

Сергей Абашин

Молитва о дожде в советской Средней Азии (мусульманские практики в атеистическом государстве)¹

История секуляризации в XX в. часто описывается как процесс вытеснения религии из социально-политической сферы и ограничения ее частными, периферийными и маргинальными пространствами. В этой статье я исследую, как ислам выжил в наиболее антирелигиозном обществе XX в., каким был СССР. Я утверждаю, что даже в этом сильно контролируемом обществе имелось определенное признание религии, встроенное в административные структуры и модели поведения. Опираясь на этнографическую интерпретацию ряда мусульманских ритуалов, которые я наблюдал в Средней Азии в 1989–1991 гг., я описываю способы, с помощью которых религиозные идентичности и практики получали легитимность при советской власти, и инструменты, которые позволяли вести двойную игру обнаружения и скрытия «мусульманскости».

Ключевые слова: ритуалы, ислам, советская идентичность, Средняя Азия, СССР.

Роль мусульманских практик и идентичности в советской Средней Азии выглядит спустя два десятилетия после распада СССР неоднозначно. С одной стороны, можно собрать факты и нарисовать картину преследований и репрессий в отношении мусульманских деятелей, запрета мусульманских институтов, борьбы с мусульманскими ритуалами и обычаями [Keller 2001]. С другой стороны, ислам имел официальное признание и ограниченную сферу для вполне легальной деятельности, плюс к этому имеется масса свидетельств того, что мусульманская идентичность и многие мусульманские практики сохранялись на протяжении всего советского времени и достаточно мирно сосуществовали с советскими институтами на локальном уровне [Ro'i 2000: 723]². Несмотря на кажущуюся оппозицию, эти ракурсы изучения среднеазиатского ислама в советскую эпоху нельзя, на мой взгляд, считать полностью исключаящими друг друга.

Сергей Николаевич Абашин
Европейский университет
в Санкт-Петербурге
s-abashin@mail.ru

¹ Статья представляет собой расширенную версию публикации: Abashin S. A Prayer for Rain: Practicing Being Soviet and Muslim // *Journal of Islamic Studies*. 2014. Vol. 25. No. 2. P. 178–200. Я хочу выразить признательность Паоло Сартори за полезные комментарии к первоначальному тексту статьи, которые во многом предопределили ее окончательный дизайн и содержание. Я также благодарен Бахтияру Бабаджанову за ценные сведения, которые он дал по ряду вопросов, возникших у меня при подготовке работы.

² Сергей Поляков даже считал, что ислам на местном уровне оставался господствующим социальным регулятором [Поляков 1989].

Следует, в частности, учитывать разные временные периоды и региональные особенности. В течение семидесяти лет этапы ужесточения гонений неоднократно сменялись этапами смягчения религиозной политики: в 1920-е гг. советское руководство сохраняло многие мусульманские институты, включая суды казиев, вакуфы, мечети, школы и т.д.; в 1930-е гг. эти институты были запрещены, а против религии развернулась кампания преследований и репрессий; в 1940-е гг. были созданы официальные мусульманские духовные управления и религиозная деятельность получила некоторые гарантии защиты; в начале 1960-х гг. была развернута новая идеологическая кампания «борьбы с религиозными пережитками», которая не была столь драматичной, как в 1930-е гг., но сопровождалась сужением легитимности; затишье 1970-х гг. в начале 1980-х сменилось новой волной нападков на религию, а в конце 1980-х гг. был взят противоположный курс на значительную либерализацию религиозной политики [Халид 2010]. Динамика процесса была, таким образом, циклической, а не линейной.

К тому же различные республики и регионы Средней Азии находились под разным контролем, разным социальным и политическим воздействием. В отдаленных кишлаках, в горной местности, в старых кварталах городов изменения, которых требовало государство, происходили с явно меньшей скоростью и интенсивностью. Это создавало неравномерное пространственное распределение мусульманских практик — где-то они были более интенсивными, где-то менее. Даже в соседних населенных пунктах в конце 1980-х гг. можно было нередко наблюдать совершенно непохожие типы религиозности, что было результатом стечения самых разных, порой случайных, обстоятельств, в том числе пристального внимания власти к тому или иному месту [Dudoignon 2011; Allah's Kolkhozes 2014].

Наконец, сам советский проект, его идеология и устройство представляли собой сложную конструкцию, которая формулировала набор самых разных ожиданий для различных групп населения. Имея характер своеобразного общественного договора, этот проект был внутренне противоречивым и сочетал в себе самые разнородные элементы — от авангардизма до консерватизма, от национализма до универсализма и т.д. Религия была одним из таких элементов, которыми можно было манипулировать в зависимости от контекста. Несмотря на подчеркнуто светскую, атеистическую, коммунистическую природу своих планов и целей, советское государство разрешало вполне легальную религиозную деятельность в обмен на лояльность верующих. Рамки допустимой демонстрации религиозности менялись, но сам этот принцип договорности никогда не ставился под сомнение и служил основой для постоянно шедших

на всех уровнях управления переговоров о том, что можно и чего нельзя.

Используя время от времени официальные религиозные институты в своей публичной внешней и внутренней политике [Kirasirova 2011], власть все же, в соответствии с общеевропейской традицией, определяла сферу существования религии как приватную. Такое разделение «публичный / приватный» (в советской лексике «общественное / личное») служило механизмом разграничения того, где и как религиозность может проявляться. Если публичное пространство должно было быть под полным контролем государства, то в приватном пространстве степень автономии человека расширялась и мусульмане могли более гибко следовать своим практикам, приспособлявая их к домашним условиям. Здесь, в частной сфере, ислам сохранялся и исполнялся в виде текстов и моральных отсылок, правил и привычек, вкусов и манеры поведения, пищи и одежды, обрядов и циклов повседневности и т.д. Некоторые из этих практик были тайными, но о большинстве все знали или догадывались. Среднеазиатские чиновники отслеживали и пытались корректировать лишь наиболее радикальные формы, используя моральное и иногда репрессивное воздействие, но в целом семейный быт не терял свой мусульманский характер, и даже советские активисты придерживались основных его требований.

Приватная сфера необязательно была альтернативой советскому режиму и необязательно, как думали многие советологи [Bennigsen, Wimbush 1986], находилась в антагонизме с советской публичностью. Я согласен с британским антропологом Йоханом Расанаягамом, изучавшим трансформацию ислама в Узбекистане, когда он пишет, что «выполнение мусульманских ритуалов за пределами государственного контроля не должно рассматриваться, как это часто делается, в качестве “подпольного ислама”, находящегося в оппозиции к официальному исламу Духовного управления или социалистической идеологии государства. Повседневная социальность (sociality), частью которой был мусульманский ритуал, просто существовала отдельно от этих государственных дискурсов <...>. Выполнение мусульманского ритуала в “приватном” или домашнем пространстве не следует противопоставлять “публичной” жизни в терминах лицемерия или сопротивления государственным дискурсивным режимам» [Rasanayagam 2011: 78, 79]. Исполнять одновременно роли советского человека, даже убежденного коммуниста, и мусульманина чаще всего не являлось в Средней Азии противоречием, так как каждая из этих ролей имела свою площадку. Советские жители научились различать сферы, в которых что-то было нужно или можно делать, а что-то нельзя.

