

*М.А. Толмачева*

## **ВОЗРОЖДЕНИЕ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ КЛАНОВ С ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

В настоящей работе предлагается взгляд на течение, развивающееся в научной литературе о постсоветском пространстве Центральной Азии, в котором совмещаются подходы социальной антропологии, религиоведения и политологии.

Относительно недолгий (в исторических масштабах) период постсоветского развития независимых республик Центральной Азии сопровождался на Западе не только активным интересом к новым политическим альянсам, но и ростом научных исследований по региону. Открывшийся недавно доступ к этим странам и их научно-исследовательским ресурсам, а также большая мобильность ученых (особенно новая для местных научных кадров) привели к появлению англоязычных публикаций, разработанных национальными и российскими учеными, которые начали появляться с 1990-х годов. Крах Советского Союза, упадок российской экономики и политические реалии в пяти центральноазиатских республиках — эти факторы в сочетании привели к разрыву прежних академических связей и научно-исследовательских программ. Ранее оживленный поток русскоязычных страноведческих исследований по Средней Азии заглох, в то время как на Западе произошло заметное увеличение интереса к новым странам Центральной Азии и рост объема научной деятельности в области евразийских исследований.

Однако даже в пределах этого относительно короткого периода (с 1991 по 2014 г.) западные и особенно американские исследования по постсоветской Центральной Азии пережили два очень различных периода. В десятилетие 1991–2001 гг. перед учеными была поставлена задача просвещения политиков и широкой общественности, заинтересованных зарождающимся национализмом, экономическими ресурсами и предпринимательскими перспекти-

вами в новых государствах. После 11 сентября 2001 г. основным фокусом стал мир ислама. Ислам Центральной Азии стал привлекать интерес более многочисленных и разнообразных экспертов, чем те советологи, которые предсказывали, что Советский Союз погибнет из-за воздействия внутреннего исламского фактора, который они сравнивали с бомбой замедленного действия. Когда США и их союзники вторглись сначала в Афганистан и затем в Ирак, возрождение ислама в Центральной Азии приобрело прямой, непосредственный и практический интерес для американских политиков и военных. Обе группы выяснили, что модное в политологии теоретическое моделирование не могло само по себе направлять политику в реальном мире. Сложные условия для достижения тонких, деликатных и иногда противоречивых целей в условиях многосторонних отношений, возникающих в обществах, подверженных процессам глобализации, стимулировали исследования, в которых сочетались перспективы культурной и социальной антропологии, религиоведения и политических наук.

Один из примеров — книга Адиба Халида «Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии», переизданная недавно с новым послесловием [Khalid 2007, 2014]. Другой пример — книга Эдварда Шатца «Современная политика кланов: сила “крови” в Казахстане и за его пределами» [Schatz 2004]. Оба исследования затрагивают вопросы клановой политики и ролей родственных связей. Слово «клан» вошло в такие исследования очень легко. Оно оказалось удобным потому, что позволяет избежать употребления термина «племя» и сопутствующих этому осложнений, связанных с понятием трайбализма; в то же время оно предоставляет авторам и читателям возможность оперировать более удобными не столь значительными, не так четко определенными структурами и менее эмоционально неустойчивой идентичностью. На самом деле довольно гибкое общее определение клана как «группы сплоченных и взаимосвязанных семей» действительно подходит для описанных социальных групп не потому, что они в действительности являются кланами, основанными на давно установившихся родственных связях, но потому, что они несомненно характеризуются тесными узами крови и брака, а также закрыты для посторонних. Истинное значение этих об-

разований заключается в той роли, которую они играют в современной политике.

Ранее советские этнографы изучали как среднеазиатский ислам, так и определенные социальные группы населения Средней Азии, в частности некоторые из групп, предъявлявших права на определенные религиозные привилегии (об этом см., например, [Tolmacheva 2013]). Среди наиболее значительных исследований того времени можно назвать книги В.Н. Басилова «Культ святых в исламе» [Басилов 1970] и «Шаманизм у народов Средней Азии и Казахстана» [Басилов 1992]. По Узбекистану см.: О.А. Сухарева «Ислам в Узбекистане» [Сухарева 1960], а также Г.П. Снесарев «Реликты домусульманских верований и обрядов среди узбеков Хорезма» [Снесарев 1969] и «Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии» [Снесарев 1983]. По Туркменистану см.: С.М. Демидов «Суфизм в Туркмении» [Демидов 1978] и «История религиозных верований народов Туркменистана» [Демидов 1990].

