели брачных и семейных отношений, хотя «разрушение традиций в приватной сфере не было успешным». Традиционный брак по договоренности (и сопутствующие ему практики и ценности, включая ограничения добрачного поведения и ценность добрачной девственности) оставался «важнейшим механизмом поддержания солидарности в сообществе», но при этом появились альтернативные сценарии, возникали экономические и романтические мотивы поведения, половозрастные иерархии становились менее жесткими, молодые люди демонстрировали больше самостоятельности и недовольства прежним порядком, в сообществе циркулировали знания и информация о других практиках, брачное поведение стало более разнообразным и непредсказуемым.

Я хочу обратить внимание на геометрическую метафору концентрических кругов, которая во многом характеризует и структурирует рассуждения Темкиной. Эта метафора позволяет автору разделить социальное пространство, которое она исследует, на две части («два реальных

⁷¹ Темкина А. Гендерный порядок. С. 36, 39, 40, 77—79. В других работах исследовательница отказывается от метафоры концентрических кругов, но употребляет термин «ядро», предпочитая ему, впрочем, в качестве синонима выражение «парадигмальный сценарий» (Темкина А. Подчинение старшим и модернизация патриархата. С. 74—77, 140—141). Последнее, пожалуй, ближе к театральной метафоре масок, которую использует Харрис (см. ниже).

мира»), одна из которых является традиционной (или таджикской), а другая — современной (европеизированной, русифицированной, советизированной). Эти части соответствуют делению пространства на приватную и публичную сферы⁷² либо на сельскую жизнь и городскую⁷³. Кроме того, метафора кругов позволяет расположить эти пространства по отношению друг к другу как центр и окраину, то есть соединить идею пространства с идеей иерархии и даже времени (то есть некоторого стадийного движения).

Совсем иначе, с использованием других метафор, пишет о соотношении традиционности и современности в семейных и брачных практиках у таджиков британский социолог Колетт Харрис в книге «Контроль и ниспровержение: Гендерные отношения в Таджикистане»⁷⁴. Она описывает двойное подчинение и сопротивление людей в таджикском обществе: с одной стороны — советской власти, с другой — власти общины и семьи. В первом случае это была власть колониального, внешнего принуждения, которому местные сообщества противопоставили сплочение и сохранение своих традиционных институтов. Во втором случае — власть общины, распределявшей внутри сообщества через возрастные и гендерные социальные статусы и опиравшейся на механизмы самоконтроля и самонаблюдения⁷⁵. Для объяснения отношений человека с советской властью и властью общины Харрис прибегает к метафоре масок (она говорит о гендерных масках)⁷⁶. Исследовательница пишет, что для сохранения своей индивидуальности и достижения своих интересов человеку приходилось, находясь в публичном пространстве, делать вид, что он соблюдает правила и нормы, принятые обществом и навязываемые властью. Мужчины и женщины, пишет Харрис, надевали маски, которые соответствовали определенной ситуации и аудитории, и играли те роли, которые были им предписаны, оставаясь при этом

⁷² Темкина А. Гендерный порядок. С. 38.

⁷³ Там же. С. 74.

⁷⁴ Harris C. Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan. Pluto Press, 2004.

⁷⁵ Харрис здесь отсылает к Фуко, хотя последний писал о дисциплинарном обществе, которое возникло в Европе в XVIII веке.

⁷⁶ Ibid. P. 21—24, 114, 115, 172—174.

самими собой в своем частном пространстве⁷⁷. В отличие от метафоры кругов, которая прочерчивает границы между различными пространствами, метафора масок позволяет видеть, как женщина перемещается в разных пространствах, в том числе из села в город (или из старого города в новый⁷⁸) и обратно, меняет свое поведение (свою маску) в зависимости от того, где она в данный момент находится.

На мой взгляд, обе метафоры, хотя и дают инструмент, чтобы видеть общество с разных точек зрения и описывать те или иные его черты, тем не менее сохраняют и даже делают непреодолимыми различия между традиционностью и современностью, приписывают им противоположные, непересекающиеся особенности. Круговое разделение фиксирует социальные и культурные (даже этнические) барьеры, коррелирующие с пространственными, делая вопрос о переходе через них, их преодолении трудно решаемой проблемой. Метафора же масок даже усиливает это различие, помещая его в сознание самого человека: сфера современности является внешней, открытой коллективному контролю, а потому фальшивой, поверхностной и коллаборационистской, сфера же традиционности оказывается внутренней, скрытой, глубинной и подлинной.