Демаркация между общественным и личным не была жесткой и раз навсегда установленной [Siegelbaum 2006: 3]. Полезно, на мой взгляд, увидеть на границе между приватностью и публичностью значительную «серую зону», в которой публичность и приватность соединялись. В литературе о советском обществе уже говорилось об этой третьей сфере, она называлась «неформальная публичность» или «публичная приватность», и сюда включалась разного рода клубы, неформальные сообщества по интересам, общежития и коммунальные квартиры и т.д. [Siegelbaum 2006: 10; Zdravomyslova, Voronkov 2002: 49–69]. Жизнь в этой промежуточной «серой зоне», как и приватная семейная и личная жизнь, не находилась под тотальным контролем чиновником и не регулировалась строгими идеологическими правилами, но она, тем не менее, имела именно публичный характер, так как существовала в разнообразных общественных местах и тесно соседствовала, даже переплеталась с советскими символами и институтами.

Среднеазиатская неформальная публичность

В советской Средней Азии существовали свои собственные формы неформальной публичности. В настоящей статье я намерен рассмотреть их на примере двух ритуалов — *худойи* и *дарвишона*.

Чтобы пояснить, почему необходимо выделять их в особую сферу, напомним, что на протяжении всего советского времени в среднеазиатском обществе сохранялся и имел важные функции целый комплекс различных обрядов. Рождение ребенка, обрезание мальчика, свадьба, похороны и поминки — все эти события в жизни человека и семьи отмечались коллективными ритуалами с массовыми пиршествами и молитвами, в процессе организации и проведения которых приводилась в действие и одновременно утверждалась вся сеть локальных социальных связей [Petric 2002]. Несмотря на агрессивную советскую риторику о необходимости переустройства личного быта, в действительности власть вынуждена была действовать осторожно, учитывать популярность и укорененность такого рода обычаев. Чиновники призывали к изменениям и предлагали более приемлемые с идеологической точки зрения варианты обрядов [Лобачёва 1975], но крайне редко, лишь в отдельные моменты политических кампаний пытались насильственно запрещать местные ритуальные практики. Удобный для всех компромисс был найден в том, чтобы рассматривать семейные обряды как сугубо личное дело самих людей. По сути дела, эти ритуалы служили публичным пространством для демонстрации статусов, ресурсов, идентичностей, но с официальной точки зрения

они имели исключительно приватный характер, у них был персональный повод, они инициировались / финансировались поочередно отдельными лицами и проводились, как правило, внутри домашних стен.

Худойи и *дарвишона* внешне мало чем отличались от семейных ритуалов. Но для меня интересны именно разделявшие их нюансы. Первый из них заключался в том, что ритуалы проводились не от имени того или иного лица, а от имени сообщества, соответственно финансировались они вскладчину и, в той или иной мере, на государственные средства. Вторая особенность заключалась в том, что проводились эти ритуалы не в домашних условиях, а в общественных местах. Иначе говоря, если семейные ритуалы были отгорожены от советского контроля и могли совершаться в автономной среде, то *худойи* и *дарвишона*, которые не имели такой защиты в виде компромиссной отсылки к приватности, напрямую проникали в публичное пространство, вызывали особые техники признания и скрытия.

Выделение неформальной публичной сферы в самостоятельный объект изучения позволяет проанализировать то, каким образом происходило не только разделение советскости и мусульманскости как различных способов отношения к окружающему миру, но и то, каким образом советские практики, дискурсы и артефакты, с одной стороны, и мусульманские, с другой, смешивались. Меня в данном случае интересует, таким образом, не параллельное, пусть и мирное, сосуществование советскости и мусульманскости, а их гибридные образования, возникшие в результате взаимопроникновения. Чтобы показать это, далее в статье я дам этнографическое описание некоторых увиденных мною мусульманских ритуалов, затем покажу, с помощью каких инструментов и какой риторики происходила их легитимация в советское время, какая велась при этом двойная игра признания и скрытия.

Свои исследования я проводил в той части Ферганской долины, которая относилась тогда к Узбекской ССР, в двух местах: в кишлаках Н. и Ч. Ферганской области я жил несколько месяцев в 1989 и 1990 гг., в кишлаке М. Ферганской области я жил также несколько месяцев в 1990 и 1991 гг. Ритуалы, о которых пойдет речь, я наблюдал в узбекских селениях накануне распада СССР. Их описания относятся к моему первому, уже весьма давнему этнографическому опыту и страдают неполнотой, которая мне сейчас хорошо заметна, когда я читаю свои полевые записи и пытаюсь восстановить в памяти те события. Однако я решил использовать именно эти материалы, поскольку они были собраны еще в советское время и напрямую

отражают реальность своей эпохи, не искаженную постсоветскими изменениями.

Я полагаю также, что увиденные мною в 1990–1991 гг. ритуалы совершались как привычные, обыденные, неоднократно повторяющиеся практики. Не только в М., Н. и Ч., но и во многих других кишлаках Ферганской долины, где я проводил исследования в 1990-е гг., местные жители рассказывали о том или ином варианте коллективного весеннего ритуала, который организовывался по меньшей мере в 1960–1980-е гг. Тот факт, что они не вызывали большой идеологической озабоченности, указывает на весьма мирное и глубокое их вращение в советскую повседневность, которое я наблюдал в своем этнографическом поле. Власть (или отдельные ее представители) предпочитала видеть в этих ритуалах не «религию», а набор социальных инструментов, которыми можно было воспользоваться для решения тех или иных текущих задач. При этом использовался целый набор риторических и практических приемов сокрытия, умолчания и двойной интерпретации, которые позволяли нормализовать эти ритуалы и исключить их из репрессивного списка.

Дарвишона

17 марта 1990 г. в Н. прошел ритуал *дарвишона*¹. Примерно с 9.00 утра местные жители, в основном мужчины старше 40 лет, стали собираться к местной, недавно построенной бане, около которой были уже расставлены столы и скамьи. Здесь уже кипела работа повара (*ошпаз*) и его помощников. Группы знакомых и родственников встречал местный брадобей (*усто*), в обязанность которого входило показать пришедшим предназначенное для них за столами место. Когда они рассаживались, другой обслуживающий — *дастарханчи* — ставил перед ними лепешки и чай, другие легкие продукты. Наиболее почетных гостей, в том числе председателя сельсовета, председателя колхоза, директора школы и других чиновников, отводили в комнаты при бане, где им были отведены особые места. В отдельной комнате собрались мулла и несколько стариков. К 10.00 гостям стали подавать суп (*шурпа*). Поев его, гости, которых, по моим приблизительным расчетам, было около 100 человек, группами расходились, за исключением чиновников и стариков, которые оставались на месте. Завтрак для мужчин закончился.

В отдельном частном доме, рядом с баней, как бы чуть в стороне от мужчин, на угощение собрались женщины. Их было

¹ Буквальный перевод 'по-дервишски'.

около 40–50, они были, как правило, старше 50 лет, что объясняет, почему их было меньше мужчин. Каждая приходила на собрание со свертком, в который были завернуты сладости и приготовленные дома кушанья — пирожки с мясом (*самбуса*), лепешки (*нон*), блины (*чалпак*). Сверток передавался мужчине-*дастурханчи*, который раскладывал пищу на общие столы. Женщины рассаживались в комнатах прямо на полу, им также давали сначала чай, а позже — суп. Примерно в полдень, когда женский завтрак закончился, в комнату к ним отправились председатель местного сельсовета и председатель совета ветеранов. Последний, А.У., выступил перед женщинами с 10–15-минутной речью, в которой призвал их следить за чистотой в своих домах, за воспитанием детей, скромно вести себя и сократить обмен «тряпками» (*дурра*) на разных семейных обрядах. После этой речи чиновники удалились и вернулись в мужскую часть, а женщины стали расходиться по домам, забирая свертки, в которые *дастурханчи* успел разложить остатки пищи.

