

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ГОРЫ И ГРАНИЦЫ

Этнография посттрадиционных обществ



Санкт-Петербург
2015

УДК [39+31](479)

ББК 63.5+60.5

Г70

Рецензенты:

д.и.н. *В.А. Дмитриев*, к.и.н. *Т.Б. Щепанская*

Ответственный редактор *Ю.Ю. Карнов*

Горы и границы: этнография посттрадиционных обществ. —
СПб.: МАЭ РАН, 2015. — 400 с.

ISBN 978-5-88431-290-6

В сборнике статей, авторами которых являются профессиональные социальные и культурные антропологи (этнографы), на материалах по разным частям Кавказского региона (Грузия, Абхазия, Северная Осетия, Ингушетия и др.), а также по Алтаю и Кыргызстану представлены развернутые характеристики социокультурных и этнополитических процессов, имевших место в недалеком прошлом и протекающих в настоящее время в специфических условиях горных местностей Евразийского континента. В центре внимания — специфика мировосприятия жителей горных территорий демаркации границ и районирования национальных государственно-территориальных образований, жизнедеятельность сельских поселений, включая аспекты взаимоотношений с соседями и трансформаций традиционных хозяйственных, общественных практик в условиях кардинальных политико-экономических изменений последних десятилетий, политика советского государства в области национального строительства, основные тенденции развития религиозных течений в республиках, вызывающих значительный резонанс в жизни последних.

Сборник представляет интерес для специалистов в области социальной, культурной и политической антропологии, истории.

ISBN 978-5-88431-290-6



9 785884 312906

© МАЭ РАН, 2015

И.В. Стасевич

**ГОРНЫЕ СИСТЕМЫ:
ГРАНИЦЫ И ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
В ТРАДИЦИОННОМ И СОВРЕМЕННОМ
КЫРГЫЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

У подножья великих гор
Чуть колышутся стебли трав.
В синеву поднимаю взор —
Облака несутся в простор,
Гривы белые распластав.

...Я иду по горной тропе,
У вершин встречаю рассвет.
Гор не знаю равных Арпе,
Наших пастбищ привольней нет.
Словно стая белых гусей,
Что по выгону разбрелись,
Камни горный покрыли склон,
И над миром в красе своей
Горы, горы со всех сторон.

*Калык Акиев
(пер. Т. Стрешневой)*

История Киргизии неразрывно связана с природно-климатическими условиями страны. Около 95 % всей ее площади лежит на высоте более 1000 м над уровнем моря и занято горными системами Тянь-Шаня и Памиро-Алая. Европейские путешественники и ученые неоднократно отмечали труднодоступность этого края, населенного в основном кочевым народом — кыргызами, отличающимся независимостью, свободомыслием, природной мудростью и гордостью. Эту землю кыргызы называли Ала-Тоо, что значит «пестрые горы». По всей видимости, это определение указывает на ярко выраженную природную зональность гор — от белоснежных вершин до склонов, не покрытых снегом.

Прямое и косвенное воздействие географического ландшафта на этнос, его историю и культуру не вызывает сомнения. Со временем горный ландшафт не только стал для кыргызов оптимальным условием жизни, но и определил особенности материальной и духовной культуры этого кочевого народа. Среди первых заученных слов сельских детей — слова мать (*ana*), отец (*ama*) и горы (*too*). Нет в Кыргызстане такого поселка, который не был бы окружен горами. Именно горы, горные ущелья и долины ассоциируются у сельских жителей с представлениями о малой Родине и своей родовой территории. В сознании кыргызов горы стали символом красоты, внутренней духовной гармонии и комфорта. По словам кыргызов, проживающих вне пределов своей исторической родины, в том числе и в крупных городах России, каждый кыргыз должен хотя бы раз в год-два возвратиться в свой дом, на родину, чтобы

«ощутить себя дома, набраться сил, увидеть и почувствовать горы, пообщаться с семьей... И не нужно в город ехать, нужно на стоянки к родственникам, кумыса попить, в юрте пожить» (ПМА).

Издавна бытует притча о том, как кыргызам досталось для проживания райское место. «Когда Бог распределял землю между своими детьми, то кыргызы пришли к нему с опозданием. Бог спросил: “А где же вы были раньше, ведь я уже раздал всю землю разным народам”. Кыргызы честно ответили, что просто проспали. И тогда Бог сказал: “За вашу искренность и святую наивность я дарю вам землю Ала-Тоо, которую оставил себе для отдыха”» [Иманалиев 2012: 20].

Напомню, что современная Киргизия — это страна, где основное население проживает в сельской местности, больших городов немного, всего два: Бишкек на севере страны и Ош, в южной ее части. Семейная экономика до настоящего времени большей частью ориентирована на скотоводство и отчасти земледелие, особенно в южных районах.

Кочевая культура многогранна, культура кочевников степей отличается от кочевой культуры горцев. Не будем вдавать-

ся в специфику номадической цивилизации Центральной Азии, но несомненно, что проживание кочевников в горной местности отразилось как на хозяйственной стороне их культуры, так и на социально-политической. В качестве примера можно обратиться к сравнению культуры казахов, родственного кыргызам народа, проживающих в степной зоне, и культуры кочевников-горцев — кыргызов.

Культуры этих народов во многом схожи, однако имеют и свою специфику. Труднодоступность горных районов создала своего рода культурную и экономическую изоляцию земель, населенных кыргызами, в первую очередь от европейской цивилизации. С точки зрения диахронической перспективы, культура кыргызов может быть охарактеризована как более «архаичная», сохраняющая традиционные формы.

Эта «архаичность» ощущается и в хозяйственной, и в обрядовой сфере культуры. До настоящего времени у кыргызов имеет распространение так называемый меридиональный способ выпаса скота на сезонных пастбищах: зимой скот находится в предгорьях и долинах, сейчас рядом со стационарным жилищем, а летом стада перегоняют на *жайлоо* — высокогорные пастбища. Перевалы, горные долины, высокогорные луга играли огромную роль в определении границ родовых территорий, распределении пастбищных угодий и определении путей перекочевок. Кочевки никогда не были стихийными. Строгое распределение земель соответствовало сложному родоплеменному делению кыргызского общества. Земельные пастбища были закреплены за семьями, объединенными в айылы.

Стройная система распределения пастбищных угодий стала одной из основных коммуникативных структур традиционного кыргызского общества, она не только определяла хозяйственные стратегии, но и регулировала общественные отношения между семейно-родственными группами. Эта система была кардинально нарушена в советское время при попытке перевода кочевников на оседлый образ жизни, что повлекло за собой разрушение складывавшихся веками хозяйственных и социально-общественных связей в обществе.

В настоящее время отгонно-кочевое скотоводство в Киргизии является ведущей отраслью сельского хозяйства. В определенной мере сохраняется и распределение пастбищных угодий в зависимости от родовой и территориальной принадлежности семьи. Некоторые участки земли находятся в долгосрочной аренде у семей и семейно-родственных групп, как правило, это касается высокогорных пастбищ.

Специфика природного ландшафта Киргизии повлияла не только на особенности организации традиционного хозяйства, но и на формирование представлений о природных, территориальных и символических границах. Даже сам этноним *дикокаменные* или *закаменные* кыргызы (так кыргызов именовали в дореволюционных русскоязычных источниках) характеризует их как народ горный, «живущий за горой».

Территориальные границы пастбищ в масштабе административных, географических, а по сути, культурных областей, обычно определяются по горным массивам, долинам, предгорьям. Особенно четко этот факт фиксируется при разделении территории на Северную и Южную Киргизию. Граница между Севером и Югом проходит, по мнению всех опрошенных информантов, по Токтогульскому водохранилищу на реке Нарын (Джалал-Абадская область). Жители Таласской области, относящиеся к северным кыргызам, бдительно охраняют рубежи своей территории, не допуская южан пасти скот на пастбищах, расположенных на их территории. Если все-таки такие проникновения, а по сути, захват пастбищных угодий, происходят, то, как правило, они заканчиваются стычками.

«Там за горой уже юг, а мы аркалык («живущие за горой»), так нас называют южане, мы стараемся их на свою землю не пускать, таласские не хотят, чтобы они пасти здесь скот, селились с семьями, это наша земля, горы наша граница» (ПМА).

Южные кыргызы до настоящего времени называют жителей северных областей — *аркалык*, что значит «живущие за перевалом, за горой». Северяне же за глаза всех южных кыргызов, впро-

чем как и узбеков, традиционно называют *сартами*, намекая на оседлость, которая в сравнении с кочевым образом жизни всегда расценивалась как потеря социальной и экономической свободы, часто ассоциировавшаяся с жизнью в земледельческом обществе долин.

Социально-политическое противостояние Севера и Юга Киргизии имеет свою историю. Еще в первой половине XIX в. южно-кыргызские *мананы* (представители родовой знати) вступили в борьбу за власть с сартовскими (узбекскими) и кипчакскими представителями политической элиты. Кокандское ханство в это время (1830–1840-е годы) формально подчинило себе всю Киргизию, это обстоятельство породило у южно-кыргызской знати определенные претензии на господство над всем своим народом [Ситнянский 2007: 4]. В это же время в северных районах Киргизии активизировалось племя сарыбагыш, представители которого заявили свои претензии на власть в северном регионе страны. Политические события последних десятилетий еще раз подтвердили сохранение социально-политического размежевания северных и южных регионов современного Кыргызстана.

Однако разделение территории Киргизии по линии Север — Юг, что соответствует традиционному размежеванию кыргызской культуры на северный и южный варианты, не является единственным. Природный ландшафт, изолированность освоенных человеком территорий горными массивами способствовали формированию отдельных культурно-географических областей. По мнению информантов, в Киргизии выделяются следующие культурно-географические области, соответствующие современному административному делению территории: Иссык-Кульская и Чуйская области осознаются как единое культурное пространство, как отдельные территории, обладающие культурной спецификой, выделяются Нарынская, Таласская, Джалал-Абадская, Баткенская, Ошская области, в которой отдельно выделяется Алайская долина, преимущественно заселенная кыргызами родового подразделения ичкилик.

Каждая культурно-географическая область отличается от других не только некоторыми особенностями обрядовой и повседневной культуры, но и чертами характера жителей,

ее населяющих, по крайней мере в оценке своих соседей. Эти представления о поведенческих стереотипах разных групп кыргызов достаточно устойчивы, особенно в отношении северных и южных кыргызов. Стереотипизация образа южан со стороны северян часто осуществляется через сравнение их с узбеками, от которых они якобы приобрели ряд негативных черт характера. Это такие черты, как

«торгашество», «двуличность», «скользкие они какие-то... нельзя на них положиться» (ПМА).

На этих стереотипах основывается и негативное отношение жителей Чуйской и Иссык-Кульской областей к мигрантам с юга, о чем будет более подробно сказано ниже.

Северяне, сравнивая себя с южанами, оценивают свой характер как

«прямой, независимый, <...> никого не боимся, правду говорим в лицо» (ПМА).

Так, таласцы считают себя

«прямыми потомками Манаса», «исконными кыргызами, которых привел в Ала-Тоо Манас с Алтая» (ПМА).

Оценивают себя как гордых, свободолюбивых («все революции начинались в Таласе» (ПМА)). Некоторые информанты, жители Таласской области, называли себя «ак суек» на казахский манер. Таласская область считается чуть ли не самой благополучной и богатой в Киргизии. Основа экономики — выращивание фасоли на продажу за рубеж. Мягкие природные условия Таласской долины способствуют развитию скотоводства, садоводства, приусадебного огородничества.

Однако соседи (скажем, жители Нарынской, Чуйской, Иссык-Кульской областей) считают, что соседство с казахами, долгое совместное проживание на одной территории сделало таласцев очень похожими по характеру на казахов.

«Хвастуны они, заносчивые, знают себе цену, прямо у них все самое лучшее» (ПМА).

Жители Иссык-Кульской и Чуйской областей сами признают свою русифицированность.

«Долго вместе жили с русскими, ведь в Бишкеке русских было больше, чем кыргызов» (ПМА).

Экономика этих областей ориентирована на развивающийся туризм, поэтому многие традиционные ремесла и промыслы, обряды и практики в последнее время, следуя за запросами туристов, переходят в игровые или постановочные формы. С точки зрения информантов, жителей Иссык-Кульской и Чуйской областей, наиболее «чистая кыргызская культура» сохранилась на южном берегу озера Иссык-Куль, где нет развитой туристической инфраструктуры.

Нарынские народные мастерицы ценятся по всему Кыргызстану, здесь существует развитое скотоводство. Этот район многими признается как «наиболее чистый, кыргызский», в минимальной степени подвергшийся русификации и европеизации.

Интересно, что все опрошенные признают отличия в культуре южан и жителей Алайской долины, составляющей часть Южного региона страны.

«Они там, на Алае, ближе к нам, северянам, обычай хорошо держат, не то, что эти узбеки» (ПМА).

Такая оценка основывается на специфике религиозной ситуации. Южные районы достаточно сильно исламизированы, обрядовая сфера все больше ориентируется на «классические» формы ислама. Алайские кыргызы в определенной степени все еще сохраняют религиозный синкретизм.

Территория Алайской долины (межгорной впадины в пределах Памиро-Алайской горной системы) является прекрасным примером для изучения этнокультурных процессов на пограничных территориях с этнически неоднородным населением. Природные преграды, административные и государственные границы советского и постсоветского времени создали специфические условия для населения, проживающего на этой территории. Часть этих земель еще при Советском Союзе были переданы в бессрочную

аренду Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. Однако уже в 90-х годах XX в. Алайская долина вошла в состав Киргизии. В настоящее время на этой территории проживает как кыргызское, так и таджикское население (памирцы). Горная система и политическая граница между двумя суверенными государствами разделила как семьи, так и целые этнические группы. Многие таджикские семьи переселились в Таджикистан, но некоторые предпочли остаться. В таджикских семьях, живущих в поселках Алайской долины, сохраняется традиционная обрядность жизненного цикла, умерших в обязательном порядке переправляют на кладбища в Таджикистан.

«Это традиция уважения к нашим умершим, они должны быть похоронены рядом со своими предками» (ПМА).

Браки стараются заключать только среди своих, заранее договариваясь о предстоящем союзе двух семей. Так как дети из таджикских семей учатся в кыргызских школах, родной язык для них становится только языком домашнего бытового общения. Многие дети постепенно теряют навыки свободного владения таджикским языком. В таком же положении оказались и кыргызские семьи, живущие в приграничных поселках Таджикистана. Политическая граница заметно сократила и затруднила общение родственников, оказавшихся по разные стороны кордона.

Самооценка жителей тех или иных культурно-географических областей формируется на основе представлений, что именно на их территории сохраняются кыргызские традиции в «чистом виде». Обычный ответ информантов:

«Мы и держим обычай, здесь у нас традиции живы, не то, что... (название области. — И.С.)», «Мы своих предков помним» (ПМА).

Русифицированность северных районов Киргизии жителями Иссык-Кульской и Чуйской областей рассматривается с той точки зрения, что именно на Севере страны не было такого сильного влияния ислама, как на Юге. и благодаря этому сохранились «исконные кыргызские традиции, доисламские» (ПМА), а благодаря

влиянию русской культуры северяне на порядок образованней, чем другие кыргызы:

«Мы, по крайней мере, знаем литературный кыргызский язык» (ПМА).

Южане, наоборот, склонны оценивать ислам как «традиционную религию кыргызов» и следование нормам ислама рассматривают как возрождение традиций кыргызского менталитета, системы религиозных ценностей.

Наиболее высокая самооценка у жителей Таласской области. Как уже упоминалось, она основывается на суждениях о прямом родстве с Манасом — общенациональным героем кыргызов.

Культурно-региональное деление подтверждается и по данным языка. Северные области (Чуйская, Иссык-Кульская) испытали сильное влияние русского языка, южные области — узбекского языка, приграничные районы с Казахстаном (большей частью Таласская область) — казахского языка.

Таким образом, естественно-географические условия обитания кыргызского этноса способствовали формированию обособленных культурных, языковых, экономических, а часто и социально-политических зон со своими территориальными центрами. Несмотря на такое региональное размежевание, информанты подчеркивали:

«Все кыргызы равны, они имеют общего предка и составляют один народ, в независимости от места проживания» (ПМА).

Кыргызстан осознается информантами как «кыргызская земля, государство, с одной историей» (ПМА), как единый регион с устойчивыми связями населения как в хозяйственном плане, так и в этнокультурном.

Для современных кыргызов основой самоидентификации становится не родовая принадлежность, а общеэтническая, принадлежность к единому этносу. Социально-политические и экономические катаклизмы последнего десятилетия XX в., первых десятилетий XXI в. протекали на фоне глобальной смены идеологических установок и подъема этнического самосознания. В этом

контексте смены политических и идеологических парадигм национальная культура и история были объявлены официальной властью Кыргызстана основополагающими ценностями нового государства, что, в свою очередь, повлекло за собой конструирование национальной идеи и новых национальных символов.

Любопытно, что именно за последние несколько лет значительно возрос интерес рядовых кыргызов к своей национальной истории. Знать историю своей страны, родословие (*санжыра*) становится престижным, в определенной мере это повышает социальный статус человека, добавляя к его личным характеристикам небезразличное отношение к истории страны и своего рода. Вероятно, усиление интереса обывателей к национальной истории связано с тем, что некоторая политическая стабильность заметно активизировала процессы создания и внедрения в общество национальной идеи о единстве кыргызов — «потомков древних кыргызов-кочевников», о едином Кыргызстане — государстве с тысячелетней историей. Несомненно, что в процессе формирования идеи общекыргызского этнического единства главная роль отводится языковому единству и интегрирующей роли этнонима «кыргыз».

На втором месте в системе самоидентификации современных кыргызов оказывается регионально-культурная локализация — проживание в отдельной историко-культурной, географической и административной области. Возможно, именно сельский образ жизни, известная географическая локализация отдельных областей способствовали развитию локального или регионального самосознания у кыргызов, представлений о малой Родине. Это наблюдение интересно еще и с той позиции, что для кочевых народов, проживающих на равнинном географическом ландшафте, например в степной зоне, географические границы в качестве маркера этничности всегда играли меньшую роль, чем у оседлых народов. Возможно, именно специфика горного ландшафта способствовала формированию ярких пространственных символов родины у кыргызов и представлений о своеобразных этнотерриториальных связях и границах.

Жизнь в поселке, т.е. жизнь, ориентированная на традицию, для современных кыргызов неотделима от понятия «жизнь в горах», что подразумевает традиционный способ ведения хозяйства, упорядоченные и привычные родственные и соседские связи, устойчивость семейных обрядовых практик. Однако современный мир диктует свои нормы организации жизни, и многие современные кыргызы стремятся поменять суровые условия гор на кажущееся таким достижимым благополучие современного города. Не секрет, что внутренняя и внешняя миграция кыргызского населения за последние годы достигла значительных масштабов. Если рассматривать тему миграции под углом зрения, заданным нашим исследованием, то именно эти процессы становятся основной причиной изменения обычного уклада «жизни в горах», стремления к урбанистическому миру современных кыргызов.

Одна из граней этнокультурных процессов современного города — социально-этническая напряженность, во многом вызванная к жизни внутренней миграцией. Повышение процента сельского кыргызского населения в Бишкеке послужило причиной размежевания местных социумов, кристаллизации границ между «городскими кыргызами» и «сельскими мигрантами». Причина многих так называемых этнических конфликтов современной Киргизии лежит в области не столько этнических, сколько социальных процессов, связанных с глобальными социально-политическими перипетиями постсоветских десятилетий.

По данным статистики, внутренняя миграция (из сельской местности в города) в настоящее время пошла на убыль. В 90-е годы XX в., практически сразу после объявления независимости Киргизии, она была практически неконтролируемой. Внутренняя миграция заметно усиливается в моменты природных катаклизмов и социальной напряженности. Если в советское время в города переселялись кыргызы из ближайших поселков, то в последние годы основной отток кыргызского населения происходит из южных областей в северные (преимущественно в Чуйскую и Иссык-Кульскую) как регионы, максимально приближенные к столице государства. Основные причины внутренней миграции — поиск работы и улучшение благосостояния семьи.

Территориальной мобильности сельской молодежи в ситуации экономического кризиса способствовала и высокая рождаемость в регионе. Бывали ситуации, когда южане, в основном жители Ошской области, захватывали территории близ Бишкека и начинали несогласованное с властями строительство домов, что создавало и создает ситуацию социальной напряженности в столичном регионе. В данном случае, кроме социального, значительную роль играет этнический фактор: на севере страны появились и пытаются закрепиться южане, близкие по менталитету к узбекам, к «сартам» и разительно отличающиеся по своим жизненным принципам от обрусевших кыргызов Чуйской и Иссык-Кульской областей. Размежевание кыргызов по региональному признаку Север — Юг в настоящее время является основным, плотно вошедшим в сферу обыденного общения.

Внутренняя миграция оценивается жителями столицы весьма неоднозначно, большинство выражают недовольство или, по крайней мере, озабоченность этим явлением. Многие мигранты не находят работы и пополняют группу социально нестабильных элементов общества, становясь культурными и экономическими маргиналами столицы. Вот пример оценки этого явления жителем Бишкека в четвертом поколении, русским молодым человеком.

«Это же черти, просто ужас, понаехало, с гор спустились, <...> культуры никакой, город весь заплывали, ходят, ничего не делают, а настоящих горожан-кыргызов <...> мало их стало, нет почти» (ПМА).

Оценка данного явления кыргызами дается в несколько иной плоскости, с акцентом на региональность переселенцев:

«Они южане, переселились сюда, захватили земли, они другие, ленивые, жадные, как узбеки, я понимаю, у них мало территории, то землетрясение, то лавина, вот они и прут сюда, превратили столицу в большой айыл» (ПМА).

За глаза южан называют обидными и пренебрежительными прозвищами: «ошмяки», «мырки», «колхозники».

Противоположность таким «сельским переселенцам» состав-

ляют так называемые «городские кыргызы», т.е. кыргызы, свободно владеющие русским языком (на самом деле часто не знающие кыргызского языка), получившие высшее образование в Бишкеке или в России, в должной мере урбанизированные, имеющие постоянную работу, живущие в городе уже не одно поколение (часто информанты говорят о трех поколениях, «тогда уже можно считать старожилом»). Специфика городского образа жизни является основным компонентом самоидентификации «городских кыргызов». Эта специфика, по сути, оказывается идентичной образу жизни русского (в социокультурном, а не этническом смысле) населения Киргизии советской эпохи, которое заметно сократилось за последнее время.

Между тем именно сельские кыргызы считают себя более близкими к традиционной культуре по сравнению с городскими жителями. И этот момент остается для них определяющим при оценке образа жизни.

«Городские, они дикие, <...> ничего не знают, сельские знают, как откормить лошадь, барана, уважают старших, <...> знают, как жить в горах, <...> а городские <...> только компьютеры, <...> они даже не знают, как здороваться со стариками» (ПМА).

Однако городской образ жизни не исключает ориентированности кыргызов на традиционное хозяйство. Даже столичные жители продолжают держать скот: если живут в частном секторе города, то прямо там же, в приусадебном хозяйстве, в противном случае устраивают кошару за пределами города. Это проблема только крупных городов, в средних городах типа Таласа, Каракола, Нарына квартальная планировка частного сектора беспрепятственно позволяет разводить скот, вести огород, поддерживать сад.

«Мы не можем без скота, без сельского хозяйства, <...> это у нас в крови!» (ПМА).

Многие горожане на время летнего отпуска стремятся уехать хотя бы дней на десять к родственникам в сельскую местность,

на летние пастбища. Они считают, что это необходимо для здоровья.

«Надо же сил накопить на год, <...> кумыса попить, подышать свежим воздухом гор» (ПМА).

Редкий информант-кыргыз, живущий в городе, исключая Бишкек и Ош, считает себя горожанином. По всей видимости, ведение традиционного хозяйства не позволяет в полной мере почувствовать себя городским жителем. Процент кыргызов, полностью отказавшихся от скотоводства, очень невелик, большинство составляют жители Бишкека, отчасти Оша.

В системе этнических ценностных ориентиров кыргызов значительное место занимают такие качества человека, как гостеприимство, свободолюбие, честность, независимость, умение постоять за честь своей семьи, добиться правды, в том числе и через силовое решение вопроса, юридическая ответственность за родственника. Эти характеристики, по сути, составляют принятый и закрепившийся в обществе стереотип «менталитета горца».

Несмотря на то что система ценностных ориентиров этноса не может рассматриваться как «величина постоянная и неизменная», ее качественные характеристики достаточно устойчивы и неразрывно связаны с историей и традицией. Устойчивые психологические характеристики и особенности кыргызского этноса могут быть рассмотрены как одни из факторов, которые наряду с языковым и религиозным единством, идеей общего происхождения и единой исторической судьбы этого народа участвуют в процессе формирования общезтнической формы идентичности кыргызов.

Многие из информантов уверены, что жизнь в горах повлияла на формирование характера кыргызского народа. По их мнению, люди, живущие в горах, более выносливы, терпеливы, чисты в своих помыслах, бесхитростны в делах.