Обе выбранные для предлагаемого анализа книги в значительной степени полагаются на исследования, изданные как до, так и после 1991 г., написанные учеными, подготовленными в советский период; некоторые из них теперь работают и/или публикуются на Западе. Шатц цитирует в своей библиографии почти сто названий книг и статей на русском и казахском языках, не считая почти тридцати периодических изданий (в основном на русском языке). Халид предоставляет только список избранной литературы (который включает книгу Шатца), среди которой около 20 % наименований принадлежат российским и среднеазиатским авторам. Шатц подчеркивает, что социальные группы, различающиеся на основе родства, «не являются просто остаточными факторами с ограниченным политическим влиянием», но имеют решающее значение для понимания современной политики новых государств Центральной Азии. Пренная западная научная литература характеризуется Шатцем как «не соответствующая эмпирическому развитию событий по всей южной части бывшего Советского Союза» [Schatz 2004: ix].

Ранний постсоветский анализ западных ученых был сосредоточен на различных оценках распада Советского Союза (см., на-

пример, [Fierman 1991]). Шатц отмечает, что сохранение клановой политики не является «одной из многих неудач Советского государства» и задает вопрос: почему эта категория субэтнической идентичности оказалась в центре групповой солидарности и политической конкуренции [Schatz 2004: xvii, xviii]. Он утверждает, что политическая деятельность кланов важна постольку, поскольку отражает «реальные проблемы», причем не только в политике, но и в экономике, в силу чего она может поддерживать стабильность или угрожать ей [Ibid.: xix]. Основывая свое исследование на примере Казахстана, Шатц настаивает на том, что современное существование кланов объясняется не отсутствием трансформации за время советской эпохи, а скорее тем фактом, что «этнонациональные формы идентичности занимали центральное место в политике советской власти, даже несмотря на то что существование этнических групп предшествовало ей» [Ibid.: 16].

Первая часть книги «Воспроизводство кланов» [Ibid.: 3–91] обращает внимание по очереди на диффузную природу власти в кочевом обществе, влияние «экономики дефицита» в укреплении субэтнического самосознания и преемственность в национальной политике после обретения независимости. Часть вторая «Политическая динамика неофициальных связей» [Ibid.: 95–135] посвящена конфликтам и союзам между кланами и конкуренции на региональном и местном уровнях. Автор рассматривает советские программы позитивных действий как фактор укрепления маркеров этнической идентичности, которые теперь взаимодействуют с постсоветской кампанией «казахификации», что приводит к неожиданным последствиям [Ibid.: 116]. Генеалогические изыскания и превознесение исторических деятелей стали обычными явлениями и затронули сельские районы. Столкнулись научные данные и политическая целесообразность, а этнический и местный партикуляризм стал влиять как на рост политической оппозиции, так и на специфику способов, избранных правительством Назарбаева для противодействия ей. Третья часть «Управление кланами» [Ibid.: 139–162] содержит главу 7, озаглавленную «Порочный круг? Родство и политические перемены». Здесь Шатц обращается к вопросам религиозного самосознания и тому, как религия и родственные связи по мужской линии подпитывают

превращение кланового тождества в нечто политически и социально актуальное. Он приходит к выводу, что вопреки ожиданиям примордиалистов, для которых кланы сохраняются, *несмотря* на государство, именно благодаря действиям государства были созданы кланы, «как и другие аспекты социальной и политической жизни» [Ibid.: 162].

Кланы как политически значимые субэтнические единицы продолжают существовать также и в других республиках, но различные аспекты «клановой» идентичности получают различные оценки ученых (см., например, [Puckett 2010; Tunçer-kılavuz 2009]). Книга Халида главным образом обращается к теме кланов в главе 4 «Ислам как национальное наследие» [Khalid 2014: 84–115]. Написав эту книгу в обстановке после окончания холодной войны, автор высказывает мысль, что «для подавляющего большинства жителей среднеазиатских республик мусульманство не противоречило возможности быть советским человеком» [Ibid.: 85]. Халид считает, что обстоятельства вокруг «Брежневского общественного договора» сыграли большую роль в том, «как жители среднеазиатских республик стали относиться к исламу». Традиции, настаивает он, податливы, и советский «традиционализм... впитывал в себя логику жизни в советских условиях» [Ibid.: 100]. В тех условиях «связи» имели решающее значение для успеха в жизни. Они основывались на родстве, но не только на нем. Помимо кланов, Халид учитывает сети гендерных и возрастных групп. Важно отметить, что Халид подчеркивает ведущую роль этнонационального самосознания в поддержании культурной принадлежности исламу: «...человек считал себя мусульманином потому, что он был узбеком, или таджиком, или туркменом» [Ibid.: 107]. Далее он указывает, что принадлежность к мусульманской общине не мешает существованию антагонизма по отношению к «другим народам Средней Азии» или иностранным мусульманам.