К 13.00 часам дня на *дарвишона* стали приходиться одна за другой группы представителей из соседних кишлаков, состоящих с Н. в одном сельсовете и колхозе. В каждой группе были мулла, председатель махалинского (поселкового) комитета и еще два-три старика. Они приносили с собой плов и лепешки, которые мужчина-*дастурханчи* у них забирал и относил уважаемым местным жителям. Гостей из других селений сажали отдельно, подавали суп, а потом плов. После окончания трапезы мулла, пришедший с группой, читал краткую молитву, произносил разные пожелания приглашающей общине, и группа удалялась.

К 15.00 к бане опять стали подтягиваться мужчины. Когда все собрались, упомянутый выше А.У. опять выступил с большой, минут на 20–30, речью, где повторил свои прежние призывы, с которыми он обращался к женщинам, добавив к ним наставление не пить спиртное, а также уважать ислам и государство. Случился лишь один небольшой казус, который мне запомнился. А.У. закончил свое яркое, эмоционально насыщенное выступление о вреде пьянства. Присутствующие в знак согласия с ним кивали головами и что-то одобрительно, вполголоса, восклицали. И вдруг кто-то поднялся и горячо возразил: «Ну, пиво ведь пить можно?!» Реакция на прозвучавшую реплику была замечательной: внезапно остолбеневший А.У., секунду поколебавшись, махнул рукой: «Можно!» Участники *дарвишона* радостно загалдели. После А.У. короткую речь сказал председатель сельского совета, он, в частности, представил местным жителям заново назначенного председателя махалинского комитета в Н. — подразумевалось, что таким образом он избирается местным населением.

После этого началась большая трапеза — *катта-ош*, присутствующим стали раздавать плов (особым образом приготовленная рисовая каша с морковью и мясом), тарелки с пловом и лепешками относились и тем, кто не смог — например из-за болезни или траура — прийти на угощение. Трапеза длилась около часа, поевшие не расходились, а ждали, когда общий пир закончится. Примерно в 16.00 мулла прочитал краткую молитву и произнес пожелание всем благополучия, все произнесли аминь и разошлись. Мулла и старики остались в своей комнате еще примерно на полчаса, в которые они провели чтение Корана (*хатми-курон*). На этом *дарвишона* завершился.

19 марта, т.е. через день, такой же ритуал был проведен в Ч. для жителей этого кишлака. Его распорядок был тем же, единственным отличием было место проведения *дарвишона* — для него была выбрана открытая площадь на кладбище, рядом с помещением, которое использовалось в качестве мечети. Перед началом *катта-ош* всё тот же председатель совета ветеранов А.У. повторил почти один к одному свою речь, которую он произносил в Н., но на этот раз возражений не последовало.

Худойи

В М., всего в 2 часах езды на машине от Н. и Ч., *дарвишона* в том виде, каким я описал его выше, не практиковался. Местные жители знали об этом ритуале и поэтому уверенно говорили, что его в кишлаке нет. Лишь кто-то сказал, что женщины во время цветения абрикоса собирают деньги и устраивают совместную трапезу, которая называется *дарвишона*, но я сам не видел этого ритуала, да и по этому короткому описанию он явно не имел ничего общего с описанным выше *дарвишона*. Почему в одних местах был *дарвишона*, в других — нет, сказать трудно. Возможно, это было связано с разным происхождением населения и с теми обычаям, которым они следовали.

Тем не менее в М. был свой собственный весенний *худойи*¹ с молитвой о благополучии всей общины.

Ранним утром 13 мая 1991 г. в 8.30 вскоре после первой, пред рассветной, молитвы старики, которые пришли в главную (*жума*) мечеть, погрузились в небольшой автобус и отправились в однодневное путешествие в селение Хамзабад. Автобус был заказан колхозом на местной автобазе. Пассажиров набралось около 30 человек: старики из различных кварталов М. и несколько человек среднего возраста для их обслуживания, в том числе мясник, он же, что бывает нечасто, одновременно

¹ Буквально 'принадлежащее Богу'.

и повар, а также колхозный распорядитель воды (*муроб*) и бригадир садоводов.

Хамзабад находится примерно в 25–30 км от М., в Алайских горах, на высоте около 1,5 тыс. км, в верхней части горного ущелья, по которому течет река Шахимардан, в месте, где эта река образуется из притоков Карасу и Аксу. Путь занял немногим более часа. Проезжая мимо крупного кишлака Вуадль, находящегося у входа из долины в горное ущелье, путешественники остановились, чтобы закупить необходимые для ритуальной трапезы продукты и лепешки. В машине, кроме того, везли барана, специально выделенного на ритуальные цели из колхозного стада. Следующая краткая остановка произошла в самом селении Хамзабад, напротив мемориала революционного писателя Хамзы Хаким-заде Ниязи, именем которого называлось само селение. Не выходя из автобуса, путешественники помолились, тихо произнесли аминь. Соответствующую суру из Корана читал самый старший из мулл. Задержавшись лишь на несколько минут, путешественники продолжили путь к своей главной цели. Машина поднялась выше по дороге, идущей по склону огромной горы, и, миновав небольшое селение Ёрдан, по крутому спуску съехала на берег горной реки Аксу. Конечным пунктом была «зона отдыха», имевшая все необходимое для приема гостей.

Прибыв на место, старики вышли из автобуса и тут же группами по 8–10 человек расселись на скамейках у расставленных столов. Обслуживающие лица немедленно расстелили перед ними скатерти, разложили лепешки и, быстро вскипятив воду, заварили чай. Пока за легким завтраком участники обряда *худойи* вели неспешную беседу, мясник и *муроб* отошли в сторону, к реке, для того чтобы зарезать барана. Сначала мясник прочитал несколько строк молитвы, затем, повернув голову животного по направлению к Мекке, резким движением перерезал ему ножом горло. Освежеванную тушу разделали. Растопив в казане курдючное сало, очень скоро старикам подали первое блюдо — поджарки, после чего мясник, он же повар, принялся готовить основные кушанья.

Кульминацией обряда была трапеза. Правда, до ее начала произошло одно событие. В то время как специалисты колдовали над приготовлением угощения, из чайханы, расположенной в «зоне отдыха», раздался чей-то голос, призывающей гостей на полуденную молитву. Оказалось, что одно из помещений чайханы выполняло функции мечети, а ее местный смотритель был муэдзином (местное название — *азанчи*). Было около 13 часов. Старики быстро слезли со своих мест и в полном составе отправились в чайхану-мечеть совершать намаз. Там

было еще несколько посторонних людей, а молитвой в качестве главного лица — имама — руководил некий маргиланец¹, по-видимому, какой-то религиозный деятель, о котором мало кто что знал. По завершении молитвы возвратившимся на свои места участникам *худойи* подали поочередно суп, а потом и главное блюдо — плов. За трапезой ничего особенного не происходило, представители М. обменивались мнениями на различные темы и, конечно, предметом оживленного обсуждения были происходившие в стране политические события, реформы Горбачева и их последствия.