Развивая тему о роли горного ландшафта в культуре кыргызов, нельзя обойти вниманием и рассмотрение религиозной системы этого этноса. Напомним, что кыргызы исповедуют ислам, однако одной из особенностей их религиозной системы является симбиоз доисламских (неисламских) и исламских элементов,

сложившийся в результате взаимодействия разноуровневых и разностадиальных систем — ислама и местных домусульманских традиций. Почитание природных объектов, в том числе гор, пещер, ущелий, является широко распространенной религиозной практикой как в традиционной, так и в современной культуре кыргызов, в определенной мере эта практика остается основой местной религиозной системы [Стасевич 2013: 270–301]. Образ горы, возвышенности трактуется традиционным мировоззрением кыргызов как пограничная территория, отмеченная силой духов, в символическом пространстве конструируемого мира религиозных образов и понятий.

Обычай почитания природных объектов, несомненно, является составной частью культа святых в его широком понимании. Между тем он связан с традицией поклонения духам хранителям и хозяевам местности. Такое сочетание определило специфику этой религиозной практики, уходящей корнями в культ почитания природных явлений, объектов и стихий. Поклонение великому Небу (*Теңир*), природным стихиям Земли-Воды (*Жер Суу*) стало основой для сложных религиозных практик в культурах тюркских и монгольских народов. С распространением в центрально-азиатском регионе ислама образ Теңира слился с идеей единого Бога, с именем Аллаха.

Весьма соблазнительно интерпретировать традицию поклонения природным объектам как проявление «архаики», а большую степень ее сохранности в кыргызской культуре списать на консерватизм мировоззренческой системы и позднее проникновение ислама в эти районы Центральной Азии. Справедливо считать, что почитание гор, озер, рек, камней, деревьев имеет очень древние корни, в диахронии явное домусульманское происхождение. На сегодняшний день даже самое тщательное изучение традиции позволяет нам зафиксировать лишь элементы культов, в прошлом имевших сложные концепции. Возможно, что традиции, связанные с культом почитания природных объектов, были одной из значительных составляющих религиозной системы, основанной на представлениях о закономерности природных явлений и вере в чудодейственную силу природных объектов.

Складывается впечатление, что даже такие святые места, чья история так или иначе связана с именем определенного человека, который в народе почитается за свои праведные дела, воспринимаются паломниками в первую очередь как места *святых* природных объектов и лишь затем как места, связанные с именами праведных людей. Например, паломники, посещающие *мазар* Кочкор-ата в Кочкорском районе Нарынской области, при разговоре с нами не акцентировали внимание на месте, каким-либо образом связанном со следами пребывания здесь самого Кочкор-ата, на истории его жизни или деяниях. Но при этом они искренне уверены, что святым местом является сама гора, именно здесь Бог слышит просьбы верующих и отвечает им.

«Здесь, на горе, как в мечети, молиться можно, Бог слышит. <...> Место здесь такое, святое место» (ПМА).

Там, где паломников посещает озарение («является ангел, *касиет*») (ПМА), они сооружают из камней разных форм выкладки. Такие каменные конструкции встречаются как около самой горы Кочкор-ата, так и за сотни метров от нее.

Названия многих *мазаров* содержат в качестве составляющего слово *ата*, которое в данном контексте может обозначать покровителя святого места. Но это не значит, что именно здесь находится могила легендарного персонажа, просто он выступает как дух-хранитель *мазара*.

Отдельного внимания заслуживает наиболее знаменитое святое место Киргизии гора Тахт-и Сулейман (Бара-кух), возвышающаяся на северо-западной окраине города Ош. Святыня представляет собой комплекс почитаемых объектов: пещер, гротов и камней. Следы почитания можно обнаружить на уступах, карнизах, полках скальных склонов. В настоящее время на вершине горы создан музей, каждый день поток туристов устремляется на гору, однако это не мешает паломникам совершать свой путь к почитаемым объектам. Большинство паломников приходят на гору с целью получить исцеление от недугов, популярна святыня и у бездетных женщин, которые, верят, что обретут потомство после молитвы на этой горе.

На вершине горы расположено культовое сооружение, по словам местного муллы, «молитвенный дом» или Белый домик (Окуй — узб.)¹, воздвигнутый над основной святыней — камнем со следами рук и коленей молящегося пророка Сулеймана, по другой версии со следами молящегося Пророка Мухаммада. Здесь же местный мулла принимает женщин-паломниц с детьми, появившимися на свет, по мнению верующих, после посещения ими Горы Соломона. Мулла отрезает у мальчиков *айдар* (прядь волос на макушке), посвященный святому месту, и дает благословение.

Тахт-и Сулейман, несмотря на широко развернувшуюся антирелигиозную пропаганду советского времени, до сих пор сохраняет статус региональной святыни, активно посещаемой паломниками. Еще в XIX в. русские путешественники отмечали бытующее среди мусульман Центральной Азии мнение, что «только поклонившись святому Хазрету в Туркестане, посетив Самарканд и взошедши на Сулейман-тау, правоверный может закончить свой подвиг поклонением Каабе в Мекке» [Симонов 1889: 3–4]. Паломники до сих пор верят, что настоящий мусульманин хотя бы один раз в жизни должен посетить Тахт-и Сулейман.

Казалось бы, одна традиция — поклонения и почитания святых мест. Но даже у родственных народов она имеет региональную специфику. Для сравнения обратимся вновь к казахской культуре. Казахский вариант традиции почитания святых мест основывается на специфике социальной организации общества, уже к концу XIX в. во многих религиозных практиках казахов прослеживается явная социальная семантика, в этом отношении культ святых не стал исключением. В казахской культуре культ святых, в том числе святых предков, до настоящего времени играет важную роль и стал одной из определяющих характеристик местного (регионального) варианта ислама. В кыргызской культуре более явно проступает связь практики почитания святых мест с природными стихиями и объектами природы, с верой в духов хранителей и хозяев местности. И в этом контексте образ горы осмысливается кыр-

¹ В середине 70-х годов XX в. старинное здание *худжры* было снесено. В 90-х годах XX в. здание отстроили заново, но по ошибке стали называть Домик Бабура.

гызами как место, подобное мечети, где слова молящихся будут услышаны Всевышним.

* * *

Горы стали для кыргызов природными, родовыми, административными, региональными, культурными и символическими границами. Это вполне и следовало ожидать в мире, где горизонт всегда ограничивается горными вершинами. Но именно эти границы создали разветвленную систему всевозможных коммуникаций, еще раз подтверждающую тезис о том, что природный ландшафт находится в плотном взаимодействии с ландшафтом культурным. Исторически сложившееся этнокультурное и региональное размежевание кыргызского этноса в некоторой степени обусловлено географическим фактором. Однако специфика проживания в горном ландшафте, как мы видим, не повлияла на общеэтническую идентификацию кыргызов. Несмотря на локальные варианты культуры, кыргызы ощущают себя единым народом. И одним из проявлений этого единства стала общенациональная идея о возрождении кыргызского народа, его национальной культуры и традиций.

В этом контексте особую трактовку в сознании современных кыргызов приобретает этноним «кыргыз». Ни один из информантов не рассказал нам широко бытующую в прошлом историю образования этого этнонима от двух слов «кырк» (сорок) и «кыз» (девушка), историю о происхождении кыргызов от сорока девушек и «красной собаки» [Валиханов 1961: 343]. Современная народная этимология связывает происхождения этнонима с «сорока войнами Манаса», с «воинами, которые пали в битве, а потом поднялись с земли и ожили, вновь вступили в бой» (ПМА), поэтому, по мнению большинства информантов, этноним кыргыз «означает бессмертный воин, Богом избранный народ» (ПМА).

Такая трактовка вполне соответствует национальной идее о возрождении «великой истории кыргызов». И, конечно, в этом процессе формирования «кыргызского единства» не мог быть не использован образ горы. Вот что говорят по этому поводу информанты:

«Мы живем как бы в Центре Азии, на вершине мира, <...> среди гор, какой еще народ в Азии живет так. <...> Мы на горах, <...> а значит ближе к Богу» (ПМА).

Образ гор широко употребляется в современной кыргызской публицистике как символ и маркер национальной истории и культуры, как своего рода историческая «метафора»: «Особенность моей земли — поднебесные горы.<...> Только с высоты кыргызских гор можно увидеть, сколько в мире лесов, перевалов, людских поражений и побед, печалей и счастья, радости и любви.<...> С обретением независимости для нас (кыргызов. — И.С.) с этих горных вершин словно открылись новые просторы. И с высоты этих гор уже отчетливо видно наше будущее — свободный, благополучный, мирный и процветающий Кыргызстан.<...> Именно горные тропы ведут нас на главную дорогу магистрально развития. Я думаю, что мы уже в начале этого пути подлинной демократии и рыночных отношений» [Иманалиев 2012: 20]. В данном тексте образы гор, горных троп, первозданной природы ассоциируется с политической свободой и независимостью, т.е. с теми качествами жизни, которые так ценятся горцами.

Материальна культура, религиозная система, традиционные ценностные ориентиры этноса, представления о культурных и географических границах — во всех сферах традиционной и современной культуры кыргызов мы может увидеть образ гор, что еще раз подчеркивает несомненную важность этого образа для всей системы культурных символов кыргызов. Он практически не подвержен трансформации во времени и оценивается носителями культуры как положительный, характеризующий специфику национальной культуры и этнического мировоззрения.



Дорога на Тахт-и Сулейман, г. Ош. Фото И.В. Стасевич



Поселок Дароот-Коргон. Алайская долина. Фото И.В. Стасевич



Токтогульское водохранилище. Фото И.В. Стасевич



Дозорная гора, на вершине которой установлен флаг голубого цвета со знаком Манаса – золотым барсом. Одна из главных святынь Киргизии — комплекс Манас Ордо, где расположен кумбез великого батыра. Таласская область. Фото И.В. Стасевич



В дороге. Перевал Тенгизбай. Фото И.В. Стасевич



Граница между Киргизией и Таджикистаном. Алайская долина.
Фото И.В. Стасевич

Библиография

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. Т. I.

Иманалиев К. «Кыргызы. Слово о Родине». Бишкек, 2012.

Симонов А.В. В предгорьях Алая // Сборник сведений о Средней Азии и Русском Туркестане. Статьи неофициальной части Туркестанских ведомостей. 1887 г. Ташкент, 1889. № 1–51. С. 3–4.

Ситнянский Г. Ю. Отношения Севера и Юга Киргизии: история и современность // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2007. № 198.

Стасевич И. В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2013. Вып. III.

Список сокращений

ПМА — полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2012–2014 гг.).

Ю.М. Ботяков

ГРАНИЦА В АБХАЗИИ: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Материал, рассматриваемый в статье, относится главным образом к различным вариантам функционирования внутренних, т.е. межобщинных и межсоседских, границ в Абхазии, а также правилам, обеспечивающим их поддержание и неприкосновенность.

Одно из названий Абхазии — *гешьхей*, употреблявшееся в народной среде, выражает нерасторжимое единство двух основных ее природных составляющих — гор и моря, которые являют собой естественные рубежи с севера и юга. [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064:1]. Внутренняя, символическая граница, проходящая по хребтам, разделяет Абхазию на две части: низменную — *агатэыла* и горную — *ашьхатэыла*. «Заканчиваются южные склоны и начинаются северные. <...> Перевал и вроде уже начинается спуск на северный склон. Хотя впереди этих перевалов еще будет много. <...> Переход через него означает, что ты пересекаешь границу. Уход вниз условный, все равно выше, чем там, где вы были. Там общинная жизнь по своим правилам» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 67].

В абхазском языке для определения таких понятий, как «граница», «межа», «ограда», употребляются следующие лексемы: *асандзгэ* — граница; *аггара* — забор, ограда, ограждение; *аанда* (адара) — забор (плетеный), ограда, ограждение, изгородь; *ахэаа* — граница, предел, межа; *асанзгэахэаа* абж — граница, межа; *аагалуан* — ограда (земельного участка); *аЦыша* — межа; *аТархэра* — выпасать в огороженном месте; *аТакхаара* — огородить, обнести оградой; *апшага* — граница видимости пространства; *агаџа* — граница моря и суши; *аанда* — ограда; *аЦэаГэагыжь* — очерченный круг, проведенная черта [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 158, 160].

Среди перечисленных понятий универсальным является *ахэаа*, употребление которого корректно для обозначения как го-

сударственной границы, так и обычной межи между соседскими полями. В силу этого обстоятельства понятие *аҭҭаа* будет использоваться нами в различных аспектах рассматриваемой темы.

В фольклоре народов Кавказа, в том числе абхазов, сюжету очерчивания территории, собственно проведению границы, отведено особое место. Так, в фольклоре кабардинцев абрек Гулей при приближении врагов, отделяя себя от них, проводит черту и предупреждает о серьезных последствиях для тех, кто посмеет пересечь этот рубеж. В одной из этногенетических легенд абхазов говорится об их предках, живших в местности Мысар, которые, провинившись перед царем этой страны, были вынуждены спастись бегством. «Святой, посланный в погону, догнал их в Абхазии. Испуганные абхазы рассыпали на его пути хлеб-соль, и ни святой, ни его священный конь арашь не посмели переступить через нее» [Бройдо 2010: 86]. В одной из версий этого сюжета говорится, что беглецы, очертив себя круговой чертой, положили возле нее хлеб, через который преследователи не смогли переступить. В другом случае черта была окроплена материнским молоком, что также сделало ее неприступной [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 161].

В известном кабардинском предании, когда Кабарда Тамбиев наделяет землей своего зятя Куденета, последний просит разрешения взять «столько земли, сколько можно захватить воловьею шкурой» [Кашежев 1980: 238–240]. Хитрость Куденета заключалась в том, что, получив позволение, он сумел захватить значительную территорию («насколько можно окинуть взором»), поскольку нарезал из подаренной тестем воловьею шкуры тонкие ремни, с помощью которых были обозначены границы нового земельного владения. История показательна: в этом фольклорном сюжете демонстрируется представление о границе не только как рубеже, но и важнейшем факторе формирования территории. Отметим здесь, что в фольклорной традиции народов Кавказа в качестве своеобразного маркера территории, реального или символического, обладает разостланная на земле бурка (подробнее см.: [Ботяков 2004: 187–188]).

Согласно другому преданию, повествующему об основании восточно-абхазского селения Кындыг, роду Дашыраа за достойную службу на северной границе царем Абхазии было даровано право обретения новых земель: «Перейдя р. Кодор, вы окажитесь на побережье. За один день ходьбы обозначьте границы территории, на которой вы будете обитать. Там и будете хозяевами» [Апхазоу 2008: 34]. Определенные аналогии прослеживаются и в других фольклорных источниках, например в истории возникновения еще одного селения Восточной Абхазии — Маркулы, согласно которой владетель земли Ачба предоставляет своему зятю столько земли, сколько тот сможет обойти за день [Адлейба 2008: 95].

Есть и другие примеры. Так, в частности, один из информантов Р.Ш. Зельницкой отметил, что его предок, переселившийся в Абхазию с Северного Кавказа, после прохождения испытания на храбрость получил от местного князя в дар столько земли, сколько смог объехать за день [Зельницкая. Рукопись].

Л.И. Лавров в своей работе «Этнография Кавказа» приводит два дагестанских предания, где приобретение спорной территории связано с приведенным выше приемом наложения условного объекта (случай с воловьей шкурой или буркой), но на этот раз в качестве замещающего символа использовалась земля. Героями преданий являются ботлихцы и цудахарцы, которые за счет ловкого приема сумели разрешить территориальный спор между жителями соседних селений чеченцами и лакцами в свою пользу. Находясь на спорной территории, они поклялись в том, что стоят на родной земле, и действительно не погрешили против истины, так как насыпали в свои чувяки землю, взятую у дома [Лавров 1982: 119–120].

Сюжет этот очень распространен и имеет различные вариации, в том числе и сугубо локальные. М.С-Г. Албогачиева, сославшись на семейное предание, приводит следующий примечательный случай. Когда один из ее родственников пристрастился к употреблению спиртных напитков, отец заставил его принести клятву в том, что он прекратит позорить семью. Молодой человек выполнил волю отца и произнес требуемые слова: «Клянусь

никогда не пить на нашей земле!», но привычки своей так и не бросил. Он вывалил возле дома землю, привезенную на арбе из леса, и продолжал пьянствовать, сидя на ней.

В предании о Куденете мы также находим описание условий, необходимых при проведении границы, так, в частности, свои действия он совершает при стечении большого числа свидетелей. И, наконец, в предании недвусмысленно показана сама возможность умелого манипулирования с линией границы или обозначенной ею территорией, что находит примеры не только в фольклоре народов Кавказа, но и в реальной действительности.

Абхазский материал, которым мы располагаем, дает два примера умелого обращения с линией границы, направленного на формирование территории. Показательно, что оба примера относятся к периоду установления советской власти в Абхазии, т.е. времени перехода от традиционных форм землепользования к новой социалистической системе, когда разрушение старой и рождение новой модели отношений создавали условия для временно-локального информационного разрыва.

Согласно воспоминаниям нашего информанта, когда в их селе Атара происходил передел земли, одна из крестьянских семей, желая «прирезать» к своим территориям дополнительный участок, провела значительную работу по имитации линии границы, пытаясь обосновать свои притязания на этот участок как издревле им принадлежащий. Крестьяне закопали в землю по линии якобы «исконной» границы каштановые жерди, сформировав таким образом с помощью ложных маркеров «руины» старой ограды. Выбор именно этой породы дерева не был случаен: каштан долго не поддается гниению, и, благодаря этому свойству подлог обнаружить сложнее [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 61].

Второй пример связан с князьями Маршания, которые в 1930-х годах занялись срочной продажей излишка земли, наличие которого могло иметь для них самые трагические последствия. Землю старались продавать людям, на которых они могли полностью положиться.

И вот они между собой заключили такой союз... И ему показали межу, забор сделали, что еще до войны эта земля тебе принадлежит. С этого момента они за землю уже не беспокоились.

Но главное для нас — это то, как выбран был этот участок.

Да, но эти 0,25 га выделены в таком месте, что дальше уже кромсать эту землю (т.е. оставшуюся у князей. — Ю.Б.) не имело смысла. Они хитро поступили, колхоз дальше уже не мог отрезать. Отцу они дали такое место, что дальше не имело смысла, <...> там тысяча метров, еще тысяча метров в углу. Никто больше не зарился на их землю <...> дальше туда никто не пришел жить и работать. Трактора не пришли туда. Для них это главное было. Земля сохранилась — отцу тоже, им тоже [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2134: 85–86].

Разграничение территории в Абхазии, если рассматривать его как технологический процесс, зависело в первую очередь от особенностей рельефа и протяженности пограничной линии. Наш информант из селения Члоу отмечал, что для разграничения соседской пашенной территории в их местности использовались камни, которые поднимались на поверхность во время вспашки земли. Их собирали и складывали в нескольких местах вдоль линии межи, так что через несколько лет здесь вырастали двухметровые пирамиды. Там, где позволяла местность, границей служили специальные ограждения, главным образом рвы и ограды, которые в своем подавляющем большинстве использовались для проведения межи, разделяющей соседские поля и угодья.

Рвы рассматривались населением как наиболее надежное средство фиксации линии границы. Их прокладка требовала финансовых затрат, так как на эту работу нанимали приезжавших сванов и мегрелов, поэтому далеко не каждое хозяйство прибегало к такому способу обозначения границы. До советизации Абхазии рвом чаще всего отделялись территории, принадлежавшие дворянам (рис. 1).



Рис. 1. Оплывший ров на территории князя Маршания. Селение Агара.
Фото Ю.М. Ботякова. 2012 г.

И еще я знаю, что дворяне, чтобы разделить свои владения, нанимали людей и проводили даже в ложбинах... канавы [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 76].

Данный способ межевания, в настоящее время проводимый с помощью техники, сохраняется, по-прежнему оставаясь довольно трудоемким и дорогостоящим видом работ. Поэтому к нему прибегали и прибегают, как правило, в особых случаях.

Заборы, канавы. Но в советские времена в мою бытность, чтобы вот так рыли ямы (т.е. рвы. — Ю.Б.) — редкий случай [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 144–145].

Однако в начальный период советской власти в Абхазии, когда в результате территориальных изменений граница пришла в «движение», возникала необходимость прибегнуть к наиболее надежному способу обозначения своей земли. «Каждый владелец четко

знал свою территорию. Чтобы избежать некоторых проблем с соседями, они искусственно делали границы вокруг своих земель. Мой дед, чтобы четко разделить свои владения от владений своего родного брата, вырыл ров в человеческий рост вокруг своих земель, заплатив за это двух волов» [Зельницкая. Рукопись].

Подобный подход сохраняется и в настоящее время. Так, один из наших информантов, купив в недалеком прошлом у своих соседей два земельных участка, обозначил их границы рвом как наиболее надежным способом маркировки новой территории (рис. 2).



Рис. 2. Ров на границе земельных участков. Селение Атара.
Фото Ю.М. Ботякова. 2012 г.

Сейчас там глубокий ров между ними и мною... Я подумал... мне надоело: скот заходит, люди заходят, волки заходят, мои коровы уходят. Обозначить выкупленную землю и обезопасить, т.е. надолго, насколько это возможно, и сделать вместо забора. И заодно выполняет осушительную работу [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 167].

По словам другого нашего информанта, его дед решил вырыть пограничный ров в качестве едва ли не последнего средства для остановки «сползания» соседей за пределы границы вглубь их родового участка.

Но они перешли... начали его захватывать. Он взял двух быков, обученных пахать вместе с арбой, и продал... Тогда армяне были, мегрелы приезжали и яму (ров) вырыли... Он вырыл и отдал быков тем, которые рыли [т.е. вырученные за их продажу деньги. — Ю.Б.] [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893:14–15].

При прокладке пограничного рва, чтобы исключить малейший повод к зарождению возможного конфликта, педантично соблюдали принцип равенства прав и интересов сторон.

Одну лопатку (земли) сюда, другую туда... Такое правило было [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893: 15].

Или шли на явную уступку соседям, даже в ущерб себе.

Я сделал так, чтобы ров оказался чуть на моей стороне, без захвата чужой территории. Отсыпь на нашей стороне, не к ним, а к нам (т.е. с утратой пригодной для сельскохозяйственной обработки полосы земли у края рва) [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 166].

Там, где это позволяло, в качестве пограничной линии использовались дороги, однако, учитывая возможную перспективу кардинального изменения их траектории, этот маркер не всегда оставался надежным (рис. 3).

Что касается заборов и изгородей, то они, безусловно, являлись наиболее распространенным способом разграничения земельных участков и угодий, включавших территорию в лесу, пашню, огород, виноградник и кладбище. Если прокладку рва можно рассматривать как способ межевания, ориентированный на значительную временную перспективу, где принцип незыблемости



Рис. 3. Дорога, разделяющая территории селений Аракич и Атара.
Фото Ю.М. Ботякова. 2012 г.

границы проявляется со всей очевидностью, то очерчивание территории с помощью изгородей и заборов допускало возможность более пластичного подхода к ее моделированию. Видный абхазский этнограф Ц.Н. Бжания, рассматривая местное скотоводство в XIX в., отмечал, что изгороди, которыми крестьяне огораживали свои поля, после сбора урожая разбирались, а их территория поступала в общественное пользование для выпаса скота. «Этот порядок назывался “*хкаарашь ҭын*”, что значит “**время, когда снимаются ограды**”» [Бжания 1962: 30–31].

Грузинская исследовательница С.И. Бахия отмечает, что на стадии разложения патронимической собственности, когда отделившиеся семьи выходят за пределы приусадебного комплекса главного дома, «между участками появляются живые изгороди из трифолиаты с низкими перелазами (*ахсста*), которые становятся символом территориальной целостности» [Бахия 1986: 24].

Наиболее предпочтительным материалом для изготовления пограничных изгородей и заборов считались колья и жерди из таких твердых пород деревьев, как дуб, каштан и шелковица.

У нас каштановые были колья, дед мой в горы (за ними) уходил [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 71].

Изготовленные из дуба колья и жерди служили не менее пятидесяти лет. В дальнейшем стали использоваться не уступавшие им по прочности колья из завезенной в Абхазию акации.

Состоянию изгородей и заборов в Абхазии уделялось повышенное внимание. Человек, не содержащий в порядке забор, порицается и в наше время: «Ты приведи в порядок забор, ворота поставь!» В этой связи примечательно, что абхазы, в полной мере отдающие должное трудолюбию своих соседей армян, в состоянии их заборов видят проявление известной эстетической глухоты:

Армянский забор как попало сделан. Из всего, чего можно было..., там будет и кроватная сетка, и лист железа... Сами армяне тоже могут Вам сказать — им не нужны эти... (эстетические излишества. — Ю.Б.) [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 65–66].

С позиции местных жителей, конструктивные особенности абхазского забора дают нам возможность к еще одному сравнению национальных ментальных особенностей.

Пошла мода как на Северном Кавказе, как новые русские: трехметровые каменные заборы делают. Люди не воспринимают, потому что двор должен быть открытый. Граница границей, но ты с душой людей встречаешь. Когда война началась, осетины, чеченцы, адыгейцы-добровольцы, они удивлялись: «Почему у вас не каменные заборы?» — «Что бы мы гостей видели, встречали». <...> Врагов не имеем [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2064: 7].