Текущие события в мире ислама рассматриваются в главе 6 «Ислам в оппозиции» [Ibid.: 140–167]. Хотя «политизации ислама в Средней Азии началась дома», иностранное влияние привело к возникновению новых трендов. Правительство Узбекистана, например, использовало Афганистан в качестве примера, которого

следовало избегать, в то время как реформаторы-сунниты распространяли ваххабитскую идеологию [Ibid.: 144–145]. Гражданская война в Таджикистане ускорила темпы возобновленной исламизации, но привела к изменениям на этнической карте республики. Транснациональная организация «Хизб ут-Тахрир» не имеет местных корней и рассматривает ислам главным образом как политическую систему. Ее влияние возросло благодаря присутствию западных вооруженных сил в регионе и преобладающему восприятию правящей элиты как коррумпированной. Антизападные настроения общественности сочетаются с чувством исламского триумфализма, в то время как авторитарные правительства подавляют сопротивление, присваивая внутренней оппозиции ярлык «международного терроризма».

Если книга Шатца представляет читателю картину среднеазиатского мусульманского общества как обусловленного деятельностью государства в досоветский, советский и постсоветский периоды, то Халид считает, что государство в действительности даже стремилось «дать определение “истинному” исламу» [Ibid.: 173]. Родственные связи не обеспечивают достаточной защиты от экстремизма. Государство использует родство, гендер и жилые сообщества для управления социальной политикой, администрацией и полицией. В городской среде Узбекистана, считает Халид, квартальная община (*махалля*) вернулась к роли «руки» правительства. Он возражает против использования аргумента «защиты светского мышления» для оправдания введения ограничений на исламизацию. Однако в послесловии он признает, что за восемь лет, минувших с тех пор, как он закончил книгу, «ислам не играл роли в смене власти, происходившей в регионе» [Ibid.: 205]. Представляется, что родство и религия еще долгое время будут оставаться важными компонентами политики в Центральной Азии.

### Библиография

- Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Демидов С.М.* Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.
- Демидов С.М.* История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад, 1990.

*Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

*Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

*Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

*Fierman W.* (ed.). *Soviet Central Asia: The Failed Transformation.* Boulder, 1991.

*Khalid A.* *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.* Berkeley; Los Angeles, 2007, 2014.

*Puckett B.* Clans and the Foreign Corrupt Practices Act: Individualized Corruption Prosecution in Situations of Systemic Corruption // *Georgetown Journal of International Law.* 2010. Summer. Vol. 41 (4).

*Schatz E.* *Modern Clan Politics: The Power of “Blood” in Kazakhstan and Beyond.* Seattle; L., 2004.

*Tolmacheva M.* Middle Eastern Genealogy in Central Asian Islam: Belief, Legend, and Privilege // *Stoica Lascu, Melek Fetisleam (eds.). Contemporary Research in Turkology and Eurasian Studies. A Festschrift in honor of Professor Tasin Gemil on the occasion of his 70th birthday.* Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013. P. 3–14. ISBN 978-973-595-622-6.

*Tunçer-kılavuz I.* Political and Social Networks in Tajikistan and Uzbekistan: “Clan”, Region and Beyond // *Central Asian Survey.* 2009. Vol. 28 (3).

***Б.М. Усмахов***

## **К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИИ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ ИНГУШЕТИЯ В ГОДЫ ЕЕ СТАНОВЛЕНИЯ**

Несмотря на непростые условия существования республики в годы ее становления, руководство республики большое внимание уделяло развитию системы образования. За годы существования республики были созданы десятки новых образовательных учреждений, в том числе среднего и высшего образования, что было настоящим прорывом в этой сфере.