Упомянутый маргиланец, исполнивший роль имама, сидел за отдельным столом чуть в стороне. Его сопровождающим был другой религиозный деятель, которого старики знали, так как он жил в соседнем с М. кишлаке. Все называли этого человека Максим-ака, используя не имя, а искаженное произношение почетного титула *махсум*², указывавшего на принадлежность к религиозной семье. Выходцы из М. один за другим на протяжении всей трапезы подходили к этим людям, оказывая знаки внимания, здоровались и немного беседовали. Встреча была, судя по всему, случайной, но обе стороны скоро наладили контакт и даже отослали друг другу блюда с пловом, тем самым взаимно приобщаясь к торжеству.

Именно Максим-ака был приглашен на роль чтеца Корана на ритуале *хатми-курон*, которым, как и в *дарвишона*, завершалась трапеза путешественников. Правда, по этому поводу среди моих собеседников возник спор, звать ли авторитетного в религиозных делах выходца из другого кишлака либо воспользоваться услугами своего муллы, который приехал вместе со всеми. Победила точка зрения, что молитву должен прочесть первый, поскольку он явно имел более высокий ранг в местной религиозной иерархии, принадлежа, как кто-то указал, к особому религиозному сословию *тура*³. Приняв предложение, Максим-ака пересел на новое место, которое для него освободили, и приготовился к ритуальному действию. Предварительно были убраны все остатки пищи, потом присутствующие омыли себе руки водой. В течение 15–20 минут мулла громко читал молитву, присутствующие повторяли ее про себя, стараясь придерживаться одинакового ритма. Сразу после молитвы уже на узбекском языке Максим-ака обратился к Богу с просьбами об обильной воде, урожае, удаче в предстоящем году,

¹ Житель одного из старинных ферганских городов Маргилан.

² *Махсум / махдум* — господин, учитель; прозвище, которое получали наиболее выдающиеся религиозные деятели; в Фергане это прозвище часто носили потомки религиозных деятелей.

³ В Ферганской долине сословие тура считалось наиболее почетным, его корни возводились к проку Мухаммаду [Абашин 2006а].

о том, чтобы мир и благополучие не покидали жителей М. На этом, примерно в 15.30, *худойи* закончилось, старики произнесли аминь и поднялись со скамеек. Максим-ака вернулся к своим спутникам, паломники же, забравшись в поджидавший их автобус, без остановок и каких-либо дополнительных действий отправились в обратный путь, миновали Хамзабад, Вуадьль и добрались до родного кишлака, там разошлись по своим домам.

Тактики умолчания

Само по себе массовое пиршество — на 30 человек в *худойи* или на 100–150 человек в *дарвишона* — никак не вступало в противоречие с советскими нормами. Приуроченное к аграрно-календарным циклам, такое угощение легко вписывалось в логику советских праздников, которые также апеллировали к коллективизму. При этом такое угощение имело вполне сакральный смысл, поскольку в народных представлениях было популярно представление об исходящем от ритуальной пищи запахе (*ис*), с помощью которого призываются духи предков [Privratsky 2001: 128–133; Kikuta 2011: 69–73]. Любой акт приготовления повседневных блюд, таких как шурпа и плов, в определенных обстоятельствах, месте и времени по умолчанию приобретал, следовательно, религиозную подоплеку. Этот сакральный контекст специально не подчеркивался и не демонстрировался, но все участники мероприятия были о нем осведомлены и учитывали его в своем поведении — на таких угощениях были исключены спиртные напитки, жестко выстраивалась возрастная и гендерная сегрегация, соблюдались необходимый этикет вежливости и правила ношения одежды.

Проблема возникала с молитвой *хатми-курон*, т.е. чтением Корана, которая обязательно должна была заканчивать трапезу *худойи* и *дарвишона*. Откровенно религиозный характер этого действия ставил всех участников ритуалов в противоречие с официальной идеологией и подвергал риску осуждения и преследования со стороны государства. Это заставило разработать набор способов скрыть или объяснить *хатми-курон*, обезопасив себя от обвинений и в то же время сохранив легальность самих ритуалов. Самой простой тактикой было выделение старикам, читающим эту молитву, отдельного, менее открытого пространства. Собственно, в случае с *худойи* отправка группы пожилых людей в горы, на одну из баз отдыха, была таким вариантом их прикрытия. В Н. и Ч. для стариков выделяли отдельную комнату в помещении, тогда как все остальные участники рассаживались на открытой площади. Разумеется, все присутствовавшие, включая местных советских чиновни-

ков, знали, что происходящее в комнате касается всей общины, но делали вид, что это частное дело пожилых людей.

Другим способом скрытия было сокращение самой молитвы — собственно чтение Корана превращалось в чтение одной или нескольких сур в течение десяти-двадцати минут. Такой сокращенный срок позволял не акцентировать внимание на этой части ритуала. В то же время краткость процедуры не уменьшала ее символической значимости в глазах людей, для которых был важен сам факт того, что молитва прозвучала.

Пространства сакральности

Религиозность в публичном месте возникала не только из всем доступного знания о смысле тех или иных действий, но и из знания о месте их совершения. Такие места часто сознательно выбирались для усиления сакрального эффекта. Если избранная для *дарвишона* площадка около бани в Н. не имела никаких религиозных ассоциаций, то в Ч. *дарвишона* совершался на кладбище, которое было наполнено мусульманскими символами. На этой территории находилось помещение, которое формально служило для хранения разного рода кладбищенских принадлежностей и было «офисом» охранника, но фактически выполняло функции сельской мечети, где старики собирались для ежедневных намазов и где обычно вполне легально совершали заупокойный ритуал *джаназа* для умерших. Здесь же имелось небольшое святое место (*мазар*), к которому местные жители совершали время от времени местные паломничества (*зиёрат*). К могилам своих близких приходили по религиозным праздникам. Все эти элементы задавали тональность поведения и чувств людей, когда они ступали на территорию кладбища. Вмешательство чиновников в похоронно-поминальную обрядность было значительно менее агрессивным и настойчивым, что диктовалось осторожностью в этой чувствительной сфере, поэтому кладбище оставалось пространством, в котором быть мусульманином не просто разрешалось, но даже считалось приличной, доминирующей моделью поведения.

Особенно очевидным сакральный статус места проведения ритуала был в случае *худойи*, который делали жители М. Формально горные окрестности Хамзабада и Ёрдана относились к зоне отдыха, где располагались санатории, туристические и детские лагеря, парки. В советское время многодневные и однодневные поездки сюда были популярным занятием для большинства жителей Ферганской долины. При этом не было, наверное, ни одного человека, кто бы не знал, что когда-то в Хамзабаде находилась одна из наиболее почитаемых мусульманских святынь региона — мазар и мавзолей Шахимардан,

в котором, согласно местному преданию, был захоронен сам Хазрат Али, четвертый праведный халиф, сподвижник и зять пророка Мухаммеда. Окрестности этого святого места представляли собой огромную сакральную территорию, где располагались и другие святыни — следы (*кадам-джай*) пребывания и деятельности Али, могилы святых более низкого ранга [Абашин 2006б; Рассудова 1985]. Все эти объекты были целью массового паломничества, здесь же жили многочисленные семейства из религиозных сословий потомков святых.