В связи с обустройством *аҳаа* отдельно скажем несколько слов о кольях, *аЦəqан*, маркирующих границы территории. Согласно представлениям абхазов, вбитый в землю кол являлся знаком, своеобразной точкой отсчета, первым очень важным шагом в процессе ее освоения и утверждения права собственности. В абхазской среде в этом значении употреблялось следующее выражение: «Белый (т.е. очищенный от коры. — Ю.Б.) кол забил» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 109].

Расчистив от леса участок пашни и вбив первый колышек в землю, абхаз с этого момента уже не думал о том, что князь может оспорить его право на землю [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 108–109].

Существовал и особый термин для пограничного кола или столба — *аЦəыгдыгə* [Генко 1998: 322]. В качестве примера можно упомянуть тесаный столб с особым, вероятно выжженным знаком в его верхней части, который, по словам наших информантов, находился около рва в лесу на границе территории князя Маршания в селении Атара Абхазская.

Межевой / пограничный кол выступает в качестве «главного действующего лица» в некоторых абхазских топонимах. Так, среди наименований местности в восточной Абхазии встречается название *Дгьанцəыш* — пограничный столб мегрельского князя Дадиани, забившего его в XVII в. в верховьях реки Кодор в качестве знака собственности на захваченную им территорию [Кварчия 2006:148]. А в западно-абхазском селении Калдахвара известен топоним, в котором закреплена память о значительно менее известном лице — *Аджибхалчиша* — межевой кол вдовы из рода Джиба. Кол как знак, маркирующий границу, сохранился и в арсенале колхозного землеустройства. «Власть всегда следила за тем, какой территорией владеет крестьянин. Не увеличил ли крестьянин без ведома властей свой приусадебный участок. Они через определенное количество времени измеряли участок крестьянина. А если они выявляли, что территория изменилась, то урезали участок, ставили столб. Это означало, что дальше земля принадлежит колхозу» [Зельницкая. Рукопись]. Способ мар-



Рис. 4. Обоюдоострые колья. Селение Ачандара.
Фото Ю.М. Ботякова. 2013 г.

кировки территории посредством кольев был настолько распространен, что это нашло литературное отражение. Так, в одном из рассказов абхазского писателя М. Лакербая главная героиня для доказательства факта своего нахождения на могиле ведьмы в ночное время должна была использовать именно колышек. «Но если ты уж твердо решила идти, то возьми с собой колышек и вбей его в могилу. Мы утром пойдем и проверим, была ли ты там или не была» [Лакербай 2007: 250–251].

В практике абхазских крестьян было принято использовать для ограды колья, достигавшие двухметровой длины, заостряя их с двух сторон. Таким образом, верхняя часть кольев, во-первых, дольше противостояла осадкам, а во-вторых, после того как их нижняя часть в конце концов приходила в негодность, их переворачивали и вновь вбивали в землю. Один из наших информантов сделал любопытное замечание о наметившейся в последнее время тенденции среди абхазских крестьян не обустривать свое

хозяйство в расчете на долгую перспективу, исходя из своего наблюдения, что крестьяне уже не забивают в землю обоюдоострый кол (рис. 4).

В лесу, как правило, прибегали к другому способу межевания. Стоявшие на границе участка деревья валили вдоль границы, при этом стволы подрубались наполовину, так чтобы упавший ствол сохранял возможность питаться от корня. С годами упавшие в линию стволы обрастали порослью, образуя вид живой изгороди. Одним из известных способов разделения участков в лесу являлась также просека.

В качестве промежуточного варианта между природными объектами, которые служили в качестве естественных рубежей и пограничных знаков, и искусственными сооружениями с тем же значением можно рассматривать *ацэыш* (абжуйский диалект), *ацэыша* (бзыбский диалект) — столбы на вершине горы [Генко 1998: 323]. Они возводились из белого известняка и должны были помогать ориентироваться на местности, но также выполняли функцию маркеров границы [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 46].

Естественные рубежи, как правило, разделяли территории сельских сообществ, селений, поселков внутри них, пастбищ в горах, охотничьих угодий, т.е. когда речь шла о значительных площадях или территориях, где устройство искусственных заграждений представлялось невозможным или нецелесообразным. В качестве таковых в первую очередь служили русла рек и ручьев, которые могли являться и межой между соседскими участками.

У нас используется широко речка. Местность гористая, речек много, очень удобно. Мы были как в треугольнике — спереди одна речка, сзади тоже одна, с этой стороны река текла [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 70].

Широко использовались также гряды холмов, скалы, камни, родники, отдельно стоящие деревья, в том числе и деревья, специально посаженные в качестве разграничивающей полосы. С.И. Бахия со ссылкой на Н. Бердзенишвили, изучавшего древнегрузинские письменные памятники, отмечает, что в Абхазии

в качестве знака собственности на землю на деревья ставили кресты. В дальнейшем «патронимическое поселение окружали межевые деревья, но уже не меченые крестами (dauvavavi)» [Бахия 1986: 24].

В связи с границей коротко отметим и другие формы маркировки территории, не менее важные, чем фиксированная пограничная линия. Иначе говоря, в ряде случаев мы можем говорить об ее отсутствии.

Каждое хозяйство не примыкает к другому, очень редко. Граница здесь не забор, а именно площади, пространство какое-то, которое занято под тем или иным хозяйством. И эта граница незыблема [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 1–2].

Или другое заявление:

И не обозначалась, приблизительно же знали. Мы пахали вместе, сеяли вместе. Между кукурузными рядами семьдесят сантиметров, а между нашими полями больше метра, чтобы знали, где наша граница [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 173].

На вопрос о том, каким образом предъявлялись права на лесные ресурсы в условиях отсутствия фиксированной границы, наш собеседник ответил следующее:

Это довольно приблизительно. Сколько хватит, чтобы себя протопить, круглый год костер (очаг) жечь. Определенные ориентиры есть, ну может метров шестьдесят-семьдесят в глубину. В принципе, я думаю, из чего исходит этот размер? Из того, сколько нужно, чтобы человеку поддерживать постоянно очаг [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 70–71].

Сдерживающим фактором в эксплуатации лесных угодий служило общественное мнение. Если человек начинал использовать лес в масштабах, превышающих его насущные потребности, это

не оставалось незаметным для соседей. В таких случаях главным фактором маркировки территории становилась не периферия, а центр, в качестве которого могли выступать различные объекты. В этой связи можно привести выражение, приписываемое абхазскому царю, которое наш информант слышал с детства. Оно, как нам представляется, выражает простую схему соотношения центра и пограничной периферии:

Докуда достает моя рука, это и есть граница моего государства [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 3].

Обозначение центра в преданиях о правителях часто связано с возведением если не крепостей, то заметных построек. В предании о появлении селения Акуаскиа говорится, «что однажды царь Абхазии, объехав свои владения, остановился в этом селе и построил красивый дом на сваях (акуаскиа)» [Делба 2008:106]. Или другое предание уже о селении Баслаху, согласно которому «территория села в древности принадлежала Баслаху (Берзеху) Чачба. А его дом (дворец) стоял на возвышении. От крепости, стоящей на этом холме, и произошло название села» [Кокоскир 2008: 102].

В этой связи отметим, что в 70-х годах прошлого века в окрестностях Сухума грузинами были построена башня и сванский ресторан, возведение которых рассматривалось частью абхазов как вызов и территориальный маркер [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 22–23] (рис. 5).

Один из наших собеседников отметил, что на горных пастбищах никогда не было такого четкого разграничения территорий, как на равнине. Но существуют так называемые *атып*, т.е. закрепленные за кем-то места стоянки.

Какая-то базовая точка, а пастбища они могут выбирать себе... [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 68].

При этом скот мог зайти на чужую территорию, что не становилось причиной конфликта.



Рис. 5. Сванская башня в пригороде Сухума.
Фото Ю.М. Ботякова. 2010 г.

Но осесть там, погнать свой скот (не могут)... только представители этого села могут [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 153].

Но главным маркером и доказательством для определения и / или подтверждения принадлежности прав на ту или иную территорию были и остаются могилы предков.

Наш информант из селения Калдахвара рассказал о том, как его предки в период махаджирства воспитали, женили и определили на местожительство двенадцатилетнего подростка, оставшегося в Абхазии без родственников.

Ему было где-то 12–13 лет... Семью угнали. Потом наши старейшины собрались и решили определить его на то место, где жили его родные. Так бы его не посадили туда, со скотом: козы, овцы, коровы, буйволы. Определили его на то место, где он... где эта фамилия жила. Эту территорию никто не занимал. Там у них могилы, до сих пор там... Даже сейчас их много стало, в Пицунде живут, в Гудаутах, в Калдахварах. Когда кто-нибудь умирает, они привозят на это место... Если бы не было корней его в этом месте, на этой земле, то наши деды не посадили бы (его) на это место. Если бы было чужое. Его определили: «Это твое место, лес твой, вода, пастбище родовое. Земли много было. Но они хотели, где его могилы» [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 81–82].

Или другой пример — фрагмент текста, приводимый как неоспоримое доказательство права на территорию.

Потому что там, где он дом построил, вокруг него полтора гектара земли, от этой земли недалеко, метров тридцать дальше, там наши могилы были. Сейчас уже нету, их речка (подмыла берег) [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 175].

Рассмотрим наиболее часто возникающую в связи с функционированием границы проблему ее нарушения, провоцирующую различные конфликты, а также наработанные практики выхода из них. Вопрос нарушения границы неотделим от проблемы ущерба, наносимого территориальным ресурсам общины или отдельным ее представителям. Представление о недопустимости нарушения целостности пространства, куда входит не только дом с хозяйственными строениями, пашня, лес, виноградник, но и семейное кладбище, по-прежнему сохраняет свою актуальность среди абхазских крестьян. До настоящего времени абхаз рассматривает себя в качестве одного из звеньев родовой цепочки. Он не только наследует родовую территорию, но и несет за нее ответственность перед своими наследниками.

Из того, что я знаю, мне приходилось видеть, это один из важнейших источников сложнейших конфликтов. Потому что для абхаза территориальность пространства, которое он занимает, имеет ключевое значение. И потому он всегда тщателен в выстраивании пограничных отношений. Это касается сельских общин, это касается индивидуальных хозяйств [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 40–41].

Как показывает практика межобщинной коммуникации, в этой сфере не может быть мелочей, и любое, даже незначительное на взгляд стороннего наблюдателя событие потенциально может стать спусковым механизмом серьезного, затяжного конфликта.

В конце 80-х годов прошлого века в селении Абгархук проводились дорожные работы, в ходе которых автобусные остановки на проходящей через селения трассе были оборудованы табличками с названием населенных пунктов. Вследствие технической причины (дорога шла вдоль реки) указатель с названием населенного пункта, расположенного на левом берегу, можно было установить только на правом. Этого оказалось вполне достаточным для того, чтобы население правобережного поселка расценило такое решение как явный демарш и посягательство на их территориальную целостность.

Уже год конфликтуют. Наши мудрецы не могут их примирить... Один раз собрали — не получилось. Второй раз собрали — не получается. Третий раз — не получается. Неудобно. Уже об этом конфликте в районе знают. А тут мудрецы не могут отрегулировать этот конфликт [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 94].

О накале ситуации красноречиво говорит тот факт, что во время заключительной стадии переговоров между заинтересованными сторонами старейшина одной из делегаций, от которого все ждали взвешенного, конструктивного подхода, занял бескомпромиссную позицию и посчитал необходимым использование фразеологии явно агрессивного характера.

Говорит: «Мы вечером, ночью посоветовались и решили до последнего будем держаться!» Ультиматум объявил! [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 95].

Другой наш информант рассказал о конфликте, который внезапно вспыхнул между представителями двух абхазских семей. Все началось с того, что во время поселкового праздника кто-то из присутствующих заинтересовался, кому принадлежит земля, на которой собрались его участники. Информант при этом отметил следующую примечательную деталь:

Споров не было насчет земли. Земля-то собственно везде пустует... Она им не нужна, и этим не нужна. Но корни... чьи корни?! [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 84].

Вопрос «корней» можно рассматривать как доминирующий: примечательно, что тот же информант счел необходимым отметить, что земля, на которой уже давно живут представители другой фамилии, когда-то принадлежала им. В свое время она была подарена отцом информанта ее нынешним хозяевам. При этом моему знакомому, не имеющему уже никаких на нее прав, крайне важно было подчеркнуть сам факт владения этой территорией в прошлом. Поэтому не случайно, что многие конфликты на почве нарушения *аҳдаа* заканчивались кровной мстью.

Один из наших информантов сообщил, что во время грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. в восточной Абхазии произошел трагический случай, спровоцированный посягательством на межевой знак. Причиной конфликта стала рубка на дрова дерева, росшего на границе соседских участков, принадлежавших двум двоюродным братьям. Один из братьев в отсутствие своего родственника-соседа срубил дерево, которое на протяжении длительного времени являлось порубежным знаком и воспринималось окружающими в качестве родового символа, за что и был им убит [Архив МАЭ РАН. ПМА. 1847: 31].

Существует еще одна, безусловно, болезненная для самолюбия абхаза причина острой реакции на ситуацию нарушения границы.

Подобное посягательство воспринимается потерпевшей стороной как явное доказательство того, что его недооценивают, не слишком высоко ставят как личность, способную за себя постоять или же обладающую низким социальным статусом. Эта жизненная коллизия, в частности, нашла отражение в известной пословице: «У того, кого недооценивали, оказывается, сабля была».

Принимая во внимание подобное обостренное отношение абхазских крестьян к вопросам, связанным с разграничением территории, точка зрения на то, что все конфликты происходили из-за «женщин и земли», воспринимается уже не просто как расхожее мнение. В ряде случаев за территориальными притязаниями стояла чья-то выстроенная дипломатическая интрига, организатор которой использовал в качестве спускового механизма именно эту болевую точку.

Бывало не зная тоже делал, потому что кто-то ему говорит: ваша территория, как бы столкнуть. От другого человека исходило [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 82–83].

Основная причина, толкавшая на территориальные захваты, пограничные нарушения, заключалась в недостатке удобных или плодородных почв, леса, пастбищных угодий. В качестве типичного варианта пограничного конфликта между соседями выделяли незаметный, «ползучий» захват угодий, когда забор постепенно год от года переносился на небольшое, практически незаметное глазу расстояние. При этом использование кольев и жердей из мягких пород дерева, например из граба, которые надо менять через 2–3 года, приводил к необходимости частого ремонта ограды, что подспудно провоцировало заинтересованную сторону к захвату территории.

На пограничной почве по сей день бывают кровавые конфликты. <...> Например, склон горы, он засадил его, а тем не хватает, земля у них есть, но он хочет коз пасти. Начинает козни строить. «Разреши моим козам пасть». А у него там виноградник... Колья же вбивают? Он зимой на метр-полтора

передвигает ограду. Метр-то метр, но там же длинный участок, а через год еще на полтора. Думает, что не заметят. Замечают. И начинается у них разбор. Вот такого очень много, с детства слышался. И поэтому строго очень [Архив МАЭ РАН. ПМ. 2064: 7–9].

Аналогично могла сложиться ситуация и с лесными угодьями, когда проникновение соседа на чужую территорию проходило незаметно.

Потому что он вплотную примыкал, и он начал подползать, начал срезать мои деревья. Вот смотри: мое дерево повалено. Вот граница, сделанная отцом моей тети... Это он знал прекрасно. Свой лес он знал, куда он может шагнуть. Но когда я пришел, он думал, что я не знаю. А я сразу определил свои границы... Разобрался [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 176].

В период советской власти наследственная территория абхазских крестьян, как и земельные угодья сельских общин, как известно, вошли в состав общественного фонда колхозов. Доля земли под личное владение, на которую мог претендовать колхозник, в среднем равнялась 0,5 га. На этом фоне положение сельских интеллигентов выглядело еще более скромным — 0,25 га. Нередко этот участок земли колхознику очерчивали на территории его же исконной, «дедовской земли», но это не являлось правилом.

В первые десятилетия советизации Абхазии существовала такая практика, когда колхозники не расставались со своей территорией, обрабатывая ее и снимая урожай, фиксированная часть которого сдавалась в колхозные закрома. Однако при возделывании плантаций чая и табака земельные наделы объединялись и обрабатывались уже бригадами. При этом вопрос межсоседских территориальных претензий продолжал сохраняться, приняв уже производственную форму.

Чайные плантации. Там бригадное деление межей. Бригадное деление, звеньевое деление. Различные закрепленные

участки. Людям давали участки — вот один гектар, вот граница где проходит, и будешь обрабатывать и отвечать за урожай. Или же наоборот, чайную плантацию, отсчитывали ряды... Вот тебе женщина Гяге до сих пор... название сохранилось — «Гяге учерта» — «Гягин участок». Ставили веху, писали, принадлежит такой-то... Споры были. Хорошо обработала, хорошо очистила от колючек, от ежевики, самую трудную работу провела, и вдруг возникает женщина: «Ты захватила мои два ряда!» Та перенесла межу. Взяла, вырвала колышек и переставила на другую. Такие случаи бывали. Особенно когда сбор урожая начинался. Захват чужих рядов. Иногда ругались, иногда бригадир решал вопрос: «Я же знаю, где я поставил межу!» Иногда голосом брали [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 54–55].

Чаще всего на такой шаг колхозницу толкала безвыходность ее положения, так как выделенный ей участок не обладал необходимой для выполнения плана плодородностью почвы.

Показательно, что и в рамках колхозной системы старая проблема — конфликты на почве межевых споров — сохранялась, не только приняв новую форму, но и рекрутировав новых участников — женщин, ставших полноправными участниками производственного процесса. Особенно часто, по словам наших информантов, конфликты на почве нарушения границы проходили на пастбищных угодьях.

Ц.Н. Бжания, автор работы по абхазскому скотоводству, сообщает о частых столкновениях, имевших место в XIX в. в пастушеской среде, где зачинщиками конфликта, как правило, выступали князья, пытавшиеся силой захватить пастбищные угодья. Речь идет, например, об абжуйском князе Григории Чачба, объявившем себя владельцем ряда горных пастбищ на правом берегу реки Кодор. При этом им была создана в местности Наа на левом берегу р. Кодор застава с целью взимать пастбищную плату с пастухов. Однако пастухи фамилии Квициния не только прорвали эту заставу, избив князя и управляющего, но и оказали вооруженное

сопротивление непосредственно на пастбище [Бжания 1962: 26]. Подобный факт не был единичным. Во всяком случае, с точки зрения Бжания, «горные пастбища, лежавшие на рубеже Абхазии, были местом ежегодных кровавых столкновений во время летней пастьбы скота» [Бжания 1962: 18].

Взаимоотношения на почве распределения пастбищных угодий складывались не просто даже в среде однофамильцев. Информант Р.Ш. Зельницкой сообщает:

До махаджирства в нашей деревне представителей моей фамилии проживало около 70 хозяйств. В другом микрорайоне тоже проживали наши однофамильцы. У них возник спор по разделу пастбищ. Как утверждал мой отец, этот участок принадлежал нам. Они без спроса пускали свой скот. Они не хотели уступать, и дело дошло до выстрелов. Кто-то был убит или нет, мне неизвестно, но факт остается фактом. Наши предки защищали свои земли с оружием в руках, даже против своих однофамильцев [Зельницкая. Рукопись].

Тем не менее в среде абхазских крестьян нормой поведения являлось поддержание добрососедских отношений. Согласно сведениям, полученным от нашего информанта из селения Члоу, в самом конце 80-х годов XX в. наметился процесс возвращения в село людей, давно проживавших в городе, но решивших восстановить свои родовые земли в сложный период отечественной истории. Наш информант даже счел возможным употребить по отношению к таким хозяйствам термин *ақьапта* (см. ниже), подчеркивая тем самым степень запущенности усадьбы и состояние полного разрыва отношений с соседями.

Они приходили, с соседями разговор: «Вы помните нас?» — «Да, ваши границы — вот так, вот так...» Все уточнялось. Без конфликтов, заново заборы строили. Люди начинали сначала сеять, пахать... потом какой-то балаганчик поставят, потом уже домик и т.д. [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 68–69].

Информанту было важно подчеркнуть полную гарантию неприкосновенности чужой земли. Не будет ошибкой сказать, что в настоящее время эта точка зрения является одной из аксиом взаимоотношений абхазов в сфере землепользования.

Земельные участки принадлежали какому-то роду, сейчас никто не пользуется, они лежат так. Но вряд ли кто позволит себе... никто не пользуется, я возьму себе эти земли... Это исключается. Нету у нас такого [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 139].

В местной среде было широко распространено представление, согласно которому жить на захваченной территории не представляется возможным. «Чтобы я мог там жить, земля должна быть по отношению ко мне доброй». До настоящего времени значительная часть абхазов считает, что жизнь на чужой, не принадлежащей тебе земле не только не совместима с нормами этического кодекса *ансуара*, но и связана со смертельными рисками, т.к. земля, взятая силой, не по праву, может быть проклята — *шиэиу адгыыл* [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893: 7–8].

В арсенале средств, которые используются в ходе развития конфликта, причем не только на почве земельных споров, есть одно весьма действенное, с точки зрения абхазов, но к этому средству стараются не прибегать без веских на то оснований. Один из наших информантов, говоря о пограничном конфликте, в котором участвовала его семья, отметил, что его дед, несмотря на просьбы собственного сына, проклял своих соседей, которые заровняли межевой ров. Последствия не замедлили сказаться: члены соседской семьи стали умирать один за другим.

Ожидаемым последствием проклятья становилась череда болезней и смертей, которая обрушивалась на членов отдельных домохозяйств или даже всей фамилии. Так, в селении Бармыш представитель фамилии Цимцба проклял в родовом святилище членов фамилии Капш, проживавших в том же селении, которые обвинялись в совершении насилия.

Дедушкин отец забрал барашку, поднялся туда... там он барашка резал, большую свечку вот такую в полметра сделал и сказал: «Ваши фамильцы пока не исчезнут из нашего села, чтобы не могли оправдаться». Капшавцы начали помирать туда-сюда. Они все село оставили. Те, что остались <...> при мне двухэтажные дома оставили и уходили все. Сейчас два человека остались. Тут у нас был агроном — двухэтажный дом, сарай, кухня, все построено. И он все сейчас оставил и уехал. 5–6 домов двухэтажных стоят сейчас, участок их, фрукты. Никто не ходит. Огород, фрукты, виноград, все оставили [Архив МАЭ РАН. ПМА 134: 18–19].

Наш информант из селения Мгудзырхуа сообщил о стоящем по соседству от его усадьбы доме следующее. Его хозяин, конокрад, не признал за собой вины и был проклят в кузне (святылице) владельцем лошади. В результате частых смертей в семье конокрада дом опустел.

Сегодня в год один-два раза карниз дома словно охвачен огнем. Пламя очистило их всех. Семья потерпевшая также пострадала... После того как проклятый род очистился, проклятье переходит на проклинающего. Хозяин должен был принести в жертву волоха. Тех нет, и этих нет. Ошибку совершили [Архив МАЭ РАН. ПМА 1755: 6].

Такие дома, хозяйства, в которых умирали его обитатели и окончательно пресекался род, в абхазской среде именуется *ақьамҭа*, *ақьанҭа*, *ақьабҭа* — вымерший дом, развалина. В прошлом существовала целая процедура закрывания подобных домов.

И раньше были случаи, я слышал, вообще из родни никого не осталось. Его последнего прямо внутри дома... хоронили. Все, уже никто не придет туда жить. Это как бы могила там. Кто-то из соседей приходил, убирал как памятники. Закапывали, и чтоб видно было, что там человек похоронен. Если памятник какой-то не ставили, камнями большими по кругу

ложили, и все. Ашыхыз... Бабушке моей было за сто, вот она рассказывала, что были такие случаи, когда в селах хоронили прямо (в доме)... Через определенное время дом разваливался и могила оставалась, камни остались, и видно, что человек там похоронен [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 85].

Дом и прилегающая территория, ставшие в прямом смысле слова кладбищем, являлись закрытой для окружающих территорией, границу которой без необходимости старались не пересекать.

Соседи могли зайти, однофамильцы прибрать, свечку поставить. Лишний раз — нет. Кому приятно [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 84].

Поведение людей, живущих в непосредственной близости от *ақбапта*, регламентировалось известными для всех правилами и запретами.

Вот здесь между нами раньше жили Джопуавцы, они там умерли бедные, сын погиб... Ақбапта. Вечером мы здесь не ходили. Детей во всяком случае не пускали. Или бегом. Это место мы избегали. Хотя днем носились, играли, ну нам запрещали. Дома стояли нетронутые, никто ничего не трогал. Я даже помню посеребренные седла в казарме (узкое, прямоугольное в плане хозяйственное помещение) наверху... Седла две-три штуки прямо висели в абсолютно хорошем состоянии. Урожай здесь не собирали. Там было много фруктовых деревьев, орехов — не собирали. Дети ходили, ели — это нормально считалось. Но чтобы себе собрать и понести... Не твое это [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 72–73].