Дихотомия, созданная обеими метафорами, представляется мне проблематичной. На мой взгляд, социальное (и вслед за ним географическое) пространство было в советское время более мозаичным и одновременно более взаимосвязанным, в нем сосуществовали разные субпространства, уголки, пути и переходы, которые то располагались отдельно друг от друга или параллельно друг другу, то внезапно пересекались и смешивались. Пространство имело не две противоположные точки, а множество — тот же Ходжент выглядел своего рода периферией к Ташкенту, а какое-нибудь пригородное селение — более продвинутым по отношению к горному кишлаку. Все это позволяет видеть советское среднеазиатское общество как гетерогенное — со своими складками, лабиринтами, обходными путями, различными векторами изменений.

⁷⁷ Ibid. P. 21, 22.

⁷⁸ Большинство среднеазиатских городов имело так называемые старую часть, где люди жили еще со времен, предшествующих российскому завоеванию, и новую, которая застраивалась и заселялась уже в период Российской империи и СССР.

Точно так же поведение и идентичности человека представляли собой постоянно меняющийся калейдоскоп, в котором не было зафиксированных позиций и ролей. Провести четкую грань между открытостью и закрытостью, фальшивостью и подлинностью, между коллаборационизмом и сопротивлением невозможно — эти состояния существовали одновременно как разные модусы социального взаимодействия. Сама дихотомия имела скорее дискурсивную природу и была связана с узнаванием и называнием того или иного явления в качестве традиционного или современного, с обсуждением этого вопроса в обществе, столкновением разных интересов и стратегий.

Тем не менее я не стал бы полностью отказываться от обеих метафор, однако отказался бы от деления на центр и периферию и не стал бы искать некую промежуточную полупериферию. Я бы предпочел представить пространство как мозаику, состоящую из множества субпространств, хаотически перемешанных между собой. Используя эту метафору, можно сказать, что процесс присвоения новых представлений и практик шел через создание дополнительных кругов или субпространств, в которых они копировались или изобретались. Такие пространства имели свою физическую проекцию — они возникали не только в городах, но и во вновь построенных или старых поселках, где в специальных местах — школах, больницах, административных учреждениях, клубах, магазинах и так далее — создавались территории, которым присваивался знак советскости или «русскости/европейскости». Эти субпространства возникали в жилых домах, где многие гостинные оформлялись в современном стиле (со стульями и столами, кроватями и диванами, фотографиями, какими-то другими советскими и «русскими/европейскими» вещами и знаками). Они возникали, как я показал, в свадебных обрядах, в которых появлялись советские ритуалы (загс, *стол*). При этом соседние субпространства обозначались и сохранялись в качестве мусульманских или национальных (узбекских, таджикских и так далее). Между всеми субпространствами постоянно происходило перемещение, порой даже незаметное, со сменой одежды, ритмов, вкусов и поведения, идентичности. Одни из них постепенно расширялись, другие — уменьшались: для людей, которые, например, больше времени проводили на работе, рабочее пространство станови-

лось доминирующим, а остальные — маргинальными. Субпространства могли дроби́ться и дальше, что приводило к возникновению новых конфигураций практик.

Метафора масок тоже может быть полезной, если только не рассматривать их как что-то чужое и внешнее по отношению к «истинному лицу». В данном случае я бы предпочел говорить о масках или гримасах, которые стали естественной частью личности. Постоянно перемещаясь между разными субпространствами, а значит, постоянно меняя маски (даже в буквальном смысле слова — переодеваясь в другие наряды), ошобинец или ошобинка оставались самими собой: все эти маски были одинаково необходимы и важны для получения желаемого результата — возможности идентификации, обеспечения мобильности, карьеры, поддержания социальных сетей и иерархий, легитимации статуса и так далее. Смена масок, переключение смысловых регистров, игра всех этих обозначений и противопоставлений позволяли осознавать вновь усвоенные практики в качестве своих собственных и в то же время сохранять те локальные привычки, которые по-прежнему имели значение в повседневной жизни. Ошобинцы не столько имитировали кого-либо, сколько вживались в новые роли, существовали в них, узнавали/идентифицировали себя и окружающих через эти маски.