В 1930-е гг. религиозная деятельность вокруг мавзолея была запрещена. Сам мавзолей и могила были разрушены в 1950-е гг., а на их месте позже был построен упомянутый мемориальный комплекс Хамзы Хаким-заде Ниязи, который был убит здесь в 1929 г. (в его же честь селение Шахимардан было переименовано в Хамзабад). Мазар Али был превращен, таким образом, в советский памятник борьбы с религией. Однако у территории остался прежний сакральный статус в глазах людей, даже если возможности совершать религиозные действия были сильно ограничены. К некоторым объектам, которые не были на виду, продолжалось паломничество, при этом даже обычные поездки на организованный или дикий отдых в горную местность сопровождалась нередко сокращенным и рутинным чтением молитв и обращением к Богу и Али с пожеланиями [Privratsky 2001: 168–182]. Старики, которых в мае 1991 г. я сопровождал на *худойи*, остановившись на несколько минут, молились, разумеется, не в связи с именем советского писателя, а именно в связи с именем Хазрата Али.

Организованная колхозом поездка из М. в шахимарданские горы подразумевала — для всех участников путешествия — этот пространственно-сакральный контекст. Это была не просто коллективная молитва о благополучии, а молитва в особом месте, рядом с известными объектами почитания и паломничества.

Наследственная сакральность

Другой вид незаметного присутствия мусульманскости в публичной сфере — это наследственная сакральность, которая, как и пространственная, не требует обязательной демонстрации, а узнается в силу укорененности в локальном контексте. Я хочу, в частности, обратить внимание на людей, которые выступали в роли центральных персонажей увиденных мною ритуалов. К сожалению, о Максим-ака, которому в случае *худойи* было доверено провести молитву, я ничего не могу сказать, кроме того, что он был явно известным в М. и за его пределами религиозным деятелем. Советских чиновников в *худойи* представлял бригадир, который, правда, старался быть незаметным

и полностью передоверил символическое главенство старикам и муллам. Зато в случае в Н. и Ч. фигура А.У. соединяла в себе разные и, казалось бы, несовместимые позиции.

А.У. — одновременно советский чиновник и представитель известной местной семьи религиозных деятелей. Он был одно время председателем колхоза, но большую часть жизни работал учителем и директором школы, через которую прошла значительная часть местных жителей. Школа выполняла в кишлаке гораздо больше социальных функций, чем просто учреждение, которое дает образование. Она приучала к новому образу жизни, индоктринировала привнесенные извне новые практики и представления, воспитывала лояльность к советскому строю. Учитель и тем более директор школы был агентом советского государства даже в большей степени, чем председатель колхоза. Должность председателя совета ветеранов, которую А.У. занял, когда вышел на пенсию, была не такой важной с точки зрения административного статуса и тем более доходов, но имела высокий символический капитал, поскольку позволяла присутствовать на всех советских мероприятиях в роли одного из начальников, давала возможность выступать с речами и получать все официальные знаки внимания. А.У. и выглядел согласно своему высокому советскому положению: не носил бороду, несмотря на свои 65 лет, по моде 1950-х гг. был одет в полувоенный китель и брюки, заправленные в сапоги а-ля Сталин, держался уверенно и даже слегка агрессивно, показывая окружающим свой особый статус. К этому добавлю, что среди многочисленных ближайших родственников А.У. — сыновей, зятьев, братьев, племянников — были учителя, инженеры, милиционеры, т.е. в советской иерархии все они имели престижные должности.

Помимо высокого, по локальным меркам, советского статуса, А.У. имел и важный религиозный статус, на что все мои собеседники непременно указывали. Он был старшим в группе потомков известного в прошлом Аълам-домла¹ — в память о своем предке они носили почетный титул или прозвище «максим», о котором я говорил выше. Аълам-домла будто бы пришел со стороны Коканда и одним из первых поселился в Н., его дети и внуки, помимо родового титула «максим», по семейной традиции получали образование и были муллами, а один из них вроде бы даже занимал должность *мингбаши*, т.е. в эпоху Российской империи был волостным управителем. Строго говоря, особый статус максимов в своей небольшой общине не был в полном смысле слова сакральным. Сакральность была на-

¹ Аълам — высшая ступень мусульманской учености; *домулла* — учитель.

следственным качеством представителей сословия «белой кости», возводивших свою родословную — пусть и сфабрикованную, но признаваемую — к пророку Мухаммаду или его ближайшим сподвижникам [Абашин 2004; Privratsky 2004]. А.У. и его родственники не имели таких претензий, но их семья всегда принадлежала к локальной элите, что воспринималось ими самими и всем сообществом как своеобразное наследственное право или судьба.

Право иметь особый статус не исчезло в советский период. Какая-то часть семьи пострадала от преследований или вынуждена была бежать от репрессий. Однако остальные максимы, имея более высокое образование, более широкую социальную сеть поддержки, более выраженные амбиции, быстрее и активнее приняли новые правила, которые предлагались или навязывались советским строем. Они стали успешными в новых условиях, конвертируя уже имеющийся религиозный капитал в новые современные формы. При этом мусульманскость, которую, будучи советскими чиновниками, они не могли демонстрировать публично, осталась для максимов отправной точкой их идентичности и основой признания за ними авторитета и исключительности. Такая ситуация породила разнообразные практики двойной игры, которая должна была удерживать вместе советскость и мусульманскость, а не противопоставлять их. Участие А.У. в качестве официального лица в разрешенном ритуале, который имел явную связь с религиозностью, было одним из способов играть одновременно две роли.

Речь А.У. на *дарвишона* представляла собой пример как раз такого соединения вроде бы формально несовместимого. Отставив своеобразную советскую версию пуританского поведения, морали и порядка, бывший директор школы вполне вписывался и в логику морализаторской мусульманской риторики. Даже призывы не пить спиртное выступающий и его слушатели могли легко интерпретировать и с советской, и с мусульманской точек зрения, поскольку в те годы шла государственная антиалкогольная кампания. Конечно, в 1990 г. (я опять должен сделать эту важную оговорку) А.У. мог более откровенно использовать ссылки и намеки на ислам, чем в 1950–1970-е и первой половине 1980-х гг., не говоря о сталинском периоде. Тем не менее двойная трактовка советских лозунгов, безусловно, существовала и в более ранние десятилетия.

Спор об исламскости

Помимо локальных, существовали и официальные дискурсивные приемы нормализации мусульманских практик. Например, если обратиться к опубликованным материалам Совета по

делах религиозных культов [Religion 2009; Ислам 2011], нетрудно заметить, что основное внимание советских чиновников было сосредоточено на тех практиках, которые считались собственно исламскими (чтение намаза, посещение мечети, пост, празднование *курбан-хаит* и *руза-хаит*, посещение мазаров, исполнение ритуала *мавлюд*, бракосочетание *никах*, обрезание и т.д.). В этот ряд изредка попадали и другие ритуалы, включая *худойи* и *дарвишона* [Religion 2009: 227, 272], но отношение к ним было менее сосредоточенным. Возможно, такая дифференциация происходила через различие «ислама» и «доисламских пережитков» [DeWeese 2011], что позволяло выводить те или иные практики из менее благоприятной категории «религии» в более благоприятную «национальная культура» [Снесарев 1969: 237–239]. Такой перевод, в частности, был совершен в результате непростой борьбы с праздником весеннего равноденствия наврузом [Adams 2010: 50–58]. *Худойи* и *дарвишона* не находились в центре этой борьбы, но отношение к ним, видимо, во многом повторяло траекторию споров о наврузе, поэтому не случайно в Н. и Ч. *дарвишона* проводился календарно близко к наврузу, явно отсылая к этому празднику.