Исходящая от проклятой территории опасность, трагические последствия для новоселов, по незнанию или беспечности поселившихся на данной территории, — один из наиболее массовых и устойчивых сюжетов в моих полевых материалах.

У нас считается, где в семье никого не осталось, прийти в этот двор, где очаг не получился, чтоб еще раз прийти очаг открыть... Говорят, где не получилось, ты не откроешь [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 85].

Поэтому для любого здравомыслящего человека было крайне важно не поселиться на подобной территории. Как правило, в селении всегда находятся те, кто хорошо осведомлен в обстоятельствах появления подобной территории и могут вовремя предупредить новоселов или молодых односельчан, чтобы те не совершили роковой ошибки.

Там наш брат живет один, наш однофамилец. Ему сказали: там жили хиббавцы. Они эту землю прокляли и в Турцию уехали... даже ложку не оставили. Все забрали и уехали... И никто там не жил. Все знали, что проклято, и никто не хотел там жить. Но тот наш однофамилец... в самом месте не стал... Дальше сюда, дальше взял. Построил. А на том месте, которое хиббавцы прокляли, <...> один наш, он учителем работает. У него был единственный сын. Вот он там мандарины посадил, сад сделал, дом построил. Вот когда он строил, дядя наш, он ему сказал: вот здесь земля проклятая, не надо строить. Но он построил времянку хорошую, двухэтажную. Сын единственный был, он погиб. Он один остался [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893: 11].

Тем не менее с течением времени память об обитателях проклятых территорий могла утрачиваться, сбор необходимой информации о предполагаемом месте жительства становился не столь простым, как раньше. Один из моих информантов сообщил любопытные подробности из жизни своего дяди по отцу, который, собираясь отделиться от отцовской семьи, обратился к услугам местного специалиста.

Взял пробу земли на одном участке. Со второго участка взял и с третьего. Два участка наши были, а вот этот тре-

тий участок не наши был. К знахарке потом пошел. Та однозначно сказала: «На этой земле добра не будет. Вот эту землю, откуда ты взял, туда выбрасывай». Вот здесь можно жить. А на практике что получилось? Там другой стал жить, сейчас два пустых дома — никто не живет. Все умерли. Там только одни могилы остались... Это проклятье проявилось на практике... Там пусто, можно посеять что-то, что-то выращивать. Но никто туда не лезет. Можно у дальних родственников разрешение взять, но не хотят люди туда [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 149–151].

В ситуации, когда устная информация о месте предполагаемого жилья отсутствовала, для зарождения подозрений относительно безопасности территории было вполне достаточно «косвенных улик». Один из моих информантов вспоминал, что на его памяти одному из жителей селения как-то был выделен свободный участок земли под застройку. Этот участок уже давно зарос лесом. Когда бульдозер стал расчищать место, скрепером были подняты обломки кувшинов, что явно указывало на то, что оно когда-то было заселено. Увидев это, претендент от участка отказался, не желая рисковать, так как не знал, кто здесь жил раньше, и какова история этой семьи [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893: 12].

Черeda смертей и несчастий становилась последним аргументом в подтверждении неблагоприятного места обитания, висящего над ним проклятия, связанного с каким-либо пагубным фактом из прошлого. Исчезновение семьи, угасание и гибель рода могли протекать в пролонгированной форме, не столь явно себя проявляющей, но в любом случае этот процесс не оставался незамеченным для человека с опытом.

Бабушка говорила. Неприметные места... там жила семья... Ну, там мужчины не выживали вообще, и вымирали все мужчины... Это было очень видно... Пять братьев, и они подряд все умирали, не достигнув совершеннолетия. И никто не успевал ни жениться, ни оставить потомства. В этом месте род завершился. Они так и старели. Никто туда не входил

и не жил. Так они и исчезали [Архив МАЭ РАН. ПМА 1833: 65–66].

Выход из сложившейся ситуации для большинства жителей селения был очевиден: немедленный уход с опасной территории. Однако для хозяев усадьбы решение вопроса подобным образом означало утрату налаженного хозяйства со всеми вытекающими отсюда последствиями, и в первую очередь финансовыми. Поэтому хозяева зачастую прибегали к приемам очищения территории, принося искупительную жертву, что рассматривалось значительной частью населения скорее как паллиатив.

Иногда выкупают, какую-то сумму внесут, все равно не то. Жертву приносят, некоторые священников приводят, как обычно. Но все равно ничего хорошего [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 25].

Наш информант из селения Джгерда вспомнил о том, как в 1960-х годах глава семьи, заровнявший межевой ров, решил принести искупительную жертву, чтобы остановить череду несчастий, преследовавших его близких. Согласно сценарию ритуала искупления, предложенному местной прорицательницей, по линии бывшего рва были посажены в ряд на протяжении 100–200 м фруктовые деревья: гранаты, хурма, яблони, грецкий орех. В жертву были принесены три козла, животные, наиболее часто идущие на заклятие во время ритуала.

У деда (к тому времени умершего. — Ю.Б.) выкопали землю из-под правой руки. Полметра в глубину, ямку сделали. Горсточку взяли. Посыпали вдоль границы. Вся семья встала. Наших пригласили. Отец там был, дяди. Эти на своей земле стояли, эти на своей. Стояли в ряд по возрасту. Лицом друг к другу. Кто-то из наших фамильцев руководил этим делом. И туда пригласили одного Сангулия (посредника представителя фамилии, нейтральной по отношению к главным участникам ритуала. — Ю.Б.) [Архив МАЭ РАН. ПМА 1893: 21–22].

Причина возникновения проклятого места в той или иной форме связана с серьезным нарушением этических норм и правил поведения. «Без греха *ақьапта* не бывает».

Ш.Д. Инал-Ипа в своих очерках по истории брака и семьи у абхазов приводит легенду об образовании озера Папанцкур (сел. Гуп), согласно которой причиной его появления стало наказание священника, провалившегося в преисподнюю со всей своей семьей. Наказание последовало за нравственную порочность этого человека, позволявшего прихожанам брать в жены своих родственниц, не говоря уже о том, что он сам вступил в брак с двоюродной сестрой [Инал-Ипа 1954: 22].

С грехом кровосмесительства связано и появление в селении Абгархук в Западной Абхазии такого микропонима, как *абҕынҕпчава*, который можно перевести как «место, куда с проклятием бросают сломанные ветки».

В одном роду может сто лет и больше этому случаю. Между братом родным и сестрой вот это случилось. Когда их застали, сразу же их убили... И люди, чтоб не забыть, проходя мимо этого места, ломали ветку, проклиная, туда бросали. Вырыли яму, как скотину дохлую хоронят, без никаких, чтобы тело не воняло, бросили, засыпали и все [Архив МАЭ РАН. ПМА 2134: 76].

В этой связи приведем здесь же абхазский вариант кочующего сюжета о проклятых селениях вследствие нарушения еще одного незыблемого правила, касающегося приема гостя.

Было проклятое селение. Они нарушили закон гостеприимства... Всевышний разлил свой гнев... полностью это село, как озеро Рица, образовалось... Оно провалилось под землю... Это между Псху и Гудаутским районом... Это место люди старались обходить в древности, потому что оно заклятое... «Все плохое чтобы в то проклятое село ушло». Даже со страхом говорят [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 25].

В другом случае отступления от закона гостеприимства приводили в действие не менее грозную стихию. Согласно старинному преданию, каждый проходящий мимо некой заброшенной усадьбы бросал туда хворостину. «Затем, когда накапливалось хворостинок много, их собирали в одну кучу и сжигали. Оказывается, хозяин этой усадьбы однажды зимой не впустил в свой дом озябшего путника. За нарушение закона гостеприимства хозяина прокляли так. Чтобы и после смерти он горел в вечном огне» [Бгажба 1987: цит. по Бройдо 2010: 85].

В особую категорию можно выделить земли, ставшие опасными для человека в результате осквернения святилищ. Здесь можно привести сюжет из работы А.Б. Крылова, относящийся к уничтожению в 1947 г. часовни, являвшейся святилищем в селении Лдзаа, в которой проводились церемонии очистительных клятв. На месте святилища было разбито несколько участков под застройку грузинских переселенцев. По утверждениям местных жителей, переселенцы-сваны и сменившие их мегрелы жили очень плохо, посаженные ими деревья засыхали, люди постоянно болели, несколько человек сошли с ума и т.п. Чаще всего новые жители могли прожить на месте святилища не более нескольких лет. После их отъезда колхозные власти вновь поселили туда грузинских переселенцев, и все повторилось [Крылов 2001: 288–289].

В этой же связи можно привести пример из истории селения Члоу, когда во время ритуальной практики на святилище фамилии Джопуа одним из местных жителей было убито священное животное — лань. Последствия, самым непосредственным образом коснувшиеся всей родни преступника, не замедлили сказаться.

Место, где убили лань, <...> дом пришел в полное запустение... Не только дом, там вся фамилия... Эта территория уже не заселялась [Архив МАЭ РАН. ПМА 1844: 64].

В этих случаях нарушители, вольные или невольные, оказались жертвами непосредственно святилищ. Провал, уход под зем-

лю, что нередко происходит с проклятыми территориями, это все тот же мир смерти, к которому принадлежит *ақыәта*.

Шестнадцать лет ему было. Отец, мать — все умерли. Он все сделал. Памятник сделал. Через два дня памятник пошел вниз... Могила пошла вниз. Ему 16 лет, никого нету. К кому-то поехал, который знающий. Как тебе сказать, это не акептаж, а гягянын. Когда были живые (родители), хорошего ничего не делали. Всегда плохое... Большая дырка 10 на 10. Смотришь туда — метров 100. Не знаю, живой или нет. И люди советовали побыстрее уезжать отсюда [Архив МАЭ РАН. ПМА 2134: 34].

Низинные, малопригодные для жизни, заболоченные территории в народном сознании, как правило, становились территорией обитания нечистой силы. В качестве примера можно привести сообщение об одном из таких мест на территории восточно-абхазского селения Адзюбжа.

Детей и женщин не пускали (на это место. — Ю.Б.). У нас в селении человек лежал при смерти. Одному из жителей во сне привиделось, что пришли черти и понесли его к тому месту. Главный черт: «Кого вы принесли, вы не того принесли». Здорового унесли обратно. Больной сосед тут же умер. Когда черти принесли спящего домой, он проснулся от крика с соседнего двора (традиционная форма извещения о смерти человека. — Ю.Б.) [Архив МАЭ РАН. ПМА 1833: 12].

В связи с традиционным взглядом на потенциальную опасность подобных ландшафтов интерес представляет следующая абхазская версия истории заселения мегрелами Колхидской низменности.

От Ингура до Риона там равнина очень заболоченной была, и всех абхазцев, которые совершали неблагоприятные поступки,

изгоняли и сажали там. Не одного, не двоих, не троих — процесс очень долго длился. По Риону граница была между абхазами и лазами. И тихо-тихо они смешались. Перешли на мегрельский язык, но... большая часть это бывшие абхазы, которые нарушили наши обычаи. Агру мы их называем, потому что прибрежная равнина, оттуда пошло, но это люди, которые списанные. Изгоняли туда еще в XIX в. [Архив МАЭ РАН. ПМА 1845: 43–44].

Процесс выведения из общественного оборота части территории, полное или частичное ее табуирование нашел отражение в местной топонимике. Так, в селении Гуп среди прочих мы встречаем следующие микропонимы: *КэакэаркьаПҭа*, *МаршьанааркьаПҭа*, *ЧажэиқьаПҭа*, *Амасханияпта* [Зухба 2008: 107], где префикс «р» выражает принадлежность к некоему сообществу (например, фамилии), а «и» — принадлежность к конкретному человеку.

В нашем распоряжении нет необходимого материала для того, чтобы ответить на вопрос, какую роль в системе общественных отношений могла играть *ақьапта*. Мы можем лишь осторожно предположить следующую возможную функцию подобных выморочных территорий. Безусловно, *ақьапта* могла возникнуть, как отмечалось выше, по разным причинам и, главное, на различной территории. Однако сам факт ее появления в зоне территориального соприкосновения отдельных фамилий или сельских сообществ, т.е. там, где уровень конфликтогенности в потенциале был особенно высок, свидетельствует о том, что это мог быть маркер своеобразной разделительной линии.

Так, между селами Гуада и Члоу располагалась территория Гуачиқыпта [Ашуба 2008: 53]. На эту территорию, в силу особенности ее происхождения, не претендовала ни одна из граничащих между собой сторон.

Между Адзюбжэй и Атарой находится какой-то двор (ашҭа). Этот двор люди называли «местом чертей». Говорили, что к этому двору нельзя было подойти, т.к. здесь были

захоронены в этой башне... (люди, неизвестные рассказчику. — Ю.Б.). Руины этих башен, там останки были еще видны. Женщины и дети к этому месту не подходили. Мужчины могли подойти, если они были вооружены. Если в том месте хотели выстрелить, то ружье давало осечку. Этот двор был на территории Адзюбжи, но на границе с Атарой. Место внешне нормальное... Приблизительно два гектара, территория обычного абхазского двора. Аба — башня. Кто-то собирался строить и не достроил... Жители Атары относились к этому месту так же как проклятому ишиду Тышуп. Проклятое место. Это место находится на берегу Кодора. Мужчины подходили, если у них был кинжал [Архив МАЭ РАН. ПМА 1833: 13].

Среди природных объектов, соответствующих своими характеристиками отмеченному ранее образу нижнего мира — мира мертвых, можно выделить пещеры. Они пользовались в местной среде дурной славой. Не случайно легендарный герой Абхазии Абрскил был навечно заключен Богом именно в пещеру. Для Абхазии характерно наличие большого количества карстовых пещер и подземных ходов, которые находились в зоне расположения многих абхазских селений. Согласно нашим сведениям, в Абхазии в прошлом существовала подземная коммуникационная сеть, которой в разное время пользовались контрабандисты и абреки. На посещение некоторых пещер накладывалось строгое табу, особенно для детей.

Существуют различные истории, герои которых, презрев запрет или просто не догадываясь о возможных последствиях, проникли туда и становились жертвами демонических сил. Так, один охотник, заночевав в пещере, проснулся оттого, что его, оцепеневшего, на его же бурке тащили к пропасти некие карлики. Спасти героя этого рассказа удалось буквально чудом [Архив МАЭ РАН. ПМА 1845: 45].

Потеряв свое жилье во время грузино-абхазской войны 1992–1993 гг., многие абхазы стали заселять дома, оставленные грузинским населением. Однако подобная практика, пусть даже оправ-

данная объективными обстоятельствами, не могла не прийти в противоречие с традиционным представлением о правильном поведении, создавая серьезный нравственный дискомфорт у той части населения, которая придерживалась норм *ансуара*.

Надо было не селиться в старых, чужих домах, а выстроить новые дома. Чтобы греха не было... Грех не бери на свою душу... Я не хочу, чтобы за меня другие отвечали (согласно представлениям абхазов, за грех, совершенный представителем старшего поколения, чаще всего расплачиваются его потомки. — Ю.Б.). *Это закон жизни* [Архив МАЭ РАН. ПМА. 1893: 87, 89].

Существовала также практика, когда новые хозяева разыскивали через посредников бывших владельцев и передавали им суммы денег в качестве компенсации за занятое жилье.

Некоторые деньги передавали бывшим хозяевам. Не один случай, не два, не три... Чтобы душу успокоить. А которые позахватывали, ничего хорошего не случилось [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 26].

Среди прочих существовал и наиболее радикальный сценарий решения этой проблемы:

Надо было сжечь все грузинские дома. Все. И заново строить [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 26].

Традиционно абхазами был выработан известный комплекс мер, который позволял не только контролировать общинную и соседскую границу с прилегающей территорией, но и разрешать возникающие конфликты, не доводя ситуацию до критического состояния. Как известно, в традиционном абхазском обществе охрана общинной территории являлась сферой компетенции представителей княжеского и дворянского сословия. «Князя счита-

лись покровителями, защитниками, дословно “надсмотрщиками” (*ахылашиҭы*) над данной общиной» [Инал-Ипа 1966: 236].

Однако не редки были случаи, когда представитель сословия *анхаю* (свободные общинники) благодаря своим личным качествам мог возглавить местное ополчение, в том числе для патрулирования границы и отражения нападения. Наблюдение за границей, а в ряде случаев и защита своего общества от внешней агрессии — нападений грабителей, конокрадов и т.д., осуществлялись также абреками, пастухами и охотниками, находившимися в силу специфики образа жизни на топографической периферии общинных территорий и являвшихся прекрасными следопытами. В качестве примера приведем высказывание жителя селения Члоу Валико Адлейба об абреке Мачге из соседнего селения Отап:

Мачгу боялись... Ходил в горы, через перевал, в Северный Кавказ, Ставропольский край, Сванетию. Где Мачга находился, там в Отапе никто ничего не терял. Он был защитником. Чистый, открытый, живой человек... Контролировал территорию [Архив МАЭ РАН. ПМА 1825: 38–39].

Опыт и навыки абхазских пастухов и охотников были активно использованы в период грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. на территории Восточной Абхазии, в частности при формировании специализированных подразделений, где требовалось хорошее знание окружающей местности.

*У нас было два личных резерва командующего — диверсионная группа «Медведь», которая находилась у меня, и созданная специально под эту операцию горнострелковая рота... **Бойцы в этих группах хорошо знали горы, были пастухами, охотниками** (выделено мною. — Ю.Б.) [Амшенци].*

Но в связи с нашей темой более важным обстоятельством является то, что участие пастухов и охотников в военных действиях на Восточном фронте не выходило за рамки роли, обусловленной их традиционными занятиями — исполнением функции погра-

ничной стражи. В этой связи приведем замечание Б.Р. Джапуа, который, говоря об обороне Кодорского хребта, системы гор и водоразделов горы Ходжал, пишет о том, что в весенне-осенний период она «была обеспечена цепью постов, личный состав которых, в основном пастухи и охотники, вел непрерывное патрулирование. Главной задачей постов являлось своевременное обнаружение противника и оповещение» [Джапуа 2008: 36–37].

Что касается контроля над ресурсами общины, то, по словам нашего информанта, эта обязанность возлагалась на специально избранных для этого лиц (*ахыджахылабж*), в частности т.н. «старшину леса», которые имели соответствующие полномочия и поддержку старейшин селений. В качестве примера проявления этой системы на позднем этапе наш информант привел ситуацию, сложившуюся в одном из селений Западной Абхазии в 1985–1986 гг.

Тогда тоже хищнически к лесу относились. Председатель сельсовета, председатель колхоза ничего не могут решить. Он собрал старших, которым было по 80–85 лет... Разъяснил всю ситуацию, что будет с селом, если будет массовая вырубка леса, речка высохнет, ну и так далее. И он очень грамотно, спокойно объяснил. Они составили соответствующий документ через сельсовет, райком партии. Община собралась, уже вторично, решили и запретили леспромхозу (заготовку леса) на территории... Решил простой человек [Архив МАЭ РАН. ПМА 1847: 5–7].

Строго говоря, это уже не «старшина леса», но главное осталось неизменным: степень авторитета этого человека в обществе была такова, что односельчане безоговорочно признали за ним право инициировать созыв старейшин (в противном случае последние могли просто не откликнуться на его предложение) и руководить начатым им процессом.

Далеко не всегда традиционная система охраны местных ресурсов сохраняла свою дееспособность. Так, в селении Арасадзых, славящемся богатым уловом форели, жителям не удалось

сохранить традиционные правила пользования, позволявшие поддерживать на должном уровне популяцию рыб, которую в прошлом «ловили всем селом и поровну делили. Однако, когда ушли из жизни старейшие родов, когда изменились времена, молодежь не смогла уберечь это место и оно оскудело: то ли оттого, что взрывчаткой испортили выход из грота в реке, откуда выплывала рыба, то ли не стало ее в самой горной реке» [Капба 2008: 114].

Что касается охотничьих угодий, то здесь процесс разграничения не носил такого жесткого, фиксированного характера, как, например, при разграничении пастбищных территорий. Однако и в этой сфере контроль в той или иной форме осуществлялся. Это связано с тем, что охотничьи ресурсы всегда были невелики и поэтому община контролировала этот ресурс, ограничивая его эксплуатацию извне [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 45].

В этой связи отметим, что в настоящее время в селении Ачандара сформировалась следующая система пользования охотничьими угодьями. В окрестностях селения в настоящее время могут охотиться не только ачандарцы, но и представители любого населенного пункта Абхазии. Жители Ачандары приблизительно в 2012 г. провели собрание, на котором выработали ряд правил, регламентирующих эксплуатацию общинных угодий. В частности, было признано крайне желательным, чтобы в группе посторонних охотников или рыбаков находился местный житель, «хозяин», который должен осуществлять функцию, во-первых, проводника и, во-вторых, стража порядка.

Мы не хотим позволить кому попало, чтобы браконьерничали, ловили. Если наш будет человек, знаем, что там будет порядок [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 80].

Кроме того, собрание ачандарцев наделило одного из своих жителей полномочиями осуществлять функцию рыбнадзора и охотничьей инспекции.

Мы поручили... с рыбой, с охотой, чтобы лишнего себе никто не позволил. Чтобы все было под наблюдением... Он сей-

час как раз там находится. Постоянно машины проверяет. Туда едут — проверяет, обратно едут — проверяет [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 80].

Здесь следует отметить следующий любопытный факт. Избранный собранием «старшина леса» является сотрудником государственной экологической службы. Таким образом, эколог, как назвал его наш информант, и по своим прямым служебным обязанностям должен был, скорее всего, выполнять вышеотмеченные функции. Тем не менее для нашего собеседника гораздо более важным был факт нет его формального служебного статуса, а то, что этот человек был местным уроженцем, членом ачандарского сельского сообщества [Архив МАЭ РАН. ПМА 2135: 81].

Что касается возникновения конфликта, то в этом случае потерпевшая сторона обращалась к старейшинам, которые и решали проблему. Процедура рассмотрения данного вопроса хорошо отработана. В идеальном виде она выглядит следующим образом:

Здесь уже совет старейшин. Кто-то должен заявить об этом. Обычно кто обижен. Тогда совет старейшин обе стороны приглашает. Сначала, это по правилам, у обиженного спрашивают. Спросили, задали вопросы, выяснили. До этого тоже выясняют, и они (т.е. совет старейшин) тоже хорошо знают. Отпустили. Того приглашают: что случилось? Опять все взвесили, а потом уже посоветуются, истину в последней инстанции скажут. У этого обиженного тоже родственники есть. Род тоже будет защищать своего [Архив МАЭ РАН. ПМА 2012: 95].

Отметим, что в каждой фамилии, патронимии есть старший, который знает свою территорию. Определенной спецификой отличалось регулирование конфликта на почве нарушения пастбищной территории. Глава пастушеского объединения — *агуп* — наделялся особыми полномочиями, ему доверялось регулировать «всякого рода конфликты, которые часто возникали в связи с пастбищами. Он совместно с другими главами соседних пасту-

шеских коллективов определял границы выпаса своих и чужих стад» [Бжания 1962: 80]. Здесь нелишним будет отметить, что в абхазской среде подобной властью наделялся лишь авторитетный человек, к словам которого прислушивались не только свои, но и члены других производственных объединений.

При создании межевой линии в землю в качестве скрытого маркера закапывали уголь. С.И. Бахия отмечает, что «во время раздела семьи и распределения имущества братья намечали новую границу площади, разрыхляли землю и по меже засыпали ее углем или галькой» [Бахия 1986: 24]. Наши информанты также сообщают об этом приеме (закапывании угля — *арацэахту*) организации межевой полосы.

Общинную землю как делили? Ну, всегда же спор... Брали древесный уголь и выкапывали ограниченный участок... канаву и засыпали древесный уголь. И все. И когда споры бывали, и там, где древесный уголь, ты уже сюда не имел права переходить. По сей день это было. «Попробуй перейти эту межу, мой предок там закопал уголь!» Если спор был, они могли вскрыть, и разговор заканчивался [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 4].

Не вызывает никаких возражений тот факт, что такое присущее углю свойство, как долговечность, делает его надежным маркером при проведении линии границы. Представляется, однако, что значительно более важным является то, что на границу вынесен символ сакрального центра абхазского дома — очага. Символ, который в силу его значимости можно рассматривать в одном ряду с тем же хлебом и материнским молоком из абхазских преданий. Преступить через уголь, по сути осквернить очаг, способен лишь тот, кто находится вне границ социально-культурного пространства абхазов.

Дело, однако, этим не ограничивалось: проведение границы происходило «в присутствии свидетелей — уважаемых людей, соседей» [Архив МАЭ РАН. ПМА 2013: 20]. Их слово являлось самым веским аргументом в споре о границе. На практике за «со-

ветом старейшин» нередко скрывался не коллегиальный орган, а просто хорошо информированный, уважаемый человек, точка зрения которого до настоящего времени является окончательным приговором при урегулировании конфликта.

Был такой случай. Мой отец родился в 1904 г. В советское время земельный участок разделили на четыре части и колхозникам дали... Моего отца пригласили... Представители одной стороны пригласили. Который приглашал, знал, что отец знает эти границы. Там... и наш участок рядом был. Наш участок за нами сохранялся, а соседский на четыре части был разделен и колхозникам был роздан. Вот он пришел, он даже вспомнил, там еще старое, ... его уже в живых не было, кто владел этим земельным участком. И он сказал. И они тоже знали, знаете, ну они надеялись... Уже советской власти не было, но... думали, что власть за них будет стоять. Абсолютно нет. В течение каких-то минут вопрос был отрегулирован. Он сказал, граница где проходила. Там, знаете, как... Вот этой дороги, соединяющей два села, не было. А там дорога по-другому шла. Дорогу построили, и получилось так, что участки были разделены... Вот цельную границу дорога разрушила. Ну, отец сказал, что он все помнит. Граница вот проходила. Этот участок принадлежал... И все. Никто не мог оспорить. Все мирно разошлись, тихо. <...> Ну, я Вам одно скажу, действительно так и было. У нас вообще не принято, когда ссылаются на родных, близких, просто некрасиво получается. Границу дорога разрушила, но там между нашими участками межа была, заросла колючкой с той и этой стороны... Ну, знаете они тоже знали, здесь никто не стал оспаривать [Архив МАЭ РАН. ПМА 2012: 137].

Здесь мы видим пример, когда появление нового ориентира — дороги — дало повод одной из сторон попытаться заявить свои права на земельный участок. Благодаря хранителю информации, занявшему в данном вопросе принципиальную позицию, попытка не увенчалась успехом.

Однако наиболее правильной стратегией поведения считалось купирование конфликта на самой ранней стадии его возникновения, что, безусловно, являлось надежным способом нормализации соседских отношений. Необходимым условием для этого, согласно точке зрения наших собеседников, является поддержание границы в должном состоянии.

Я не только в лесу прорубил просеку, но и на пашне — проложил там ров, провел на своей территории. Я думал о пономках, которые могут в отсутствие меня <...> заметить конфликт. Я сделал так, чтобы ни у кого никаких претензий не осталось. Изживание конфликта. Обозначение границы, оно улучшает взаимоотношение. Доверие повышает [Архив МАЭ РАН. ПМА 2012: 190].

На практике разрешение спорных вопросов по «мягкому сценарию» во многом зависит от доброй воли и дипломатических способностей сторон. Один из наших информантов вспоминал, что, когда он купил участок земли у своей родственницы, жившей к тому времени в городе, он столкнулся с попыткой своих новых соседей «откорректировать» линию границы.

Забор был очень широкий, старой постройки. Вот если у тебя будет намерение захватить землю, то ты можешь посчитать его на этой стороне, потому что он метровой ширины. А там саженьцы груши, яблони торчат прямо на изгороди. И вот соседка... говорит: «Это мой сын посадил, это тот посадил...» Ну я молчу, молодой человек, во-первых, во-вторых, недавно приехал, не стал с ней спорить. Просто хитро поступил: пригласил эту тетку, противопоставил их (родственницу с соседкой. — Ю.Б.). Прямо на меже. И говорю, чьи все-таки эти деревья, которые ты продала мне... И все. Там разборка прямо на заборе произошла. «Это мой отец посадил — еще каких времен, он и прививку сделал!» Коротко говоря, она ее обломала. И дело не в том, что мое или не мое. Главное, чтобы отсутствовал конфликт. Если даже она

забрала бы эти деревья... Дело не в этом. Главное, что конфликта не было. Надо было его разрешить. И я спокойно его разрешил [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 162–163].

Во втором случае даже не пришлось прибегать к помощи хранителя информации.

Вдруг сосед произносит вот такую фразу: «Вот там, где сейчас растет груша, вот эта территория когда-то принадлежала моему деду, и здесь росла лавровишня огромного размера». Я сразу понял, что здесь речь идет о том, что я новый, не знаю, когда, где росло, а он претендует на метров десять моей территории. Это уже поле... Я сказал, как будто мимоходом: «Наверное, мне придется вернуть твою территорию... Я скажу тете, что она захватила вашу территорию, мне придется изменить границу. И она пускай сделает мне уступку». Он как задний ход сразу дал. «Да, нет! Ты что!? С ума сошел?! Это уже устоявшаяся граница. Это когда-то, может, было» [Архив МАЭ РАН. ПМА 2012: 166].

Конфликт завершился, не успев начаться. Намека на участие в разбирательстве осведомленного человека оказалось вполне достаточным, а обманчиво легкое согласие с аргументами оппонента не испортило дальнейших отношений.

Колхозное строительство в Абхазии в таких сферах, как землеустройство и межтерриториальное разграничение, сопровождалось многочисленными коллизиями, возникавшими как следствие столкновения традиционной ментальности с новыми формами организации общественной жизни. На протяжении всего колхозного периода истории Абхазии крестьяне так и не привыкли к мысли об окончательной утрате своих родовых и общинных земель.

Нам известен один случай, когда хозяину земли, старому керазовцу (Кераз — революционная боевая организация, созданная в 1917 г.) и другу Н. Лакобы вопреки давлению районной власти

вообще удалось не вступать в колхоз и отстоять свою территорию, которая, кроме прочего, включала в себя 18 га леса.

Приходил, просил разрешения председатель колхоза. Присылал людей, столбики для оград и т.д. Пожалуйста [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 10].

На протяжении всего периода советской власти сохранялась непреложная традиция получать разрешение селиться на выделенной колхозом земле у ее бывшего владельца, в противном случае это рассматривалось обществом как прямое вторжение. Приведем один из многочисленных примеров подобного рода, имевшем место в селении Калдахвара.

Борис пришел, Сергей. Когда они это место выбирали, они приходили, спрашивали у отца. Знали, что это наша земля — дедовская, прадедовская. Семьи большие, расширялись. Борис отделился, Сергей отделился. Хотя это все были колхозные земли, тем не менее они пришли, отца спросили: «Хотим на этом месте жить». Отец говорит: «Какой разговор может быть». Во-первых, если отец сказал бы нет, но там колхоз выделил. А он по старой памяти, по всем обычаям, пришел, (отец) еще напутствовал, во здравие... Это было в 50-х годах... Еще в 80-е годы Даур Чагава, Григория Лева — там наши земли, там колхозные земли... А в 80-е годы уже развал Союза, дележка земель и людям давали земли, кто где хочет. Но приходили, знали кто где жил, чья земля по старинке... Даур написал заявление. Формально колхозы существовали... Через колхозы всю землю распределяли. Даур и Лева пришли к нам домой. Один наш племянник, но далекий, а Чагава Даур вообще чужая фамилия. «Мы были в колхозе, в сельсовете были, написали заявление». Отец живой был еще, спросили у отца. При мне это было. Подошли к отцу: «Дядя Джота, мне 15 соток выделили». И отец пригласил (их) в дом, сюда вот. Пошел вина набрал, стол накрыл. «Ребята дай Бог чтобы жили, развивались, чтобы семьи создавали, нация чтобы

увеличивалась». Стоя со стаканом: «Чтобы вы не болели на этой земле... с открытой душой эту землю отдаю!» Хотя эта земля уже колхозная. Они могли не прийти, но они пришли [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 95–97].

В настоящее время процесс возвращения к прежним границам можно рассматривать в целом как состоявшийся.

В моей практике не было случая, чтобы кто-то попытался нарушить... Если даже кто-то очень серьезно, воспользовавшись поддержкой советской власти, на какой-то период эти земли присвоил себе, ... по прежним границам идет [Архив МАЭ РАН. ПМА 2064: 133].

Тем не менее реалии современной жизни таковы, что могут серьезно корректировать доминирующий принцип «дедовской земли». В одном из селений Восточной Абхазии между однофамильцами произошел конфликт на почве возвращения родового участка земли. В течение 25–30 лет один из участников конфликта обрабатывал землю, которую ему выделил колхоз. В настоящее время прежний хозяин потребовал этот участок освободить на том основании, что его новый владелец, во-первых, перестал обрабатывать землю, а во-вторых (и главное), что именно он является ее наследником по прямой линии. Этого аргумента оказалось достаточно, чтобы последний владелец земли ее оставил.

Для нас здесь важно отметить, что не противоречащий букве традиционного права поступок вызвал острое осуждение окружающих. Для абсолютного большинства людей такой подход к вопросу, когда обрабатывавший в течение многих лет землю человек вынужден был ее оставить, оказался неприемлемым.

Колхозный фонд был сформирован за счет земельного фонда сельской общины и повторял на первом этапе ее границы. Для жителей поселков и селений вполне естественно было рассматривать себя хозяевами своих исконных территорий. В этой связи показательна история, приведенная нам в качестве примера умелого руководства Н. Лакоба, умевшего использовать при решении раз-

личных экономических и социальных вопросов советского строительства в Абхазии традиционные институты народовластия.

В данном случае речь идет о строительстве пассажирского судна «Абхазия», спущенного на воду в 1927 г. Нестор Лакоба обратился к уважаемому в Абхазии медиатору Тванба Осману с просьбой собрать старейшин селения Дурипш и убедить их дать разрешение на заготовку необходимого стройматериала в лесном массиве, принадлежавшем местному колхозу.

А лес в Дурипше был очень хороший. Это был колхоз, но лес был общинный. И никто не имел там права без разрешения даже ветку поломать. Он мог как государственный... правитель (приказать), но он делает очень мудро. Обращается (к Тванбе): «Он будет бороздить моря и океаны, на нем будет имя нашей республики». Осман собрал стариков, часа два (говорил)... логично все. Они дали согласие [Архив МАЭ РАН. ПМА 1847: 9].

Нам здесь в первую очередь важно вслед за нашим информантом отметить, что решение этого вопроса шло по традиционному сценарию, с подчеркнуто уважительным отношением к правам общины, без малейшего намека на возможность применения административного ресурса.

Как уже отмечалось выше на примере конфликта, разгоревшегося на почве установки дорожных знаков, различные «посягательства» на свою территорию воспринимались населением крайне болезненно. Здесь можно привести предание, бытующее в восточно-абхазском селении АрасаЗыхь, в котором повествуется о некоем казаке-камнетесе, работавшем в селе на возведении крепостной стены. В результате несчастного случая во время строительства мастер сломал ноги, но, получив достойное лечение и уход, поправился и принял решение навсегда остаться у своих гостеприимных хозяев. Ответ общины на его просьбу не оставлял никаких надежд: «Дад (вежливая форма обращения), мы тебя сильно уважали, за труд тебе заплатили, те один-два твоих товарища, которые приехали сюда работать, уже уехали по своим

местам, у тебя тоже есть своя родина, там ты больше нужен, езжай к себе. Не обижайся. Но это горная земля — святое место, не приемлет чужого языка, людей, кроме тех, кто со дня сотворения мира живет здесь» — сказали ему [Капба 2008: 113].

Несмотря на вежливую форму, отказ выражен недвусмысленно: с точки зрения местных жителей, на территории сельской общины не должно быть постороннего человека. Очевидно, что в действительности провозглашенный выше принцип был достижим далеко не везде и не всегда. Однако он позволяет приблизиться к пониманию и объяснению той крайне негативной реакции жителей сельских сообществ Абхазии на проводившуюся руководством Грузии переселенческую политику: они рассматривали ее как акт откровенной агрессии. В 1947 г., когда грузинским руководством было принято решение переселить на территорию селения Гуада часть проживавшего в различных районах Грузии населения, в этом населенном пункте состоялось большое собрание.

От имени сельчан выступили Нестор Ашуба и Мез Матуа. Нестор заявил следующее: «И грузин и мезрелов, осмелившихся перешагнуть границу села Гуада, своим посохом проколю и убую».

А затем выступил Мез Матуа, односельчане единогласно поддержали ораторов. Таким образом, была предотвращена попытка заселения села жителями из района Грузии» [Ашуба 2008: 53].

Жители Джгярды [Ашуба, Джопуа 2008: 63] и Члоу [Джопуа, Джопуа: 2008: 80] в этом вопросе заняли аналогичную позицию и не дали переселенцам из Грузии заселиться на своей территории.

Колхозная модель не являлась слепком прошлых общинных отношений. В частности, жителям селения Атара, чей земельный фонд был одним из самых больших в Восточной Абхазии, выполняя указания районной власти, пришлось поделиться своими землями с соседями.

Земельные споры очень часто происходили на уровне сельсовета. Между селами тоже бывало. Захват земель. У нас

в Атарax это процветало. Наше село обладало очень большой территорией. Колхоз был богатый: все-таки 160 га земли под чайные плантации. И пашня была большая. И у нас каждое село... старалось оттяпать какой-то участок. Аракич — Аштугун называется, участок оттяпал. Ахалдабцы оттяпали Акяса. Кинджи оттяпал птицефабрику, Атара Армянская... Это все на моих глазах происходило. В одно время я землемером работал [Архив МАЭ РАН. ПМА 2065: 55].

Такие неизбежные обстоятельства жизни в общине, как изменение топографии, появление новых соседей, продажа земли, смена поколений, передача земли в аренду, не говоря уже о таких экстраординарных исторических событиях, как махаджирство, перераспределение земли в революцию и последующий развал колхозной системы, требовали постоянного возвращения к вопросу о линии границы. Здесь, как нам представляется, сыграла определенную позитивную роль периодически возобновлявшаяся практика территориальных споров, которая способствовала постоянному обновлению границы на виртуальных картах и актуализации фонда устной информации. Отметим, в частности, что процесс восстановления границ родовых земель в Абхазии в постсоветский период прошел практически без серьезных конфликтов. Абхазские крестьяне и в колхозный период, лишившись своей родовой земли, никогда не упускали ее из вида, передавая через поколения память о ее границах. Парадоксально, но граница у абхазов являлась и является не столько фактором размежевания/разделения своей и соседской территории внутри общины, сколько инструментом сохранения социокультурной преемственности в рамках традиционного абхазского общества.

Библиография

Адлейба В.И. Маркула // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.

Амиенци Л. Интервью с Джапуа Б.Р. Интернет-группа «Абхазия — страна души». www.abhaziya.org.

- Апхазоу В.П.* Кындыг // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Аиуба А.Е.* Гуада // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Аиуба А.Е., Джопуа А.И.* Джгярда // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Бахия С.И.* Абхазская абипара» — патронимия (Грузино-абхазские этнографические параллели). Тбилиси, 1986.
- Бгажба Х. С.* Труды. Книга первая: этюды и исследования. Сухуми, 1987.
- Бжания Ц.Н.* Из истории хозяйства абхазов. Этнографические очерки. Сухуми, 1962.
- Ботяков Ю.М.* Абреки на Кавказе. Социокультурный аспект явления. СПб., 2004.
- Бройдо А.* Непокорный умирает стоя. Война 1992–1993 годов и этнопсихология абхазов. Сухум, 2010.
- Генко А.Н.* Абхазско-русский словарь. Сухум, 1998.
- Джапуа Б.Р.* Фронт восходящего солнца (Мрагыларатэи афронт). Краткие описания боевых действий на Восточном фронте в ходе отечественной войны 1992–1993 годов. Сухум, 2008.
- Джопуа А.И., Джопуа М.Д.* Члоу // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Делба З.П.* Акуаскиа // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Зельницкая Р.Ш.* Рукопись.
- Зухба С.Л.* Гуп // Очамчыра. 2500 лет. Сухум-Н/Новгород, 2008.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
- Капба Р.Х.* Арасадзыхь // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Кашежев Т.П.* Фольклорные записи // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980.
- Кварчия В.Е.* Историческая и современная топонимия Абхазии (Историко-этимологическое исследование). Сухум, 2006.
- Кокоскир И.К.* Баслаху // Очамчыра. 2500 лет. Сухум; Н/Новгород, 2008.
- Крылов А.Б.* Религия и традиции абхазов. М., 2001. Ч. 2.
- Лавров Л.И.* Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.) Л., 1982.

Источники

- Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1755.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1825.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1833.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1844.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1845.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1847.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 1893.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 2064.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 2065.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 2134.
Архив МАЭ РАН. ПМА. Ф. К.І. Оп. 2. № 2135.

Е.Л. Капустина

АНДИЙСКИЕ СЕЛА: ОПЫТ ПОГРАНИЧНОЙ ЖИЗНИ

Андийские селения расположены на окраине дагестанской ойкумены. Между тем эти селения находятся не столько в отдаленном от центра тупике, сколько именно в пограничной зоне. Андийскими считаются всего десять селений — Кванхидатли, Анди, Гагатли, Гунха, Ашали, Зило, Муни, Рушуха, Чанко и Риквани. Все они находятся в Ботлихском районе Дагестана и расположены достаточно близко к границе этого района с Чеченской Республикой. Материал, представленный в статье, касается в основном четырех из десяти селений, а именно Гагатли, Анди, Риквани, Гунха, где проводились полевые исследования в 2011, 2013 и 2014 гг.¹

Гагатли — крупное селение, насчитывающее в настоящее время около 400 хозяйств (официально хозяйств здесь значительно больше, но многие семьи, прописанные в селении, в реальности уже не живут в горах). Основное занятие проживающих здесь людей — животноводство. Гагатли одно из немногих селений в районе, жители которого получают от этого основной доход, здесь содержат порядка 30 000 овец и несколько тысяч голов крупного рогатого скота. Сельчане продают живой скот, а также туши и сушеное мясо. Гагатлинцы проживают не только в горах, но и в различных населенных пунктах на равнине. В итоге около 2000 хозяйств — в Ново-Гагатли (Хасавюртовский район), 400 — в Андийском поселке на окраине г. Хасавюрт, 200 дворов — на кутане «Искра» в Бабаюртовском районе, еще где-то около 100 — в Махачкале, в самом Хасавюрте — тоже около сотни.

Анди — село гораздо большего размера, неофициальная столица андийских селений. Здесь расположены многие государственные учреждения, дающие работу местным жителям: больница,

¹ Полевая работа в Чечне не проводилась.

школы, полиция. Многие жители выезжают на заработки — занимаются строительством.

Риквани — селение меньшего масштаба, чем первые два, основное занятие населения — овцеводство, а также выращивание картофеля.

Гунха, крошечное селение, расположенное между Анди и Гагатли, насчитывает около 25 дворов. Большая часть жителей выехала на равнину и трудится вне селения.

Мне интересен опыт жизни на границе этих дагестанских селений, варианты коммуникаций их жителей с ближайшими соседями, а также восприятие сельчанами своего пограничного положения.

Границы, о которых пойдет речь, — это не только границы территорий, но также этнические, культурные и религиозные. Основные вопросы, которые хотелось бы рассмотреть в этой статье, — как именно пограничное положение пронизывает различные сферы жизни рассматриваемых локальных сообществ.

Разговор о границах в данном контексте приведет к необходимости обсуждения следующего комплекса вопросов: не только каковы практики общения в условиях пограничья, но и кто является основным актором трансграничного взаимодействия.

О пограничности рассматриваемых селений говорит прежде всего их географическое положение: они расположены на склонах Андийского хребта. Этот горный массив разделяет территорию Республики Дагестан с расположенной западнее Чеченской Республикой, делая андийские села пограничными с точки зрения административно-территориального деления. По другую сторону хребта находятся чеченские селения, больше всего будут упоминаться в данной статье Беной-Ведено, Дарго, Харачой.

Граница между двумя республиками Российской Федерации — Чечней и Дагестаном — внутренняя, но она далеко не так формальна, как в случае между многими другими субъектами РФ. В этом месте административная граница проходила с момента вхождения Дагестана в состав России, когда были образованы Терская и Дагестанская области.

Помимо этого через данные села протекает граница лингвистическая и этническая. В рассматриваемых селах Дагестана говорят на андийском языке, относящемся к аваро-андо-цезской группе языков. В этническом отношении официально жители этих селений считаются аварцами (самая крупная этническая группа Дагестана), но порой выделяют отдельную этническую группу — андийцев. По переписи 2002 г. андийцами записалось 21 808 чел. [Перечень имен]. Многие мои информанты в интервью называли себя и андийцами, и аварцами (исключение — активисты этнических организаций, отстаивающие андийскую идентичность и требующие признать андийцев отдельным народом). В целом к началу 2000-х годов проекты по этническому самоопределению малых народов в Дагестане потеряли основную часть своих сторонников, для большинства андийская идентичность весьма актуальна, но зачастую маркируется не как этническая, а скорее как локальная. Тем не менее ощущение единства андийских сел и отличие их от других сел аварских районов Дагестана у информантов всегда есть.

Андийцы помимо родного андийского языка преимущественно знают аварский, русский. Старшее поколение говорит на чеченском, люди среднего возраста иногда понимают чеченский, молодежь практически его не знает.

По другую сторону границы, в Чечне, в горах проживает только одна этническая группа — чеченцы, говорящие на чеченском языке.

Граница и земля — история и современность

Пограничные взаимоотношения повсеместно нередко осложняются взаимными территориальными претензиями. Не стали исключением и такие соседи, как андийцы и чеченцы.

Андийские селения появились в орбите интересов России уже в XVIII в. В частности, в этот период андийскими обществами даже было подписано несколько договоров о признании власти Российской империи и верности российскому престолу, но это не спасло горцев от нашествия войск Надиршаха в 1742 г. Тем не

менее в это время активно развивается торговля между андийскими селениями и подконтрольными России территориями на равнине, в том числе в Кизляре. В первую очередь, спросом пользовались знаменитые андийские бурки, ценившиеся по всему Кавказу и производившиеся прежде всего на рынок. Во времена Кавказской войны андийские селения часто оказывали поддержку имамам, начиная с Газимагомеда активно участвовали в операциях имама Шамиля, но после серии кровопролитных боев в 1837 г. вновь подписали договор о подданстве России [Движение горцев 1959: 162]. В последующие годы андийцы будут еще неоднократно то браться за оружие на стороне Шамиля, то вновь проявлять лояльность империи, окончательно «замирившись» лишь к 1859 г. [Мурадбегов 1996: 32–39; Движение горцев 1959: 673]. Примечательно, что сопротивление андийских обществ российское правительство пыталось сломить, в том числе и методами экономического давления. Например, во время периодов нахождения андийцев на стороне имамов была запрещена продажа буроков и в подконтрольных империи населенных пунктах Северного Кавказа, и в Грузии.

После завоевания Кавказа андийские села сначала вошли в Ичкеринский округ Терской области, а потом были переданы в Андийский округ Дагестанской области. На протяжении всего имперского периода решалась проблема разграничения территории между андийскими селами и соседними чеченскими, которые уже входили в Терскую область. Архивные материалы красноречиво свидетельствуют о том, что конфликты из-за земли между андийцами и чеченцами были весьма распространены.

Споры между пограничными селениями Терской (Аргунский, затем Ичкеринский и Грозненский округ) и Дагестанской областей (Андийский округ) разбирались канцеляриями обоих округов начиная с 1863 г. Тогда главнокомандующим кавказской армией великим князем Михаилом Николаевичем было приказано организовать работу комиссии по разграничению этой территории под руководством капитана А. Руновского [ЦГАРД. Ф. 147. Оп. 3. Д. 83. Л. 3 об.]. Комиссия, начавшая работу в 1864 г., собирала информацию, в том числе и от местных жителей. Запрос

был послан даже Шамилю, находившемуся в плену в Калуге. Его, очевидно, неоднократно привлекали в качестве свидетеля и эксперта при решении земельных вопросов [см. Тахнаева 2012].

В результате комиссия постановила, что земли принадлежали ичкеринцам, затем аварским ханам, у которых чеченцы арендовали землю, андийцы же на нее никогда не имели прав, но появлялись в этих горах для сбора ясака в пользу ханов. Андийские представители настаивали на том, что эти земли принадлежали аулу Анди, те, кто пригонял сюда скот, платили сельчанам ясак, в связи с чем предоставили комиссии письменные договоренности с обществами об уплате им ясака. Однако комиссия с недоверием отнеслась к ним, считая, что они (письма от отдельных семей или обществ) написаны с целью защиты скота от андийцев, на него нападавших с целью грабежа.

В результате, признав спорные территории принадлежавшими ханам, комиссия перевела их в собственность государства, приобщив к Ичкерийскому округу, а спорщикам впредь до окончательного определения границ (после нанесения местности на планы), поскольку данные пастбища признавались важными для жизнедеятельности пограничных селений, предоставила возможность их использовать за определенную плату. Чеченцы при этом были в привилегированном положении, андийские общества пользовались пастбищами по остаточному принципу и по большей части во время сезонных перегонов скота.

Дозволить андийцам ежегодно весной и осенью бесплатный прогон скота через спорные горы на Чеченскую плоскость и обратно, а также ночлег на горах не более двух ночей в каждый путь, с тем чтобы за пребывание в горах андийских стад свыше двух ночей был с виновных взыскан особый штраф. Разрешить андийцам пасти свои стада на вышеозначенных горах за определенную плату во всякое время по указанию Начальника Ичкеринского округа, а равно дозволить им пользоваться бесплатно необходимым для них лесным материалом из лесов, находящихся на этих горах. Обществам, а равно андийцам, которым будут отведены пастбищные места, дозволить

ставить загоны для скота, с тем однако, чтобы постановка их ни в коем случае не давала права на владение землею и чтобы места для загонов были указываемы Начальником Ичкеринского округа [ЦГАРД. Ф. 147. Оп. 3. Д. 83. Л. 5 об.].