Я хочу отметить, что в 1990–1991 гг., когда мне пришлось наблюдать оба ритуала, какой-то консенсус по поводу их нормализации уже был достигнут, поэтому дискуссий о советскости или несветскости этих событий уже не велось. Проблематичной в 1991 г. была не столько советскость *худойи*, сколько соответствие ритуала исламу. К сожалению, я не изучал подробно эту тему в то время, у меня нет развернутых аргументаций различных позиций, которые существовали в локальном сообществе по поводу того, какие практики являются мусульманскими и какие к таковым не могут быть отнесены. Я помню лишь, что во время бесед с местными жителями, в том числе во время этой поездки в горы, разговоры о «правильности» ислама чрезвычайно занимали и увлекали людей. В частности, сомнению подвергался сакральный характер мазаров и святых, что будто бы вступало, как считали некоторые члены общины, в противоречие со строгим единобожием.

Я заметил и результаты этой дискуссии. По словам моих собеседников, еще недавно в качестве адресата молитв во время *худойи*, кроме Аллаха, упоминались «Баховиддин, Гаус и Бой-Дехкан», т.е. суфийские святые Бахауддин Накшбанд и Гуасуль-Агзам, а также легендарный покровитель земледелия Адам [Гаврилов 1912: 54–57], но в последние годы обращение за помощью стало ограничиваться анонимными «предками и святыми» (*бобо ва авлиёлар*). Такая замена отражала сложную игру, в которой новая цензура символов и отсылок не означала медленного отказа от прежних привычек и практик.

Разумеется, активизация исламского дискурса на рубеже 1980–1990-х гг. была связана с политикой перестройки, когда споры и конфликты на религиозной почве снова приобрели политическое звучание [Abdulahitov 1993; Babadzhanov 2002: 309–317]. Однако сама тема исламскости / неисламскости тех или иных практик имеет более длительные, выходящие за рамки советского периода историю и традицию обсуждения. На протяжении всего советского времени этот вопрос также звучал постоянно в повседневной жизни. В частности, как показывает узбекский ученый Бахтияр Бабаджанов, дискуссии о мусульманскости локальных практик инициировались в 1950–1980-е гг. легальным Духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана [Бабаджанов 2001]. В выпущенных им фетвах осуждался целый ряд распространенных в регионе ритуалов и представлений как неисламских или необязательных. В этом случае интересы советских чиновников и деятелей САДУМ совпадали и влияли друг на друга, и все-таки аргументы официальных мусульманских реформаторов имели собственную теологическую генеалогию [Диспуты 2007].

Дарвишона, например, упоминается в целой серии фетв САДУМ начиная с 1947 по 1976 гг.¹ В одном из первых таких текстов говорится: «В кишлаках до сих пор проводятся противные шариату ритуалы (*маросимлар*). Среди них самое отвратное деяние, противное исламу и воле Аллаха, это дарвешона. Несколько нечистоплотных личностей из политеистов (*муширлар*) <...> собираются в круг, машут разукрашенными посохами и обманывают народ, уверяя, что вызывают дождь». Имелось в виду, что ритуал проводили представители нищенствующих суфийских сообществ — дервиши, или каландары, которые, видимо, исполняли зикры и какие-то манипуляции со специальными «дождевыми» камнями, после чего собирали подаяния [Троицкая 1975]. В более поздних текстах сугубо религиозная критика «незнания шариата и ислама» подкреплялась более советскими по форме ссылками на «техническое развитие и прогресс» и обвинениями «обманщиков» в «бессовестной наживе».

Описываемый фетвами *дарвишона* совершенно не соответствовал тому, каким я увидел этот ритуал в 1990 г. Никаких каландаров, зикров и «дождевых» камней уже не было, как не было даже и воспоминаний о таком способе вызывания дождя, хотя само слово «дервишский» сохранилось. Можно предположить, что такая трансформация стала результатом как советской работы по «борьбе с пережитками», так одновременно и соб-

¹ Сведения об этом, переводы и свои комментарии любезно предоставил мне Бахтияр Бабаджанов.

ственной мусульманской критики «нешариатских обычаев». Локальное сообщество реагировало на все внешние и внутренние импульсы и создавало такую версию практик, которая могла быть ответом на самые разные осуждающие аргументы.

Заключение

Я воздержусь от обобщений, в какой степени описанные и отмеченные мною особенности распространялись на все среднеазиатское общество. Примеры, которые использованы в статье, очень ограничены во времени и территориально и даже между собой они не совпадают. Я предполагаю, что в городах и селениях Средней Азии существовало множество самых разных практик, способов их интерпретации и легитимации, конфигураций идентичности, которые соединяли в себе советскость и мусульманскость. Я также предполагаю, что эти варианты, способы, конфигурации не были неизменными, а постоянно трансформировались, подвергались различным влияниям и переосмыслениям. Тем не менее некоторые пожелания концептуального свойства можно сделать и на единичных примерах.

Не буду оригинальным и выскажусь, опираясь на свои наблюдения, против эссенциализации советскости и мусульманскости, против эксплицитно или имплицитно выраженного желания дать исчерпывающее их определение, провести жесткие границы, что является советским или несоветским, мусульманским или немусульманским, противопоставить одно другому¹.

Критика понимания ислама как унифицированного целого уже имеет долгую историю [el-Zein 1977; Asad 1986; Varisco 2005]. Я могу лишь повторить призыв многих антропологов рассматривать мусульманскость в том ракурсе, в котором люди, считающие себя мусульманами, сами видят, обсуждают и исполняют ислам. Любые попытки предписания, что нужно называть исламом и кого мусульманином, ограничивают исследовательский обзор, искажают картину, не позволяют заметить сложную и порой противоречивую борьбу за смыслы и ресурсы. Такой критический подход дает, на мой взгляд, возможность увидеть очень широкий репертуар религиозных практик в советской Средней Азии, который не сводился только к разрешенной деятельности САДУМ и некоторым обычаям в част-

¹ Замечу, что академический спор о понимании советскости и мусульманскости, к сожалению, усугубляется порой дисциплинарным размежеванием между исламоведомы и русистами, историками и антропологами, советологами и советской наукой, несовпадением их подходов, источников и историографических традиций.

ной сфере [DeWeese 2002]. Как только мы слышим голоса людей, перед нами открывается очень насыщенная религиозная жизнь, наполненная разнообразными представлениями, ритуалами, отношениями, обсуждениями и конфликтами. В том числе мы видим разные способы неформального существования мусульманскости в публичной сфере, различные сочетания ее с официальными идеологическими риториками, двойную игру, которую вели те или иные акторы, стремясь удержать и использовать разные идентичности и референции [Allah's Kolkhozes 2014]. Разумеется, это не отрицает ни репрессий и преследований по отношению к религии, ни широкого распространения секулярных практик и убеждений, но заставляет нас избегать упрощенной, детерминистской и линейной манеры писать о недавнем советском прошлом и постсоветском настоящем.

Открытие заново разных форм мусульманских практик и идентичностей в советской Средней Азии заставляет иначе взглянуть и на саму советскость. Она также в последнее время становится предметом переосмысления. Одни исследователи вместо изучения того, как люди сопротивлялись тоталитарному режиму или приспосабливались к нему, обращают свое внимание на то, как советская идеология «распаковывалась» и «персонализировалась» в индивиде, превращая его в осознающего себя в качестве «советского субъекта» [Hellbeck 2006: 12–13]. Это не означало подчинения человека идеологической доктрине, но оставляло за ним возможность интерпретировать ее, достраивать, изменять, даже оспаривать, оставаясь, тем не менее, в ее рамках. Другие исследователи считают, что после смерти Сталина у людей появилась возможность, сохраняя советскую лояльность, создавать «новые, непредвиденные смыслы, интересы, виды деятельности и типы существования», которые могли как-то соотноситься с идеологемами, противоречить им или просто существовать параллельно с ними [Юрчак 2014]. Советский режим предлагал, таким образом, условия для сосуществования множества различных стилей жизни, которые были одновременно внутри и вне советскости, воспринимались как нормативные и как свои.

Имея в виду среднеазиатскую периферию, добавлю, что советское общество имело фрагментированный характер, состояло из множества территориальных, социальных, культурных частей, в которых действовали различные режимы управления и контроля и возникали особые практики и техники повседневности. Советскость не была однообразной и выстроенной в виде иерархической пирамиды, где все команды спускались только сверху вниз, а представляла собой непрекращающийся договорный процесс заключения соглашений с разными груп-

пами. Локальные практики и символы были нередко ставкой в этих переговорах: чиновники либо советизировали (в том числе национализировали) их и использовали для своих целей, либо умалчивали и скрывали, либо подвергали критике и гонениям — выбор той или иной стратегии зависел от множества меняющихся факторов. Это означает, что набор стилей жизни, которые могли возникать и существовать внутри советского общества, был очень широким, намного шире, чем это представляется историкам, пишущим главным образом о российских городах. Соответственно, и «советский субъект», рефлекслирующий и действующий *Homo Sovieticus*, хотя и имел немало общих узнаваемых черт, в Средней Азии обладал и формировал собственные желания, интересы и качества, включая мусульманскую специфику.

Источники

- [Гаврилов] Рисоля сартовских ремесленников: Исследование преданий мусульманских цехов / М. Гаврилов (сост.). Ташкент: Типография при канцелярии генерал-губернатора, 1912. 31 с.
- Ислам и советское государство (1944–1990): Сб. документов / Д. Арапов (сост.). М.: ИД Марджани, 2011. Вып. 3. 528 с.
- Religion Made Official: A Comprehensive Collection of Documents on Religion from the State Archives of Soviet Uzbekistan, 1920s–1960s / E. Karimov, D. Abramson (comp.). Almaty: IFEAC, 2009. 615 p.

Библиография

- Абашиш С. Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия: между исламом и национализмом // *Ab Imperio*. 2004. № 3. С. 535–562.
- Абашиш С. Тура // Прозоров С. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Восточная литература, 2006а. Т. 1. С. 387–388.
- Абашиш С. Шахимардан // Прозоров С. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М.: Восточная литература, 2006б. Т. 1. С. 460–462.
- Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Малашенко А., Олкотт М. (ред.). Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 65–78.
- Диспуты мусульманских религиозных авторитетов Центральной Азии в XX веке / Б. Бабаджанов, А. Муминов, А. фон Кюгельген (сост.). Алматы: Дайк-пресс, 2007. 263 с.
- Лобачёва Н.П. Формирование новой обрядности узбеков. М.: Наука, 1975. 140 с.
- Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Центральный дом научного атеизма, 1989. 112 с.

- Рассудова Р.Я.* Культурные объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985. № 4. С. 96–104.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Троицкая А.Л.* Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане // Снесарев Г., Басилов В. (ред.). Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1975. С. 191–223.
- Халид А.* Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 304 с.
- Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось: Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 604 с.
- Abdulahitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan // Eickelman D. (ed.). *Russia's Muslim Frontiers*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993. P. 79–100.
- Adams L.* *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. Durham; L.: Duke University Press, 2010. 256 p.
- Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) // Dudoignon S., Noack Ch. (eds.). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2014. 541 p.
- Asad T.* *The Idea of An Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University, 1986. 22 p.
- Babadzhanov B.* Islam in Uzbekistan: From the Struggle for “Religious Purity” to Political Activism // Rumer B. (ed.). *Central Asia: A Gathering Storm?* N.Y.; L.: M.E. Sharpe, 2002. P. 309–317.
- Bennigsen A., Wimbush S.* *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986. 294 p.
- DeWeese D.* Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious “Survivals” in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia // Mühlfried F., Sokolovskiy S. (eds.). *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Zürich; B.: Lit Verlag, 2011. P. 35–58.
- DeWeese D.* Islam and the Legacy of Sovietology: A Review Essay on Yaacov Ro'i's *Islam in the Soviet Union* // *Journal of Islamic Studies*. 2002. Vol. 13. No. 3. P. 298–330.
- Dudoignon S.* From Revival to Mutation: the Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from de-Stalinization to Independence (1955–91) // *Central Asian Survey*. 2011. Vol. 30. No. 1. P. 53–80.
- Hellbeck J.* *Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 448 p.
- Keller Sh.* *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*. L.: Praeger, 2001. 304 p.
- Kikuta H.* Ruh or Spirits of the Deceased as Mediators in Islamic Belief: The Case of a Town in Uzbekistan // *Acta Slavica Iaponica*. 2011. Vol. 30. P. 69–73.

- Kirasirova M.* “Sons of Muslims” in Moscow: Soviet Central Asian Mediators to the Foreign East, 1955–1962 // *Ab Imperio*. 2011. No. 4. P. 106–132.
- Pétrie B.* Pouvoir, don et réseaux en Ouzbekistan post-sovietique. P.: Presses Universitaires de France, 2002. 298 p.
- Privratsky B.G.* Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001. 321 p.
- Privratsky B.G.* “Turkistan Belongs to the Qojas”: Local Knowledge of a Muslim Tradition // Dudoignon S. (ed.). *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004. P. 161–212.
- Rasanayagam J.* Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge; N.Y.; Melbourne: Cambridge University Press, 2011. 281 p.
- Ro'i Y.* Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. L.: Hurst&Company, 2000. 600 p.
- Siegelbaum L.* Introduction: Mapping Private Spheres in the Soviet Context // Siegelbaum L. (ed.). *Borders of Socialism: Private Spheres of Soviet Russia*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 1–21.
- Varisco D.M.* Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representations. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005. 240 p.
- Zdravomyslova E., Voronkov V.* The Informal Public in Soviet Society: Double Morality at Work // *Social Research*. 2002. Vol. 69. No. 1. P. 49–69.
- el-Zein A.* Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam // *Annual Review of Anthropology*. 1977. Vol. 6. P. 227–254.