Интересно, что Шамиль в своем письме не дал определенного ответа на вопрос о принадлежности земель и предложил решить его по шариату или по адату, но «оба эти способа комиссией в самом начале ее действия были признаны неудобными и невыгодными для целей Правительства» [Там же. Л. 5].

Однако на протяжении многих лет эту задачу так и не решили, линия границы постоянно перемерялась, что порождало тяжкие земельные конфликты между соседями. При этом многие границы комиссия определяла временными, что также провоцировало недоразумения между соседями.

Рассмотрим некоторые из них, напрямую касающиеся упоминаемых в статье селений. В территориальных спорах активно принимали участие Анди, Гагатль, Гунха. Предметом спора стали горные пастбища. Установленная в 1868 г. сословно-поземельной комиссией межевая граница между Дагестанской и Терской областями нарушалась пастухами со стороны дагестанских сел, о чем начальники Терской области рапортовали во Владикавказ в Кавказское военно-народное управление.

Зафиксирован спор вокруг озера Эзель-ам (Казеной Ям / Алхар) между обществами Анди и Чеберлой, а также границы по реке Энхи. Андийцы ссылались на разрешение пользоваться этой территорией при проведении межи в 1868 г., чеченскую сторону поддерживали рескрипты владикавказского начальства, упиравшего на формальное отнесение этой земли к Аргунскому округу. Речь шла о казенных пастбищах, поступивших в государственную казну (бывшие владения аварских ханов, которые андийцы брали в аренду). Однако из донесений землемеров еще в 1883 г. отмечается, что разные комиссии выносили разные решения по спорным территориям, то отмечая право на них со стороны чеченских селений (в том числе ссылаясь на передачу им этих земель Шамилем), то на основании свидетельств выборных от местных

обществ признавали право на владение горными участками Андийского хребта и за несколькими андийскими и несколькими чеченскими селами, среди которых Анди, Гунха, Гагатль, Беной, Чермой, Центарой, Дышни-Ведено, Белгатой, Харачой) [ЦГАРД. Ф. 147. Оп. 3. Д. 81. Л. 49]. При этом межевания между ними четкого не было, были лишь договоренности о пользовании определенными участками (их показали Комиссии выборные от каждого села). Чеченцы пользовались ими в три летние месяца, андийцы — круглый год [Там же: Л. 53].

Я слышала «народную» версию этого земельного разбирательства, которую пересказывают сейчас друг другу гагатлинцы.

Наши горы тоже Шамиль передал чеченцам. Ихние Шамиля лошади — ихние кузнецы были дарговцы, из Дарго. Они сказали, вот вам земля, чтобы обеспечили мои лошади подковами. Потом так дал, потом вот так дал, потом третий раз. Потом пришел грузин-землеустроитель. Ему, оказывается, хорошенькую женщину тоже отдали, лошадь тоже отдали, чтобы он поставил такую границу, которую они (жители Дарго) сказали (Х., м., 45 лет. Гагатли, 2013).

Следует отметить, что ситуация затяжных земельных споров между андийцами и чеченцами в пространстве послевоенного Кавказа не уникальна. Об этом убедительно написал В. Бобровников: «Поземельные споры зарегистрированы во всех районах области. Наряду с кровной мстью они стали настоящим бедствием для пореформенного Дагестана, и ослабить его не смогли ни проведение судебной реформы 1860-1868 гг., ни работа сословно-поземельных комиссий. <...> Споры и столкновения, касающиеся прав сельских обществ и частных лиц на владение или пользование различной недвижимой собственностью, составляли примерно 37 % исков, поступивших в окружные и Дагестанский народный суды за 1860–1917 гг.» [Бобровников 2002: 196].

Главную причину постоянных поземельных конфликтов в пореформенном Дагестане В. Бобровников видит в запутанности

и сложности системы местного общинно-частного землевладения. «Фактически формы собственности на землю и соответствующие нормы обычного права так и не были реформированы в дореволюционное время» [Там же].

Взяв на себя ответственность за разграничение территорий, объявив спорную землю государственной, но при этом полностью отвергнув варианты самостоятельного межселенного согласования (при помощи норм адата или шариата), имперская администрация не смогла решить локальный конфликт и фактически погребла его решение под ворохом переписки различных ведомств.

Очевидно, на специфике конфликтов между соседями сказывалась и особенность ведения хозяйства тех или иных селений. Андийские хозяйства уже в середине XIX в. преимущественно делали ставку на скотоводство. Большое поголовье скота требовало больших пастбищных угодий, которых всегда не хватало. Надо заметить, что андийские селения в целом были крупнее, чем находящиеся рядом горные села Чечни. И в результате пастбищный голод с дагестанской стороны был выражен сильнее. Практиковалась аренда андийцами чеченских земель; очевидно, не обходилось и без самовольного использования.

Жалобы на нарушение границ, использование чужих пастбищ и погромы чужих сенокосов зафиксированы как со стороны чеченцев, так и со стороны андийцев. Однако, возможно из-за специфики хозяйственной системы, андийцев чаще обвиняли в захвате или ненадлежащем использовании пастбищной земли. Чеченцев чаще винули в воровстве скота (что можно расценивать и как наказание хозяев скота, неправомерно находящегося на чужой территории) и грабеже.

Переход территории в ведение Советской власти также кардинальным образом не решил имеющиеся пограничные проблемы между соседями, по-прежнему относившимися к разным административным единицам — ЧАО и ДАССР. Усугубилась обстановка во времена Гражданской войны, когда к извечным спорам за землю добавились грабительские рейды с территории Чечни в Андийский округ. Были жалобы и на нападения дагестанских милиционеров на чеченских овцеводов [ЦГАРД. Ф. р-52. Оп. 1.

Д. 8а. Л. 7]. Власти вновь обратились к идее окончательного размежевания земель конфликтующих сторон.

Из документа от 7 февраля 1927 г.:

ВЦИК в 1926 году, констатируя затяжной характер пограничных земельных споров между ДАССР и ЧАО и то, что ни ДАССР, ни ЧАО не приняли необходимых мер к точному выяснению предметов споров и улаживанию их мирным путем, постановил: проложить в натуре границы фактического пользования, по которым не обнаружено споров или достигнуто соглашение, провести в жизнь постановление Совещания заинтересованных сторон от 31 июля 1926 года в части разрешения спорных вопросов на месте, через создаваемые комиссии из представителей заинтересованных сторон, подробно обследовать пограничные спорные районы и провести в них к 15 мая 1927 года все подготовительные работы для внесения выявленных спорных вопросов на разрешение Комиссии ВЦИК, впредь до окончательного разрешения пограничных споров и проложения границ в натуре обязать ЦИК ДАССР и Чеченский облисполком принять все необходимые меры к недопущению каких-либо эксцессов, могущих обострить взаимоотношения населения спорных районов, при этом было рекомендовано послать в район больше землемеров и землеустроителей, повысив тем заработную плату за работу в отдаленных областях [ЦГАРД. Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Л. 16 — 16 об.].

На конец марта были назначены работы по размежеванию, но в нужное время не прибыл политический представитель от Чечни, в связи с чем работа была приостановлена, затем ждали политического представителя от Дагестана. По подобной причине — отсутствию представителя области — часто затягивались работы по разграничению земель в имперский период, причем затягивались порой на десятилетия. При этом донесения с мест предупреждают ЦИК о том, что

отношения между некоторыми (обществами) в последнее время все больше обостряются и столкновения удалось предотвратить только с большим трудом [ЦГАРД. Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Л. 33].

Комиссия ВЦИК определила

наличие сохранившейся и определяемой в натуре межевыми знаками почти по всем направлениям смежества ДАССР и ЧАО старой административной границы, установленной в различные годы дореволюционного периода, начиная с 1867 и кончая последними годами. Отсутствие или, в крайнем случае, разрешение по добровольному соглашению обеих сторон всех возникавших до революции земельных споров и возникновение 18 обследованных и разрешаемых ныне споров исключительно благодаря самозахватническим действиям со стороны пограничного населения ЧАО в период гражданской войны и, особенно, в последние годы, вплоть до 1927 года включительно, с применением вооруженного насилия и т.п. явлений, прекратившихся лишь в 1925 г. [ЦГАРД Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Л. 37].

В докладе отмечались такие особенности местности, как высокогорный характер территории Андийского округа, участков пашни и сенокосов, неудобство и невыгодность выращивания зерна и поэтому ориентированность населения (в данном случае андийского) исключительно на скотоводство.

А также следствие — покупку хлеба и леса у более обеспеченного и тем, и другим населения соседней Чечни, находящегося в лучших экономических условиях, чем население одного из беднейших с вырождающимся населением Андийского округа АССР [ЦГАРД. Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Л. 39].

Также подчеркивается ограниченность летнего выгона скота у андийцев 3–4 месяцами, остальное время жители округа вынуж-

дены гонять скот в другие места, в частности на спорные участки, называемые сервитутными, на зимние пастбища в ДАССР, а также на арендованные земли в Грузии и Азербайджане. Подобное положение вещей, по мнению комиссии, существенным образом ограничивало развитие скотоводства.

Помимо этого в документе идет речь об ограничении обеспечения лесом для строительных и топливных нужд, который приходится покупать «в богатой лесами соседней Чечне». При этом отмечается, что

царское правительство учитывало все эти обстоятельства и предоставило, как известно, населению Андийского округа право бесплатного пользования казенными пастбищами и лесами, находящимися в пределах Чечни. Комиссия ВЦИКа лишила его этого права и не только лишила, но и отобрала часть основных наделов [ЦГАРД. Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Л. 40].

Дагестанская сторона высказалась против передачи сервитутных земель и лесов, а также спорных наделов с расположенными там дагестанскими хуторами. В результате ВЦИК удовлетворил большинство притязаний ЦИК ЧАО, в связи с чем дагестанская сторона еще ряд лет писала обращения с просьбой пересмотреть подобное решение [ГАРФ. Ф. р-1235. Оп. 120. Д. 161. Л. 58–59]. Разрабатывался проект, где Наркомзему предлагалось связаться с Чеченским земельным управлением об установлении порядка пользования пограничным населением ДАССР лесами, скотопроектной сетью, стоянками и переправами для скота, расположенными в пределах ЧАО.

Данной комиссией были зафиксированы споры между следующими селами: Гагатли и Анди ДАССР — Белгатой и Дарго ЧАО, Анди АДССР — Хой ЧАО, Гагатли — Беной, Анди — Цонторой и т.д.

В итоге в 1928 г. были вновь проведены границы между республиками, однако чеченская сторона (как администрация, так и жители) воспринимала их как проектные, в то время как ЦИК ДАССР был склонен считать эти границы реальными и не под-

вергающимися изменениям. Из-за этого недопонимания были зафиксированы захваты земель и обвинения в этом со стороны представителей обеих территорий. В 1928 г. в ЦИК поступали записки из окружной милиции, просившей поскорее установить границы между ДАССР и ЧАО, поскольку между гражданами Гагатля и Беной возникают частые споры за участки земли, случались прогон скота, побои пастухов, даже убийства.

Ситуация оставалась без изменений и в последующие годы.

По донесениям сельсоветов селений Анди и Гагатль Ботлихского района ДАССР, а также по заявлениям бдительных граждан, границы, установленные паритетной комиссией в 1929 году между ДАССР и ЧАО, вновь нарушаются населением пограничных с Ботлихским районом селений ЧАО, в частности, селений: Тазинхали, Баяни, Хо, Макачи. <...> На пастбищах, принадлежащих селениям Анди и Гагатль Ботлихского р., уже пасется чеченский скот, и кроме того чеченское население всячески издевается над андийскими и гагатлинскими пастухами, нанося всевозможные оскорбления и угрозы, и даже были случаи запугивания оружиевыми выстрелами. При таком положении не лишена возможность, что может произойти между враждующими сторонами столкновение, так как гр-не селений Анди и Гагатль крайне возмущены поведением жителей пограничных с ними селений [ЦГАРД Ф. р-563. Оп. 1. Д. 27. Л. 64].

Из обращения ДЦИК к Чеченскому облисполкому от 4 июля 1930 г.:

В данное время на пастбищах, принадлежащих аулам Анди и Гагатль Ботлихского района ДАССР, пасется скот населения ЧАО, причем последнее захватывает пастбища этих аулов, применяет запугивание населения ДАССР ружейными выстрелами. Вследствие такого положения не исключается возможность вооруженного столкновения. Просим срочно

принять необходимые меры к возвращению населения ЧАО в пределы ЧАО и к предупреждению повторения перехода им границ в будущем [ЦГАРД. Ф. р-563. Оп. 1. Д. 27. Л. 62].

Все истории о конфликтах в XX в., рассказанные мне информантами из андийских селений, касались нападений на чабанов или воровства скота (с чеченской стороны). Убийства на этой почве были нередки, за ними часто следовала активизация кровной мести. Большинство из этих конфликтов, о которых говорили информанты, опираясь на рассказы отцов и дедов, были связаны с довоенным периодом. Истории гагатлинцев в основном посвящены воровству чеченцами стад, пасшихся на горных пастбищах.

В период депортации чеченцев андийцам представилась возможность свободно выпасать свой скот на пустующих землях, в чеченские селения были переселены дагестанцы, в том числе и андийцы. После возвращения чеченцев из ссылки, с конца 1950-х годов, информанты уже не рассказывают никаких значимых историй о конфликтах, связанных с использованием земли или кражей скота. Очевидно, переселение части чеченцев и андийцев (соответственно в равнинные районы и города Чечни и Дагестана) сняло острую проблему нехватки пастбищ.

В постсоветский период острота вопроса также решилась: чеченские горы в значительной мере обезлюдели, в горных районах осталось лишь незначительное количество жителей, которые скотоводством практически не занимались. В этих условиях андийцы получили возможность на очень льготных условиях арендовать сенокосные и пастбищные земли. По сообщениям информантов, некоторые чеченцы даже дарили свои участки кунакам-андийцам или разрешали пользоваться ими бесплатно.

В последние годы, когда руководство Чечни провозглашает политику поддержки и развития горных районов, некоторые жители горных чеченских сел также стали заниматься животноводством, тем более что оно начало приносить прибыль. В связи с этим цена на аренду сенокосных земель стала расти.

В современных условиях проблема воровства скота одними соседями у других также порой возникает во время перегона овец между горами и равниной в осенний и весенний период. Например, Гагатли держит на 400 своих дворов около 15 000 овец, которые участвуют в таких перегонах. У селения есть земли в равнинном районе Дагестана — Бабаюртовском и Хасавюртовском, куда и осуществляется перегон. Путь из Гагатли до равнинных пастбищ длится семь дней, если двигаться по территории Дагестана, и три дня, если идти через Чечню. Однако только один хозяин сегодня гонит свою отару через Чечню, потому что у него есть очень крепкие куначеские связи в тех селениях, через которые идет его путь. Остальные гагатлинцы, участвующие в сезонном перегоне, предпочитают идти в обход. Чабаны опасаются использовать чеченский путь, т.к. ожидают возникновения препон, организованных местными жителями. Чеченские сельские сообщества могут не разрешить прогонять овец через свою территорию, даже если официально не имеют такого права. К тому же нередко местные жители делают на своей территории земляные ловушки для овец, а когда овцы идут через селение — разбрасывают соль от главной дороги к своим дворам. Овцы подъедают эту соль и попадают на двор, где их закрывают, и найти их уже невозможно.

Однако на современном этапе в целом воровство скота в горах уже неактуально. Наоборот, сейчас существует некоторая пастушеская кооперация.

Х.: Летом мы же с чеченцами, с чабанами, вместе пасем. Вместе. Даже им иногда (скот) оставляем и домой едем (ненадолго). Если у меня дела, то я могу на них (оставить) день-два, чтобы он смотрел.

Соб.: Это бесплатно? По-дружески? Или барана отдать там?

Х.: Да, бесплатно, по-дружески. И если им надо за их скотом — мы тоже смотрим (Х., м, 45 лет. Гагатли, 2013).

Правда, имеются в виду нанятые чабаны, не принадлежащие соседним селам (поскольку последние в большинстве своем уже не держат скот).

Щце и хъаш — конфликты и способы их решения

Описанные выше земельные конфликты интересны для антрополога с точки зрения того, как они воспринимаются, проблематизируются местными жителями и как члены сообществ пытаются решить споры в тех условиях, когда государство не смогло помочь в их решении и порой даже усугубляло ситуацию.

Для андийцев горные села Чечни, с которыми они непосредственно граничат, — ближайшие конкуренты. Тем не менее с ними были сильно развиты тесные куначеские связи, сохранявшиеся через поколения. *Щцле* (в чеченском варианте — *хъаш*) — кунак, друг (а также его семья). С ним поддерживаются приятельские отношения, часто на протяжении поколений, у него человек обычно останавливается, прибывая в это село (отсюда, видимо, не вполне корректный перевод на русский, которым пользуются андийцы — «гость»). Наличие гостей в том или ином селении и для андийца, и для чеченца — способ страхования себя и важный контакт для экономического взаимодействия.

В описаниях конфликтов с соседними селами гости нередко выступали посредниками между враждующими сторонами, андийскими и чеченскими селениями.

Х.: Умахан рассказывал. Видимо там наши сельские женщины были, скот пас, они чуть нашей стороны, а эти женщины чуть этой стороны, и их скот чуть чеченской стороны пошли, и когда с чеченской стороны пошли, потом они выгнали их, женщин, скот. Поругались на женщин. Это слышал наш дедушка, Умахан. Оказывается, с нашей земли их скот постоянно на водопой шел, стадо быков. Раньше быки были, у каждого в селе два быка были, пахать, возить. И у них были. И они через нашу землю на водопой гоняли их. Как слышали, что женщин они выгнали (чеченцы. — Е.К.), то сказали: с этого дня через нашу землю на водопой не ходите. Один раз не пустили, второй не пустили, потом неделю его отцовский гость приходит с Чечни, старый-старый. Он ничего не сказал, еще семь человек с ним бородатых, с гор (пастухи).

Он ничего не сказал, баран резал (дед), они ничего не сказали, один ночь ночевали, как обычно, у нас три дня гость, обычай такой. И на следующий день он на водопой не пустил, он не спросил, для чего они пришли. На третий день он (дед) все-таки спрашивает — зачем ты пришел. Тот: вот тебя увидеть, твоих сыновей увидеть, давно не видел. И потом он рассказал, вот так, вот так. Я до сих пор ничего не говорил, но когда на вашу сторону скот переходит, вашим с нашими женицами ругаться можно, а если я обратно туда сюда... с ними тоже ругался. Они говорят — отпусти, скот невиноватый за то, что они (другие чеченцы) делали (дед сказал:) ну я знаю, что скот невиноватый, но если граница, значит граница. Если сюда можно, нашим тоже можно. И там потом уладились, и следующий день (чеченский гость) много кукурузы принес тоже, они тоже пустили, и наши тоже. После этого помирились.

Соб.: Получается, гости кунаки как посредники?

Х.: Да, этот гость не с их села, с другого села был. Проблема была с бенойцами, а он был с Берхутала, не знаю, как переводится, по-нашему берхутала, оттуда, с хутора приехал кунак. Посредник и получается. Это тоже дедушка мне рассказывал, Хасанхан (Х., м., 45 лет. Гагатли, 2013).

Если у гагатлинца случится конфликт с кем-то из чеченского селения, то он также сперва пойдет к своему чеченскому *цлцле* в этом селе, который может также выступить посредником.

Х.: Сначала к кунаку пойду. Потом вместе с кунаком пойдем — или в мечеть, или куда надо обращаюсь. Или в сельсовет, к администратору. Пусть они, в их село.

Соб.: А кунаки помогают в таких ситуациях или они на другой стороне стоят?

Х.: Обязательно. Обязательно они помогают, но они, эти чеченцы, своего вора никогда не выдают. Не знаем, не скажут они, они скажут — туда-сюда вопрос решим, посмотрим» (Х., м., 45 лет. Гагатли, 2013).

В ходе столкновений пастухов с ворами нередко были случаи убийства. Вслед за этим нередко актуализировался обычай кровной мести. Иногда последствий убийства удавалось избежать. Так, в одном из рассказов о событиях 1930-х годов (рассказывал правнук участника событий, со слов своего деда), пятеро молодых людей из чеченского села попытались угнать скот гагатлинского пастуха, последний убил одного из воров. Те понесли труп товарища в родное село, но по дороге повздорили — кому объявить родителям убитого о его смерти, боялись, что могут подумать на них. В результате они начали драться и убили друг друга (трое были убиты, один скрылся из села). Человек из Гагатли, который взял на себя ответственность и пошел на переговоры в чеченское село, пытаясь предотвратить масштабный конфликт, придя к чеченцам узнал, что трупы молодых парней обнаружены, но никто не знает причину, все списывают на драку между парнями. Парламентер развернулся и, не выдав истинную причину смерти одного из чеченцев, вернулся в Гагатли. Кровной мести в этом случае не было.

Нередко при краже скота вместе с ворами-чеченцами были и воры из андийского селения — действовали как наводчики или как члены банды. В этом случае часто спрашивали ущерб именно со своих, поскольку справедливо полагали, что без их наводки и помощи преступление бы не совершилось. Виновных заставляли вернуть пострадавшим стоимость украденного, за отказ подчиниться этому решению могли забрать их имущество и даже продать или разобрать дом².

Семьи кунаков нередко становились медиаторами в случае конфликта между селами, пытаясь найти баланс между интересами кунака и своего сообщества. При этом при минимальных родственных контактах между чеченцами и андийцами именно куначеские связи становились важным элементом коммуникации между сообществами.

Пограничные конфликты происходили не только с чеченцами, но и между соседними андийскими селениями. Здесь они также

² Подробнее о подобной практике — *ишкиль* — см.: [Бобровников 2002: 61–63].

будут рассмотрены, поскольку для меня представляют интерес механизмы разрешения подобных земельных конфликтов.

Андийцы, как уже было отмечено вначале, ощущают свое единство, представляют себе андийскую общность, даже если определяют ее как локальную, а не этническую. Тесные связи рассматриваемых андийских селений друг с другом очевидны. В частности, они отражены в преданиях об основании селения Гагатль, где андийцы выступают как союзники йолукинцев (жителей древнего села Йолук, названного по имени его основателя), помогавшие им в случае противостояния с другими соседями — бичлонинцами [Мурадбегов 1996: 8].

Несколько тухумов, таких как Хъачилал, Херчилал и Гьяжиклал, живут и в Анди, и в Гагатли, и в Риквани. Они не считаются родственниками, но представители этих тухумов помнят об общем происхождении.

Однако конфликтные ситуации, в частности связанные с проблемой земельных границ между селами, имели и до сих пор имеют место быть. Проблема здесь состоит не столько в нечеткости административных границ, сколько, на мой взгляд, в фактическом существовании на территории нескольких систем собственности на землю, которые актуальны для местных сообществ.

Частно-общинная собственность на землю [Агларов 1988] формально была ликвидирована во времена колхозного строительства, однако не забыта. Например, после разрушения колхозной системы в Гагатли произошло перераспределение участков согласно системе доколхозного владения. В современном Дагестане до сих пор существует мораторий на оформление земли в частную собственность. Тем не менее в конце XX — начале XXI в. де-факто земельные отношения как внутри селения, так и при взаимодействии с соседями опираются на эту систему пользования земельными участками — пашней, сенокосами или пастбищами. Пашенные земли у села были возвращены прежним хозяйствам и не отчуждаются, сенокосные и пастбищные земли в горах, принадлежащие гагатлинцам, распределяются каждый год по жребию, дабы соблюсти справедливость — участки разные по качеству и удаленности.

Эти правила игры в целом разделялись всеми соседями. Однако не обходилось без противоречивых случаев, порождавших земельные споры между жителями соседних селений.

Произошедший пару лет назад земельный спор между жителями селения Гагатли и Гунха возник по причине потравы гагатлинским скотом тех земель, которые жители Гунха считали своими. Суть конфликта: гунховцев не устраивал тот факт, что на их землях пасутся и дойные, и недойные коровы из Гагатли, а у них на этих землях выпасались только недойные, поскольку у них мало поголовья в селе и из-за этого пастуху причитается маленькая сумма за работу. Чтобы заинтересовать пастуха зарплатой побольше, всех сельчан обязали дойных коров отдавать ему в стадо, уходящее в горы. В результате близ села оставались только недойные коровы из Гунха, а гагатлинцы здесь всех коров держали бесплатно. Многие ворчали: «Мы за деньги к пастуху, а они на наших землях пасут бесплатно». Они пришли разбираться с этим к главе администрации Гагатли. Тот сказал, что границы еще четко не определены. Гагатлинцы утверждают, что эти земли отошли к Гунха тогда, когда землеустроитель в 1970-х годах был родом из этого села, поэтому эти границы они считают неокончательными. Гунховцы же настаивают, что границы уже определены. Интересно, что тогда глава предложил соседям решить вопрос «как мусульмане — по шариату». Здесь одно селение апеллирует к советским границам, другое — явно к доколхозному периоду, подтверждая свои притязания возможностью решения вопроса по шариату.