A Prayer for Rain in Soviet Central Asia (Muslim Practices in the Atheist State)

Sergey Abashin

European University at St.Petersburg

Gagarinskaya str. 3, St.Petersburg

s-abashin@mail.ru

The history of secularisation in the twentieth century is often described as the process of “driving religion out” of the social and political domain, and confining it to private, peripheral, and marginalized spaces. In this article, I explore how Islam fared in what was the most explicitly anti-religious society in the twentieth century, namely, the USSR. I argue that even in this extremely controlled society, there was a certain recognition of religion built into the administrative structures and patterns of behaviour. Drawing on ethnographic interpretation of a number of Muslim rituals that

I observed in Central Asia from 1989–1991, I illustrate the ways in which religious identities and practices were legitimised under the Soviet regime, and the tools that made it possible to play the double game of revealing and concealing Muslimness. I argue against the attempt to essentialise Sovietness and Muslimness and against the explicit or implicit desire to define them comprehensively, draw precise demarcation lines between “Soviet” and “non-Soviet”, or “Muslim” and “non-Muslim”, and counterpose one against the other. We are able to see the different ways in which Muslimness can informally exist in the public sphere and merge with Soviet ideological rhetoric, as well as the double game in which various actors engage in their desire to retain, or make use of, particular identities and attributes. This approach does not deny the fact that there were repression and persecution campaigns against the religion, nor does it deny the fact that secular practices and convictions were widespread; it forces us, however, to avoid the simplistic, deterministic, and straightforward manner of writing about the recent Soviet past and post-Soviet present.

Keywords: rituals, Islam, Soviet identity, Central Asia, USSR.

References

- Abashin S., ‘Tura’, Prozorov S. (ed.), *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii* [Islam on the Territory of the Former Russian Empire]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, vol. 1, pp. 387–388. (In Russian).
- Abashin S., ‘Shahimardan’, Prozorov S. (ed.), *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii* [Islam on the Territory of the Former Russian Empire]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, vol. 1, pp. 460–462. (In Russian).
- Abashin S., ‘Gellner, “potomki svyatyh” i Srednyaya Aziya: mezhdou islamom i nacionalizmom’ [Gellner, “Descendants of Saints”, and Central Asia: Between Islam and Nationalism], *Ab Imperio*, 2004, no. 3, pp. 535–562 (In Russian).
- Abduvahitov A., ‘Islamic Revivalism in Uzbekistan’, D. Eickelman (ed.), *Russia’s Muslim Frontiers*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993, pp. 79–100.
- Adams L., *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. Durham; London: Duke University Press, 2010, 256 pp.
- Asad T., *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University, 1986, 22 pp.
- Babadzhanov B., ‘Islam in Uzbekistan: From the Struggle for “Religious Purity” to Political Activism’, Rumer B. (ed.), *Central Asia: A Gathering Storm?* New York; London: M.E. Sharpe, 2002, pp. 309–317.
- Babadzhanov B., ‘O fetvah SADUM protiv “neislamskih obychaev”’ [On the Fatwa of SADUM Against non-Islamic Customs], Mala-

- shenko A., Olcott M. (eds.), *Islam na postsovetskom prostranstve: vzglyad iznutri* [Islam in Post-Soviet Space: A View from Inside]. Moscow: Art-Biznes-Centr, 2001, pp. 65–78. (In Russian).
- Babadzhanov B., Muminov A., fon Kyugelgen A. (eds.), *Disputy musulmanskih religioznych avtoritetov Centralnoj Azii v XX veke* [Disputes between Muslim Religious Authorities in Central Asia in the 20th Century]. Almaty: Dajk-press, 2007, 263 pp. (In Russian).
- Bennigsen A., Wimbush S., *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986, 294 pp.
- DeWeese D., ‘Survival Strategies: Reflections on the Notion of Religious “Survivals” in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia’, Mühlfried F., Sokolovskiy S. (eds.), *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Zürich; Berlin: Lit Verlag, 2011, pp. 35–58.
- DeWeese D., ‘Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro’i’s *Islam in the Soviet Union*’, *Journal of Islamic Studies*, 2002, vol. 13, no. 3, pp. 298–330.
- Dudoignon S., ‘From Revival to Mutation: the Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955–91)’, *Central Asian Survey*, 2011, vol. 30, no. 1, pp. 53–80.
- Dudoignon S., Noack Ch. (eds.), *Allah’s Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014, 541 pp.
- Halid A., *Islam posle kommunizma: Religiya i politika v Central’noj Azii* [Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, 304 pp. (In Russian).
- Hellbeck J., *Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, 448 pp.
- Keller Sh., *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*. London: Praeger, 2001, 304 pp.
- Kikuta H., ‘Ruh or Spirits of the Deceased as Mediators in Islamic Belief: The Case of a Town in Uzbekistan’, *Acta Slavica Iaponica*, 2011, vol. 30, pp. 69–73.
- Kirasirova M., ‘“Sons of Muslims” in Moscow: Soviet Central Asian Mediators to the Foreign East, 1955–1962’, *Ab Imperio*, 2011, no. 4, pp. 106–132.
- Lobachyova N., *Formirovanie novoj obryadnosti uzbekov* [The Formation of a New Uzbek Ritual]. Moscow: Nauka, 1975, 140 pp. (In Russian).
- Pétric B., *Pouvoir, don et reseaux en Ouzbekistan post-sovietique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, 298 pp.
- Polyakov S., *Tradicionalizm v sovremennom sredneaziatskom obshchestve* [Traditionalism in Modern Central Asian Society]. Moscow: Tsentralnyy dom nauchnogo ateizma, 1989, 112 pp. (In Russian).
- Privratsky B. G., *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001, 321 pp.
- Privratsky B. G., ‘“Turkistan Belongs to the Qojas”: Local Knowledge of a Muslim Tradition’, Dudoignon S. (ed.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia*

- and China, through the Twentieth Century. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2004, pp. 161–212.
- Rasanayagam J., *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 2011, 281 pp.
- Rassudova R., ‘Kultovye obyektory Fergany kak istochnik po istorii oroshayemogo zemledeliya’ [The Cult Places of Ferghana as a Source in the History of Irrigated Agriculture], *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], 1985, no. 4, pp. 96–104. (In Russian).
- Ro'i Y., *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. London: Hurst & Company, 2000, 600 pp.
- Siegelbaum L., ‘Introduction: Mapping Private Spheres in the Soviet Context’, Siegelbaum L. (ed.), *Borders of Socialism: Private Spheres of Soviet Russia*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, pp. 1–21.
- Snesarev G., *Relikty domusulmanskih verovanij i obryadov u uzbekov Horezma* [The Relics of the Pre-Islamic Beliefs and Practices of Khorezm Uzbeks]. Moscow: Nauka, 1969, 336 pp. (In Russian).
- Troitskaya A., ‘Iz proshlogo kalandarov i maddahov v Uzbekistane’ [The Past of Kalandars and Maddahs in Uzbekistan], G. Snesarev, V. Basilov (eds.), *Domusulmanskie verovaniya i obryady v Srednej Azii* [Pre-Islamic Beliefs and Practices in Central Asia]. Moscow: Nauka, 1975, pp. 191–223. (In Russian).
- Varisco D. M., *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representations*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, 240 pp.
- Yurchak A., *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos: Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014, 604 pp. (In Russian).
- Zdravomyslova E., Voronkov V., ‘The Informal Public in Soviet Society: Double Morality at Work’, *Social Research*, 2002, vol. 69, no. 1, pp. 49–69.
- el-Zein A., ‘Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam’, *Annual Review of Anthropology*, 1977, vol. 6, pp. 227–254.