Причем подобный земельный спор уже возникал 15 лет назад, тогда один из гагатлинских стариков предложил сельчанам следующее. Он был готов поклясться на Коране, что спорные земли принадлежат Гагатли, но при условии, что гагатлинцы построят стену, разграничив территорию между селами и навсегда решив этот вопрос (такая стена вроде бы была раньше, но ее разобрали). Строительство стены не столько акт недоверия и закрытости, сколько естественная преграда для коров, таким образом, соседи избежали бы столь частых конфликтов из-за потравы скотом

чужой земли, огородов. Сельчане тогда не согласились строить стену, по словам информанта, поленившись, поэтому спорный вопрос возник вновь. В итоге стороны достигли компромисса (гагатлинцам было предписано лучше смотреть за своими коровами), и страсти улеглись.

Возникал у гагатлинцев спор из-за пастбищной земли и с рикванинцами.

Х.: Потом, короче, спор пошел, большой спор был с рикванинцами в горах. Решили: что до этого было — так оставь. Им хватит земля, нам хватит земля. Они успокоились. Потом пришел один человек — ты что! Потом, видимо, клясться на нашей стороне (решил). Эти рикванинцы и наши пошли спорить на эту границу, они сказали, и на нашей стороне он тоже пошел. Моего дедушки мать рикванинка. Он сказал (дед, вероятно): «Я до сих пор не вышел, ваши тоже кто-нибудь выходите сюда, здесь границы знаю я и я завещаю эти границы, которые я показываю, и моим сыновьям — всем клясться. Что туда ходит, сюда ходит — я ничего не говорю, и давайте оставим этот вопрос (т.е. я могу поклясться где моя земля, но давайте оставим все как есть — зачем все это поднимать, когда земли всем хватает. — Е.К.)». Рикванинцы это слышали, все решили оставить этот вопрос — зачем это. Все, которые уходят, в землю. Оттуда не вернуться. Лишние вопросы оставь, как раньше были, до перестройки, оставьте это и все. Потом этот рикванинец Саидбек, старик, рассказывали, пришел к моему деду, а потом спросил — зачем ты так сказал? Мой дед сказал: я на вашу сторону не должен, ты на нашу. Так сюда ходи, туда ходи, пускай моя земля моей будет, хоть на моей земле ходишь — ходи. Но границы оставь так как было.

Соб.: То есть я знаю, что это моя земля, ты знаешь, что это твоя, но давай оставим как есть границы, мы просто помним, чья где земля, а пользуемся советскими границами?

Х.: Да. И этот вопрос оставь, говорит дед. А то один выстрел получится, два, три выстрела могут получиться (т.е.

из-за этого нестоящего дела может между соседями быть вооруженный конфликт). Это в 1992–1993 годах так было (Х., м, 45 лет. Гагатли, 2013).

Между Анди и Гагатли также есть земельные споры и взаимные претензии. В качестве примера приведу рассказ информанта о попытке решить эту земельную проблему.

*И.: Триста га земли хотели дать нам андийцы. Во время пятничной молитвы, это лет 100 назад. Недавно опять они думали отдать, разговор был. Они очень хорошо понимают, что эта земля им и нам поровну **положена**. По **шариату** (выделено мной. — Е.К.). Потому что раньше разделения земли не было. Пастбища, сенокосные поля — общие были. А разделение было после имама Шамиля... Они там решили. Наш человек во время пятничной молитвы там сидел, он все слышал. Они говорили, мы пойдем к гагатлинцам, как они имели право на эти земли, чтобы из поколения в поколение... отдадим им 300 га. Если они не согласятся — отдадим им еще какую-то местность (назвали ее). Но они потом увидели нашего человека (пришедшего в андийскую мечеть на молитву. — Е.К.) и его заперли на три дня, чтоб не говорил (не рассказал об услышанном гагатлинцам. — Е.К.). Ну, когда они пришли, гордый какой-то гагатлинец, который кроме этих слов ничего не знал, он сказал: «Куда вы денетесь, наша земля, и так. И так отдали бы». В таком тоне что-то сказал.*

Ю.: — Испортил все.

И.: Тогда андийцы <...> ему сказали: «Таких людей, как ты мы дома оставили, чтобы решить этот вопрос. Ну если так, у нас тоже такие люди есть, возьмите у них». Обиделись и ушли. И в 2000-м году, когда покойный был Мухаммад (из Анди), уважаемый ученый человек, общественный деятель, маслиатчик, шариатом занимался. Он хотел, чтобы еще раз этот вопрос решился. С нашей стороны активности не было. Наш тогдашний глава, тогдашний имам — с их стороны активности не было, из-за этого этот вопрос остался. Вот

сейчас с нашим имамом мы говорили. Но сейчас чтоб этот вопрос с ихней стороны, чтоб взяли на себя — человека нету. Авторитетного (И., м., 46, Гагатли 2013).

На современном этапе шариат в этом микрорегионе Дагестана обладает гораздо большей степенью легитимности, нежели адат и законы государства.

Данный отрывок показателен еще по одной причине: указывается важность переговорщиков, медиаторов между двумя общностями. Отсутствие того, через кого можно было бы договариваться со всем сельским сообществом, *авторитетного человека*, фактически не дает разрешить этот давний вопрос. Авторитет пожилого *турак*, главы мюридов, участвующих в зикре в Анди, уже не столь значителен, по словам гагатлинских информантов, чтобы тот смог совершить *маслиат* по этому вопросу. Причину видят не только в преклонном возрасте *турака*, но и в том, что в Анди в настоящее время часть жителей, в основном молодежь, отрицают суфизм и являются приверженцами новых вариантов ислама, нередко более радикальных («Ахлю Сунна аль джамаа» и другие) (см. об этом [Ярлыкапов 2014]).

Между тем посредничество авторитетного сельчанина сыграло позитивную роль в урегулировании еще одной земельной проблемы между гагатлинцами и рикванинцами. На земле, принадлежащей селению Риквани, находится источник, вода из которого практически не используется рикванинцами, зато очень нужна гагатлинцам, особенно в зимний период. Переговоры о разрешении гагатлинцам пользоваться водой из этого источника начались еще в начале 2000-х, при предыдущем главе Гагатли. Однако тогда переговоры зашли в тупик и гагатлинцы не добились желаемого. Переговоры возобновились в 2013 г., когда гагатлинцы попросили выступить посредником между двумя джамаатами выходца из Риквани, известного человека в районе — чемпиона по боксу А. Надирбекова. Выбор Надирбекова оказался очень удачным. Во-первых, успешные спортсмены пользуются в Дагестане огромным авторитетом (об этом см. [Солоненко 2012]), во-вторых, бок-

сер был братом главы администрации Риквани, который, в свою очередь, был женат на гагатлинке. После переговоров с жителями Риквани (в первую очередь, со стариками), спортсмен добился согласия рикванинского джамаата позволить соседям пользоваться источником. В качестве благодарности рикванинцам местный депутат от Гагатли, бизнесмен, решил устроить внеочередные скачки в Риквани с призовым фондом из своих средств — они должны были пройти 12 октября (обычно они проводятся в Риквани 12 апреля, о скачках см. ниже)³.

Земельные споры между соседними селами в постсоветский период зачастую связаны с переходом от колхозного землевладения к постколхозному — когда в указанных селах фактически попытались вернуться к доколхозной системе частно-общинной земельной собственности (повторюсь — в условиях официального моратория на земельную собственность в республике). Основную сложность представлял механизм доказательства своего права на тот или иной участок. Наиболее легитимным в рассматриваемых сообществах, судя по информации из интервью, является клятва на Коране и предоставление свидетельств. В качестве последних, как правило, выступают пожилые сельчане, помнящие доколхозную земельную карту селений, а также те члены сообщества, которые знают свои границы и специальные отметки по рассказам родителей и дедов (межевые камни). Клятвы на Коране, распространенные и раньше, сейчас также весьма популярный способ заявить права на свою землю: подобные клятвы не оспариваются, суровое наказание за лжесвидетельство подразумевает богобоязненную честность того, кто присягает.

Интересно, что даже при урегулировании конфликтов между несколькими людьми или семьями, принадлежащими к разным селениям, субъектом права часто выступает не отдельный человек и его семья, а все сельское общество — джамаат. От имени джамаата ведутся переговоры, между джамаатами заключаются сделки.

³ В тот день скачки не состоялись, так как в селе умерла пожилая рикванинка и по случаю ее похорон мероприятие было перенесено.

Успех в решении таких сложных проблем, как земельные споры между представителями разных селений, зависит от сплоченности джамаата. Приведу пример неудачной попытки решить спор о землях — опять между Гунха и Гагатли. В советский период к жителям Гунха, имевшим гораздо меньше земель, чем соседи, отошла часть пастбищ Анди и Гагатли (гагатлинцы, рассказывавшие эту историю, преподносили это в выражениях «мы дали им землю»). Когда колхозы в горах фактически прекратили свое существование, андийцы «забрали» свои (т.е. доколхозные) земли у гунховцев, гагатлинцы также решили это сделать. Причем землю (сенокосную) гагатлинцы решили забрать через практику: просто однажды скосили траву на этом участке и продали. Реакция жителей Гунха была следующей: они вызвали милицию (с точки зрения законодательства произошла кража сена). Тем не менее в ходе межселенной дипломатии жители Гунха уже готовы были признать правоту соседей.

И.: Фактически земля была уже, по шариату тоже они готовы были отдать (гунховцы). Но потом некоторые сказали — это наших отцов. Хотя никогда их отцов не было. Может, специально развал такой сделали. Это 3–4 человека гагатлинцев сказали, что это их отцовская земля. Тогда им сказали — сами попробуйте взять. Если это ваше, зачем мы будем стараться... Потом народ оставил, решили оставить, а те уже готовы были отдать.

Ю.: Все, уже они думали, что земли отобрали и на всякий случай они врать начали, что это ихние земли — а никогда они не были ихними. Тогда люди сказали: «Сами возьмите тогда».

И.: Мы, народ, эту землю взяли, а потом придет этот человек, поклянется на Коране, и придется отдать. Зачем?!» (Ю., м., 47, Гагатли, 2013).

Фактически предоставив претендентам на земли самим разбираться со своей декларируемой собственностью, сельчане ли-

шили их поддержки сообщества, что не позволило тем решить вопрос в свою пользу.

Ответственность может лечь на все сельское сообщество за неправомерные действия кого-то из его членов. Приведу пример такой коллективной ответственности в отношениях между чеченцами и андийцами. Когда у одного из гагатлинских чабанов украли стадо, то по решению джамаата гагатлинцы напали на сельское стадо того чеченского села, откуда предположительно были воры, и увели его. Когда в Гагатли пришла делегация из чеченского села с требованием вернуть стадо, гагатлинцы потребовали найти воров и принудить их вернуть награбленное, отмечая, что за члена общины должен нести ответственность весь джамаат. Чеченцы вынуждены были согласиться и своими силами нашли воров.

Вот еще характерный пример, показывающий и степень коллективной ответственности, и важную роль медиатора.

*Х.: Вот в 1999-м году, в 1998 году было. Граница была с беноевцами. Одного человека скот когда забрали, к ним в село пошли и сказали — или мой скот верни, или я заберу у вашего первого попавшегося, мне разницы нету. Месяц давали. Месяца нет. Никто не придет, не скажет — я украл. А потом он пошел к ним в село и у них сорок коров забрал. Три бычка и одна телка украли у него, а он сорок коров забрал. Сейчас он в Хавсавюрте живет, ногу повредил. Потом джамаат приходит беноевские, туда-сюда, он сказал — мои верни, я обратно верну тоже. Если не вернете — все. Найдите мне. Я не должен искать, **ваши вор — вы и найдите**. Так же легче.*

Соб.: И в итоге?

Х: И в итоге не нашли. Оказывается, я встретил: один ихний богатый человек, на дне рождения. Он рассказывал мне, что он купил сам (скот. — Е.К.), чтобы уладить отношения, на свои деньги, которые наш человек показывал примерно (скот. — Е.К.), был вот такой, вот такой и вот такой. Примерно купил и отдал ему (скотину, эквивалент той, которую украли. — Е.К.). Богатый чеченец купил и отдал. Если он найдет вора, он заберет свое.

Соб.: То есть этот богатый человек из Беной-Ведено как бы маслиат делал.

Х.: Да, маслиат делал (Х., м., 45 лет. Гагатли, 2013).

В данном случае один из богатых сельчан взял на себя ответственность и для того, чтобы купировать конфликт, потратил свои средства (очевидно полагая, что затем успешно справится с проблемой внутри своего сообщества).

Когда в другой раз воры сожгли несколько летних хуторов, принадлежащих гагатлинцам, по решению общества гагатлинцы применили ответные меры.

Х.: Один раз, в 2008 году, они наши хутора сжигали. Шесть хуторов сжигали наших. И опять сказали им — восстановите наши хутора, а то что-нибудь придумаем. Месяц прошел, они не восстановили. Наши тоже ребята ушли туда. Ихних тоже 13 хуторов сжигали. За наши шесть.

Соб.: А всегда не сразу делают, а месяц дают.

Х.: Ну, время на размышление. Всегда же дают (Х., м., 45 лет. Гагатли, 2013).

В этом случае чеченцы не стали предъявлять претензий, согласившись коллективно нести ответственность за членов своего сообщества.

Приведу один из последних известных мне примеров, когда вопрос (снова по поводу пограничной земли) решался не с государственными представителями или частными владельцами земли, а с джамматом. В 2014 г. пограничные отношения вновь стали актуальны в связи со строительством в Введенском районе Чеченской Республики базы отдыха «Кезеной-Ам» (фактически это реконструкция старой советской базы), которое формально разделено пополам между этим районом и Ботлихским районом Дагестана. В этих условиях власти Чечни, первоначально желавшие заключить соглашение с президентом республики Р. Абдулатиповым об организации на берегу пограничного озера новой

рекреационной зоны, решили провести встречу и с *представителями джамаата* андийских сел, находящихся на этой границе. На встрече присутствовали глава администрации селения Гагатли и его близкий друг, авторитетный гагатлинец. Эти представители джамаата дали свое *согласие* чеченской стороне использовать озеро в своих целях.

Излишняя с точки зрения исполнения государственных законов, эта акция — пример того, что сельское сообщество и сейчас в определенной степени воспринимается как коллективный субъект права при решении земельных вопросов. Замечу: здесь встреча главы села с чеченской стороной артикулировалась именно как встреча представителя гагатлинского джамаата, а не главы муниципального образования Республики Дагестан.

Показанные пограничные конфликты между соседями и способы их преодоления — не единственный вариант взаимодействия соседей. Далее я обращаю внимание на экономические и социальные связи, актуальные между андийскими и чеченскими селами, а также на те элементы культурной жизни сообществ, где андийцы склонны проявлять больше солидарности с чеченцами, нежели с остальными частями Дагестана, таким образом формируя свою пограничную идентичность.

Торговля

Несмотря на противоречия в вопросах проведения границ между андийскими селами и соседями-чеченцами, между ними всегда активно развивалась торговля — и в досоветский период, и позже.

Андийские селения в значительной мере удовлетворяли спрос соседей на мясо. Чеченцы приезжали покупать скот — бычков и овец. Специфический товар гагатлинцев — сушеное мясо, сельчане занимаются сушкой говядины почти в промышленных масштабах, обеспечивая этим товаром республику примерно на 80 %. Этому способствует большое количество скота, содержащегося в селении, и оптимальный для подобной технологии климат. Этот товар в последние годы находит заинтересованных покупателей

в Чечне (кроме чеченцев потребляют его, главным образом, сами дагестанцы как внутри республики, так и за ее пределами). К примеру, один из сельчан, производящий сушеное мясо, 60 % своего товара отвозит на продажу в Махачкалу, а 40 % — в Чечню. При этом если на дагестанский рынок поставляются голени, то на чеченский отвозят ребра, учитывая специфику вкусов покупателей из Чечни.

В свою очередь из Чечни в андийские села привозят дрова (Чечня богата лесом, тогда как безлесные горы этой части Дагестана в нем нуждаются), комбикорма, зерно. Стройматериалы, и городские товары также поступали к андийцам через Чечню: дорога до Грозного, одного из самых крупных и развитых городов Северного Кавказа, в советское время была быстрее и легче, чем до Махачкалы, уступавшей по потенциалу последнему.

Б.: Раньше вот до первой-второй чеченской войны, до 1990-го года, мы вообще не знали, что такое Махачкала, Хасавюрт. Ну, знали-то знали, но никаких вот перевозок, экономических, никаких интересов у нас там не было. Все ездили в Чечню, в Грозный и обратно по всем делам... Раньше там тоже все можно было достать. Экономически там все было. Например, если в Москве не могли достать, в Ведено приехал, там в хозмаге можно было купить все, а в Москве не было (Б., м., 50, Гагатли 2011).

Торговля прекратилась во время первой и второй чеченских кампаний, в последние несколько лет она вновь налаживается.

Равнинная Чечня воспринимается андийцами как богатая и плодородная земля, источник многих благ, всегда противопоставляется своим каменистым и неплодородным владениям. Это неоднократно подчеркивалось в интервью. Жители пограничных дагестанских сел, в том числе и андийцы, и в досоветский, и в советский периоды выезжали туда на заработки: нанимались пастухами, работали на стройках. Естественно, после начала чеченских кампаний подобная практика исчезла. В последние годы, насколько я знаю, дагестанцы опять выезжают в Чечню на работы.

Миграции в Чечню и брачные связи

Связи с чеченскими селами прослеживаются и в историях местных тухумов. Так, к гагатлинскому тухуму Гъажиклулал в свое время присоединилось несколько человек из селения Беной [Мурадбегов 1996: 12]. Гораздо более значительной, судя по всему, была обратная миграция. Например, по сообщению краеведа У. Мурадбегова, в чеченском селении Атаги большое количество жителей — гагатлинцы по происхождению, много выходцев из Гунха проживают в Гудермесе [Там же: 12]. Выходцы из Гагатли давно перешли на чеченский язык и практически не поддерживают связи с прежней родиной, браки между ними также не распространены. Однако идентичность свою — выходцев из андийского селения — они поддерживают, об этом рассказывали мои информанты, вспоминая встречи с чеченскими андийцами.

Интересный случай описан У. Мурадбеговым со слов 90-летнего А. Сулейманова, слышавшего эту историю от отца, по поводу земельного спора между гагатлинцами и беноевцами за местность «Чонгол».

Когда началась стычка <...>, на помощь беноевцам тайно в полночь отправляется часть жителей из селения Атаги — выходцы из с. Беной. В Атагах жили и живут также выходцы из селения Гагатли. И когда они узнали, куда идут атагинцы беноевского типа, то они спешили на помощь гагатлинцам в горы. Они догнали беноевцев и преградили им дорогу. Но до драки дело не дошло. В результате переговоров, не доходя до места конфликта, они примирились и вернулись обратно в Атаги [Там же: 41].

Говоря о брачных стратегиях андийских селений в контексте их пограничного с Чечней положения, следует вспомнить об особенностях структуры семьи. В Чечне основу составляют родовые объединения — тейпы, где основное брачное правило — экзогамия, особенно по мужской линии. В сообществах горного Дагестана распространена другая система: общественная структура базируется на общинном принципе. Семейные организации —

тухумы — быстрее подвержены изменениям и насчитывают всего несколько поколений.

При этом для тухумов в большинстве случаев характерна эндогамия. В этой части Дагестана еще весьма распространены кузенные браки. В настоящее время процент таких браков в рассматриваемых селах снижается, однако сообщество живет по принципу, который красноречиво можно описать при помощи цитаты из интервью с гагатлинцем:

Мы уже не женимся на двоюродных, но никому не отдаем троюродных (Ю., м., 48, Гагатли 2014).

Для сельской общины браки внутри села крайне желательны, при этом рынок брачных партнеров не ограничивается горным селом, в него также входят равнинные села, куда мигрировали сельчане, а также городские сообщества односельчан.

В связи с этим для чеченских семей становится более возможным вариант отдать дочь замуж в андийское село, чем для андийцев — выдать дочь за чеченца и вообще — за пределы села. В свою очередь, чеченок брать в жены андийцы могут — о таких случаях рассказывают многие информанты. Упоминают информанты и о случаях, когда андийские девушки выходили замуж в Чечню, но воспринимается этот сценарий как крайне нежелательный. Некоторые исключения делаются для выходцев из андийских сел, уже несколько поколений проживающих в Чечне.

Военные кампании в Чечне и реакция сообществ

Первая и вторая чеченские военные кампании оказали большое влияние на характер взаимоотношений между соседями.

В начале военных действий в Чечне из соседних чеченских сел в андийские, прежде всего в Анди и Гагатли, потянулись беженцы — в основном женщины, дети и пожилые люди. Они жили в андийских селах по несколько месяцев. При этом были задействованы куначеские / дружеские связи, но не только. Информанты говорят, что практически во всех домах проживало по несколько семей, иногда не один десяток человек.

В этот период соседи вместе делали зикр. Молодежь и особенно дети, до этого не очень хорошо знавшие чеченский язык, стали говорить по-чеченски. То есть связи между андийцами и чеченцами, начавшие было ослабевать, вновь укрепились.

Во вторую чеченскую кампанию все было по-другому. В принципе началом ее считается нападение «группы международных террористов» с территории Чечни на Дагестан, а именно на Ботлихский, Казбековский и Новолакский районы в августе 1999 г. Селения Анди и Гагатли оказались в центре событий. Через их территорию была предпринята одна из нескольких попыток боевиков проникнуть в Дагестан. Об этих событиях андийцы рассказывают охотно, расписывая их буквально по часам. Согласно рассказам местных жителей, в районе Гагатли по инициативе сельчан были спешно сооружены оборонительные позиции, многие гагатлинцы, бывшие в отъезде или уже десятилетиями не жившие в селе, в эти дни спешно вернулись в горы. Андийцы закупали оружие и боеприпасы (часто — в той же самой Чечне). Наряду с мужчинами участие в подготовке к обороне принимали и женщины: готовили еду для ополченцев и рыли окопы. Селения готовились к обороне, а также пытались взаимодействовать с федеральными войсками: информировали военных о передвижении боевиков, просили оружие, но долго не получали от тех никакого отклика. В итоге они сами организовали военный штаб, полевую кухню, где подкармливали и солдат федеральных войск, которые позже прибыли в села в качестве подкрепления.

Информация о готовящейся акции боевиков была получена, по одной из версии, от жителей соседнего чеченского села — Беной-Ведено, по другой версии — из других источников. Боевики предложили андийцам без боя пропустить через свою территорию отряды из Чечни, сказали, что с ними, братьями по вере, планов воевать у них нет, отряды идут на Махачкалу. Андийцы на это ответили, что через *их землю* никого с оружием они не пропустят. Несколько дней велась позиционная война, обстрелы, андийцы заминировали и взорвали проход в ущелье. Затем прибыли федеральные войска. В результате инициатива жителей андийских сел была названа героической, о селениях и их самообороне сняли

фильм, участников наградили именными часами от президента (злые языки говорят — не всех и не всех заслуженно).

Правда, сельчане сетуют, что внимание и помощь, оказанные официальными лицами сельчанам, были несоизмеримо меньше, чем заслуги и финансовые затраты последних в ходе отражения атаки боевиков. Об этом событии существует множество публикаций, но мне хочется порекомендовать статью, основанную на воспоминаниях самих сельчан, которыми они поделились через несколько лет после событий, утратив иллюзии по поводу возможных льгот со стороны государства и потому весьма критичных по отношению к действиям властей в тот период [Измайлов 2002].

Для моей темы в этом событии интересен другой момент. После данного инцидента жители указанных андийских сел прекратили всякие отношения со своими чеченскими соседями, в частности Беной-Ведено и Дарго. Основанием для этого стала обида на жителей тех сел за то, что они позволили боевикам пройти через свою территорию и напасть на андийцев. И хотя никто из андийцев не сомневается, что среди нападавших не было местных чеченцев, их возмутило именно то, что чеченцы им не помешали. При этом андийцы вспоминали, как приютили беженцев в первую войну и обвиняли чеченцев-соседей в неблагодарности или трусости.

Х: Пока официальное перемирие не сделали — сюда ни один чеченец не приезжал. Вот эти 4–5 лет не приезжали. Мы туда не ездили, они не приезжали.

Ю.: Уважение друг к другу (должно быть. — Е.К.) <...> Обиду выражали мы.

Х.: Они знали, что нежеланны здесь — и не приезжали. А так официально не закрывали мы (границу. — Е.К.). Наши тоже не ездили. <...> Даже чабаны в горах скот пасут, друг с другом в горах встречались — и то не разговаривали. После войны вот так. Мы не думали, не хотели, чтобы они сюда с войной пришли — поэтому мы обиделись (Х., м., 40, Ю., м., 45, м., Гагатли 2011).

В результате между соседними селениями, чьи экономические и социальные контакты были весьма интенсивны, практически прекратилась торговля. Чеченцы перестали приезжать покупать скот (им дали понять, что они здесь — нежеланные гости). В свою очередь, они перестали доставлять товары, которые традиционно привозились из Чечни — дрова, зерно и т.д. Жители андийских сел предпочитали пользоваться дорогами до Махачкалы через внутренние дагестанские территории (Гимринский тоннель), а также через Гумбетовский район. Первая дорога существенно удлиняла путь на равнину, вторая была очень плохого качества. В результате поднялись цены: зерно на откорм, дрова, стройматериалы стали возить из Дагестана.

Интересно, что некоторые информанты и исследователи отмечают, что ослабление интенсивности торговых отношений с Чечней и последующее повышение цен на многие товары привело к увеличению потока мигрантов из горных сел на равнину, в частности к переезду гагатлинцев в Новогагатли, Андийский поселок Хасавюрта и Махачкалу.

Несколько лет продолжался этот период отчуждения. По словам информантов из Гагатли, чеченская сторона неоднократно пыталась наладить разорванные связи, но парламентареры получали отказ. Как правило, примирительные попытки предпринимались на уровне общения кунаков. Гагатлинцы рассказывали, что многим сельчанам приходили письма от чеченских *цццел*, с которыми у семей был тесные связи, с просьбой забыть обиды и возобновить общение.

Мои знакомые письмо прислали, мол, они не виноваты, они не хотели этого. Другие тоже получали, что они не виноваты, они не хотели, не могли этому препятствовать» (Ю., м., 45, Гагатли 2011).

Однако эти просьбы наталкивались на коллективное решение сообщества: андийцы отвечали отказами.

Например, мои знакомые; там разговоры или — так дальше продолжаться не может, надо возобновить связи, много общего и т.д., и т.п., такие разговоры или. Если бы со мной такой разговор был, я тоже бы ответил, что такого не должно быть, не будет примирения, потому что мы на сходе приняли решение, чтобы не торговать, не общаться с чеченцами. Такой сход сделали и приняли решение, что если узнаем, что есть такой человек, что торгует, общается и т.д.: мы полностью торговлю запретили на сходе, и это решение выполняли все (И., м., 41, Гагатли 2011).

Справедливости ради надо отметить, что сообщения о контактах с чеченцами в этот период мне слышать приходилось.

(Говоря о чабанах, разговаривавших в горах с чеченцами. — Е.К.) Скорее всего, они, конечно, разговаривали при встрече, знакомые люди если. Ну а так, официально, связь у нас была прервана (Ю., м., 45, Гагатли 2011).

Показательна позиция подчинения интересов отдельных семей общественному решению о прекращении контактов и контролю над исполнением этого решения.

Интересно, что при отсутствии контактов с чеченцами в горах, они, очевидно, не прекращались на равнине, в частности в Хасавюрте, куда часто ездят сельчане и где проживает немало андийских семей.

Только спустя несколько лет гагатлинцы согласились сесть за стол переговоров. В итоге процесс перемирия начался через общение между имамами, причем все переговоры проходили не в горах, а в Хасавюрте. В Гагатли и Анди чеченские делегации не приезжали. В Хасавюрт приехали делегации из Дарго и Беной-Ведено, из администрации Веденского района, администрации Ботлихского района Дагестана. Из Гагатли ездили участковый и сельчане-активисты (имамов не было). В результате между сообществами заключили маслаат — перемирие. С этого момента общение с соседями начало налаживаться, сейчас торговые связи

возобновились, снова общаются чабаны в горах и *цӀле и хъаш* приезжают друг к другу в гости.

Зиярат Умар-хаджи: кадырийская святыня

Через рассматриваемые андийские селения проходит религиозная граница распространения двух тарикатов — накшбандийского и кадырийского. Большая часть мусульман горного Дагестана из тех, кто принимает суфизм, относится к тарикату Накшбанди. В соседней Чечне более распространен кадырийский тарикат. В андийских селах кадырийский тарикат также имеет больше сторонников, хотя и здесь мне встречались принявшие накшбандийский и шайзилийский тарикаты сельчане.

Андийцы — приверженцы кадырийского тариката — несмотря на нахождение фактически на границе распространения Кадирии в регионе, не ощущают свое положение как окраинное. Большую роль в ощущении своей значимой религиозной роли играет святое для почитателей этого тариката место — могила шейха Умар-хаджи Андийского, ученика высоко почитаемого в Чечне шейха Кунта-хаджи Кишиева, благодаря деятельности которого кадырийский тарикат в регионе получил широкое распространение. Могила Умар-хаджи стала значимым зияратом, на поклонение сюда собираются не только жители окрестных андийских селений, но и последователи кадырийского тариката со всей Чечни.

История жизни шейха иллюстрирует тесные связи между андийскими и чеченскими селами: родившись в Анди, он впоследствии переселился в Чечню, затем был сослан в Новосибирск, а по окончании ссылки проживал в Астрахани вплоть до смерти. Позже его прах был перевезен чеченцами-последователями в Чечню и захоронен там (сначала в Эндирее, затем в Кешен-ауле). В 1951 г. останки шейха были перевезены сельчанами-андийцами в Анди (прах перевозили зимой, в чемодане), где он и был окончательно захоронен. Судя по словам пожилых андийцев, прах перевозили тайно, так как чеченцы, также очень почитавшие Умар-хаджи, не хотели расставаться с его святым прахом [Муртузалиев 2010: 21–25].

В начале 2000-х годов паломничество стало открытым и массовым. (До этого все приезжали в частном порядке.) В эти дни паломники собираются у могилы шейха и организуют мовлид, раздают милостыню. Обязательным элементом является громкий зикр, выполненный по правилам кадырийского тариката. На средства фонда и частных пожертвований у могилы на краю селения выстроена мечеть, подготовлены асфальтированные площадки, где проходит зикр (одна побольше — для мужского зикра и меньше — наверху от комплекса — для женского). Там же выстроен небольшой гостевой дом, где паломники из других селений могут останавливаться на ночлег. Те, у кого есть кунаки, друзья в Анди, останавливаются у них. Но, по словам информантов, многие уезжают домой сразу после зикра.

Несколько лет после событий 1999 г. чеченские паломники на зиярат не приезжали, потом паломничество возобновилось. Сейчас люди участвуют в совместном зикре, причем чеченцев ценят здесь за хорошие голоса. Проповеди перед зикром могут читаться на чеченском: андийский имам им владеет, как и старшее и частично среднее поколение. В свете недавних конфликтов с чеченцами дни паломничества к могиле Умар-хаджи становятся самым значимым моментом контакта между этими пограничными селами Дагестана и Чечни.

Дополнительную значимость андийской земле, по мнению местных жителей, придает тот факт, что сам устаз Кунта-хаджи имел родственные связи с андийцами.

Андийцы стали истинными последователями Кунта-хаджи еще и потому, что его бабушка была андийка из селения Гунха» [Муртузалиев 2010: 44].

В результате несколько лет назад был организован зиярат и в селение Гунха, правда его популярность еще только набирает обороты, но паломники, в том числе и из Чечни, уже появляются и здесь.

Религиозные связи чеченцев и андийцев выражаются и в том, что некоторые молодые люди из андийских сел учатся в духовных

учебных заведениях Чечни. Например, там получил образование действующий имам с. Анди (поэтому он очень хорошо знает чеченский язык и во время зиярата к Умар-хаджи может читать проповеди и на нем). Однако информанты подчеркивали, что именно Дагестан и в прошлом, и сейчас является флагманом религиозного образования в регионе и что нет особой нужды учиться за пределами республики. В частности, нынешний имам Гагатли учился в исламском университете в Хасавюрте.

Андийцы — последователи кадырийского тариката — также совершают паломничество в Чечню, в частности на могилу матери Кунта-хаджи.

Скачки — региональная страсть

Есть культурное событие, где до сих пор контакты между чеченскими и дагестанскими селами весьма актуальны. Этим мероприятием являются скачки, которые ежегодно проводятся в нескольких селениях Ботлихского района.

Для горного Дагестана увлечение скачками не очень характерно. В Чечне же это спортивное состязание чрезвычайно популярно, им увлечены все — от простого сельчанина до главы республики. И только в некоторых селах Дагестана, расположенных ближе к границе с Чечней, скачки, *klotul gьelloльыр* [Агларов 2002: 197] также популярны, особенно в рассматриваемых андийских селениях Гагатли, Анди и Риквани.

В Гагатли раньше скачки были приурочены к празднику первой борозды — *унсо буллольыр* («унсо» — вол, «буллольыр» — в значении «выводить», еще есть значение «заканчивать») и являлись частью спортивных состязаний. Праздник проходил 22 марта, в день весеннего равноденствия. Затем это мероприятие перешло на 8 марта. Судя по данным М. Агларова, праздник первой борозды был запрещен в 1940-х годах и возобновлен лишь в 1980-х гг. [Агларов 2002: 195]. На рубеже веков этот праздник проводить перестали, но ежегодные весенние скачки остались и в итоге выделились в отдельное мероприятие. Сейчас скачки четко ассоциируются с 8 марта, некоторые информанты средних лет даже не вспомнили, что когда-то это было лишь частью важного праздни-



Скачки близ селения Гагатли в 2014 г. Фото Е. Капустиной

ка календарного цикла.

По данным Е. Шиллинга, конные скачки устраивались не только по случаю этого праздника, но и в честь рождения сына, в знак уважения почетному гостю и просто по решению общества. «Скачки превращались в общенародное празднество, на которое собирались люди из разных аулов» [Шиллинг 1946: 61].

Примечательно, что раньше, по рассказам информантов, состязания скакунов устраивали и чабаны, пасшие скот на летних пастбищах. Каждый месяц скачки устраивались то гагатлинскими, то рикванинскими чабанами, эти дни информанты назвали чем-то вроде дня чабана (скорее всего это просто аналогия с советскими праздниками, прославлявшими ту или иную профессию). В таких скачках участвовали чабанские, т.е. вполне рабочие лошади. Сейчас подобные скачки не проводятся. По мнению информантов, из-за замены лошадей автомобилями и из-за того, что в горах сейчас находится не так много людей как раньше:

Раньше же летом — один человек дома, два-три в горах (Х., м., 45, Гагатли, Ботлихский р-н).

Чтобы эти состязания, проводимые соседними селами, не пересекались, за каждым селением закреплен свой день. В Гагатли, как уже было отмечено, это 8 марта, в Анди — 23 февраля, в Риквани — 12 апреля. Скачки в рассматриваемых селениях совпадают с выходными или государственными праздниками, тем не менее дни эти фиксированы не столь строго, мероприятие может сдвигаться на несколько дней — чтобы оно совпало с выходным или если плохая погода не позволяет проводить состязание.

Существует и различие в трактовке выбора дня: так в Риквани день скачек — 12 апреля, что уместно связать с днем космонавтики, но версия одного из местных жителей — что это день рождения того сельчанина, который спонсирует рикванинские скачки. По данным М. Агларова, межаульские скачки в 1950-е годы были перенесены в Ботлих, где были приурочены к празднику 1 мая [Агларов 2002: 2000]. Сейчас майские скачки в Ботлихе также проводятся, что не исключает и местные.

Гагатлинцы утверждают, что вначале скачки проходили только в их селе (имеется в виду ежегодное их проведение), больше ни у кого в районе такое не проводилось, но в последние годы скачки проводят Анди, Риквани, Ансалта, сам Ботлих (районного масштаба) и еще несколько других сел. Скачки проходят при поддержке местной администрации, которая выделяет деньги для призовых, организывает расчистку круга, где соревнуются наездники.

Участвуют в состязаниях сельчане из окрестных сел и районов Дагестана. Однако основные соперники для андийцев и единственные участники из-за пределов Дагестана — жители Чечни, причем не только окрестных сел, но и отдаленных районов⁴. М. Агларов отмечает, что чеберлойцы и ичкерийцы участвовали в андийских скачках и гордились победой на них [Агларов 2002: 198]. Жители андийских сел воспринимают свои скачки как важный культурный маркер андийских селений, отмечая, что в остальном Дагестане это не столь распространено (в реальности это уже не вполне так: в последнее время администрации се-

⁴ По данным М. Агларова, первоначально праздник первой борозды был только общинным, и чужаки были здесь нежелательны [Агларов 2002: 195].

лений, большей частью равнинных, также стали устраивать состязания наездников).

Подчеркивая свою специфичность в любви (вернее страсти — это слово часто звучало в интервью) к скачкам, информанты подчеркивают в этом свое сходство с чеченскими соседями. При этом андийцы признают, что чеченцы в целом более искусные наездники и их лошади более подготовленные, из-за чего нередко призовые места остаются за ними.

Интересно, что И. Поповым в 1870 г. описан случай, произошедший еще до эпохи Шамиля, когда при помощи скачек был решен спор между двумя селами, андийским селением Зило и чеченским Харачой, за пограничные пастбищные земли. Некий харачоевец Бики, имевший много скота, нуждался в пастбищах, которые принадлежали зилоевцам (те получили земли в аренду от аварских ханов). Конфликты (очевидно, потрава скотом зилоевских земель и угон скота), убийства пастухов вынудили Бики сначала построить башню, а затем приступить к переговорам.

Он решил пойти на переговоры с андийцами по поводу определения границы (с обязательством уплаты ясака ханам при посредстве зилоевцев) и тем совершенно покончить всякое между ними недоразумение. Предложение было принято. Но как привести его в исполнение без обиды для Бики и зилоевцев? Этот вопрос долго оставался нерешенным. Наконец Бики, слышавший грамотным (по-арабски) и умным человеком, первый подал мысль. Надо решить его скачкою: два верховых (один харачоевец, а другой зилоевец) должны скакать на Андийские горы, каждый от границы своего аула. И там, где они встретятся, провести между пастбищ, андийских — к аулу Зило, харачоевских — к башне Бики.

Верховые условились во времени и пустили лошадей насколько хватало сил; встреча их произошла на горе, около озера Чархи ам, служащего и теперь летним водоемом у табунов» [Попов 1870: 5]. Однако скачки решили проблему не окончательно. Во время Шамиля спор разгорелся вновь, договор о разграничении пастбищ, записанный на камне и вделанный в стену дома Бики,

зиловцы, претендовавшие на эти земли после убийства ханов, вытащили и разбили. Оскорбленные чеченцы убили одного из андийцев, что положило начало кровной мести между селениями [Попов 1870: 7; Бобровников 2002].

Современные скачки, насколько мне известно, таким образом земельных споров не решают. Однако стоит вспомнить описанный выше эпизод о разрешении жителями Риквани пользоваться их источником, данным гагатлинцам, когда в качестве благодарности за эту щедрость гагатлинский депутат устроил для соседней внеочередные скачки.

В контексте взаимодействия соседней, андийцев и чеченцев, через проведение конных состязаний интересно рассмотреть ситуацию, сложившуюся вокруг проведения скачек в Гагатли в 2014 г. Здесь готовились к традиционному проведению скачек 8 марта (в том году это выпадало на субботу). За неделю до этого сельчане узнали, что в Чечне в этот день тоже решили проводить скачки — в районном центре Ведено, причем в честь матери Рамзана Кадырова. Был обещан большой призовой фонд, в пять раз больше, чем в Гагатли. Гагатлинцы были возмущены: они проводили скачки 8 марта уже десятки лет и чеченцы об этом знали. Все понимали, что большинство сильных скакунов повезут в Ведено, где больше призовой фонд, и никого из чеченцев не будет, а следовательно, скачки в Гагатли проигрывают в зрелищности. Тем не менее, решили скачки не переносить, подчеркивая, что это заденет их гордость и что правда на их стороне. В итоге все участники из Гагатли остались в селе. Некоторые сельчане все же поехали в Ведено, надеясь увидеть увлекательное зрелище. Имам гагатлинской мечети, молодой человек, хотел посмотреть на них, но ему пришлось отпрашиваться после пятничной молитвы у членов джамаата в мечети. Его отпустили, но многие осуждали его за этот поступок. Как же все ликовали и усмехались, когда из-за плохой погоды скачки в Ведено были отменены, а в Гагатли, пусть и с меньшим числом участников, они прошли удачно.



Вид на селение Гагатли. Фото. Е. Капустиной

Заключение

Граница между андийскими и чеченскими селениями никогда не была подобна государственной — ни охраны, ни четких очертаний. В этом случае различные варианты взаимоотношений в этом пограничном районе повторяют взаимоотношения между другими селениями в горном Дагестане. Подобные споры о земле, нередко заканчивающиеся кровопролитием, происходят и в соседних районах. При этом и там жители сел — участников конфликта могут отличаться и по этническому признаку, и по языку. Спорные территориальные конфликты между селами пережили и завоевание Дагестана Российской империей, и советизацию, и постсоветские изменения.

Однако специфика земельных конфликтов в том, что после вхождения территорий в состав России они стали принадлежать разным административным единицам. Андийцы долгое время ощущали свою пограничность из-за неотрегулированной системы пользования землей. На сложность взаимоотношений и восприятия друг друга влияют языковые и религиозные особенности, специфика брачных стратегий пограничных сел, культурные контакты.

Андийцы разделяют дагестанскую региональную идентичность, ощущают себя частью аварского мира и настаивают на андийской локальной идентичности, в определенных ситуациях солидаризируются с остальными дагестанскими селами. При этом в некоторых ситуациях жители пограничных андийских селений ощущают большее единство с чеченскими соседями, совместно разделяя религиозный опыт — зиярат к Умар-хаджи Андийскому в Анди или к Кунта-хаджи Кишиеву в Чечне, а также участвуя в совместных культурных мероприятиях.

Для понимания пограничной ситуации важно учитывать специфику социальной структуры андийских сел. Роль джамаата и сейчас велика здесь, сельское сообщество ощущает свое единство: и коллективные права, например на землю, и коллективную ответственность за действия своих членов. При этом от своих соседей ожидают такой же коллективной ответственности. Интересна также роль медиаторов — авторитетных сельчан, кунаков, духовных лидеров — при решении конфликтов.

При жизни на границе, образованной горным хребтом, культурными и языковыми различиями и административным делением, андийцам неоднократно приходилось переформулировать свою принадлежность к той или иной стороне. В подобной противоречивости их статуса нет ничего удивительного, это еще раз показывает сложность устройства локальных сообществ и их идентификации. А горы... Горы лишь добавляют этому рельефность.

Источники

ПМА 2011, ПМА 2013, ПМА 2014 — полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционной работы в Ботлихском и Хасавюртовском районах Республики Дагестан, а также в г. Махачкала. Автор выражает признательность Д.В. Соколову, коллеге и другу, совместно с которым полевой материал собирался в с. Гагатли и Анди в 2011 и 2013 гг., а также Ю.Ю. Карпову за предоставленную копию с документа, связанного с моей темой, из фондов ГАРФ.

Центральный государственный архив Республики Дагестан

Ф. р-52. Оп. 1. Д. 8 а Андийский окружной Военно-революционный комитет Дагестанской области, сел. Ботлих. Циркуляр наркомата внутренних дел о правах и обязанностях иностранцев, приговоры и переписка НКВД с председателем Окружного ревкома о похищении скота, о тюремном заключении контрреволюционеров. 1921.

Ф. 147. Оп. 3. Д. 81 Управление Хасавюртовского округа Дагестанской области, г. Хасавюрт. Материалы по разбору споров между Андийским округом Дагестанской области и Веденским округом Терской области из-за границы горных пастбищ. 1881–1900.

Ф. 147. Оп. 3. Д. 83. Управление Хасавюртовского округа Дагестанской области, г. Хасавюрт. Материалы по установлению смежной границы между Андийским округом Дагестанской области и Веденским округом (Грознеским) Терской области. 1881–1900.

Ф. р-563. Оп. 1. Д. 5. Постановления ВЦИК. Циркуляр Госплана РСФСР, выписки из протоколов заседаний ЦИК ДАССР VII созыва и Партийной комиссии об установлении границ между Дагестанской и Калмыцкой, Чеченской и Азербайджанской республиками. 28.06.1929 — 31.12.1930.

Ф. р-563. Оп. 1. Д. 29. Административная комиссия при ЦИКе ДАССР, г. Махачкала. Выписки из протоколов заседаний ЦИК ДАССР, докладная записка, переписка и другие материалы о спорных границах между ДагАССР и Чеченской областью. 1926–1928.

Государственный архив Российской Федерации

Ф. р-1235. Оп. 120. Д. 161 Об урегулировании пограничных споров между Даг. АССР и Чеченской АО. 1925–1928.

Библиография

Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начале XIX в. М., 1988.

Агларов М.А. Андийцы. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002.

В ЧР открыт спортивно-туристический комплекс «Кезеной-Ам» <http://sdelanounas.ru/blogs/54060>. Дата обращения — 30.11.2014.

Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие; очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002.

Движение горцев северо-восточного Кавказа в 20–50 гг. XIX в.: Сборник документов. Махачкала, 1959.

Измайлов В. Как андийцы спасли Россию от позора // Новая газета. 2002. № 56, 5 авг.

Карпов Ю.Ю. Горное дагестанское селение: от традиционного джамаата к нынешнему социальному облику // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007. С. 5–74.

Мурадбегов У. Андийские зори (записки краеведа). Махачкала, 1996.

Муртузалиев А. Парикъатальул льябго цива (на аварском, русском, андийском языках). Махачкала, 2010.

Перечень имен народов, выделявшихся при разработке материалов Всесоюзных / Всероссийских переписей 1926–2002 гг., и их численность // Demoskop weekly http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_sep.php?reg=6. Дата обращения — 30.11.2014.

Попов И.М. Ичкерия. Историко-топографический очерк // Сборник сведений о кавказских горцах. 1870. Вып. 4.

Солоненко М.В. Борцы за власть: спортивные сообщества и их роль в политической жизни Дагестана // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб., 2012. С. 91–110.

Тахнаева П.И. Аргвани. Мир ушедших столетий: исторический портрет сельской общины Нагорного Дагестана. М., 2012.

Шиллинг Е.М. Дагестанская экспедиция 1946 года // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. 1948. Вып. 4.

Ярлыкапов А. Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя. Ресурсы и стратегии политики идентичности. М., 2014. С. 183–215.

Е.Ю. Захарова

**ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЕ НА ГОРНЫХ РУБЕЖАХ:
СТРАТЕГИИ ДОМОХОЗЯЙСТВ ВЕРХНЕБАЛЬСКОЙ
СВАНЕТИ В УСЛОВИЯХ ТУРИСТИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ РЕГИОНА**

Многие государства избирают туризм в качестве ключевого инструмента регионального развития, а для приграничных, периферийных регионов он зачастую оказывается и единственно возможной стратегией развития. Так, для Верхней Сванети, где граница с 1992 г. стала непроницаемой, приграничное положение сегодня в первую очередь не ресурс, а ограничение — его следствием является удаленность от центра, сложность и дороговизна транспортировок, оторванность от рынков. Если оставить в стороне стереотипический набор образов, связанных со Сванети, одной из первых ассоциаций, возникающей сегодня в связи с этим регионом Грузии, будет его стремительное и бурное туристическое развитие последнего десятилетия. Верхняя Сванети стала объектом воплощения одного из самых амбициозных среди направленных на развитие туризма проектов Микхеила Саакашвили.

Автор данного исследования ставит своей целью, обратившись к микроуровню спровоцированных этими инициативами процессов, описать варианты хозяйственных укладов семей Верхней Сванети в контексте становления в регионе туризма и ответить на вопрос, каким образом последнее повлияло на экономические и жизненные стратегии домохозяйств региона.

В этнографической литературе, посвященной хозяйственной жизни Верхней Сванети, внутри региона традиционно выделяется две субобласти — Верхнебальская и Нижнебальская Сванети [Робакидзе]. Это разделение обусловлено климатическими, а значит и хозяйственными различиями, а также особенностями исторического развития этих территориальных единиц. «Наи-

более существенное отличие между Верхнебальской и Нижнебальской Сванети составляла форма собственности на землю. На протяжении позднефеодального периода Верхнебальская Сванети считалась <...> безгосподской гр. убатано св. упусд¹. Нижнебальская составляла владетельное княжество Дадешкелиани, а Нижняя входила в состав Мегрельского княжества. Это должно было иметь решающее значение во всех сферах общественной жизни, регулируемых формами собственности» [Робакидзе 1990: 17].

Поскольку стратегии жизнеобеспечения домохозяйств Верхней Сванети рассматриваются в данном исследовании в контексте резкого вхождения в регион туризма, было принято решение сосредоточиться на одной из указанных областей — Верхнебальской Сванети, так как именно она является главным объектом туристического притяжения.

Готовя проект исследования по Верхнебальской Сванети, я с удивлением обнаружила отсутствие современных русскоязычных или англоязычных этнографических исследований, освещающих повседневную жизнь жителей этого региона, или работ, отражающих особенности его социально-экономического развития. За единичными исключениями современные этнографические исследования по Верхней Сванети грузиноязычны и принадлежат преимущественно авторам, связанным с регионом происхождения. Фокус этих исследований определяется преимущественно вопросами духовной культуры, а также институтами и практиками, традиция обращения к которым была положена этнографами XIX — начала XX в. Поэтому, готовя свою первую экспедиционную поездку в Верхнюю Сванети, я придавала особое значение экспертным интервью, которые были фактически единственным способом получить информацию о жизни региона помимо обращения к материалам СМИ.

В 2012 и в 2014 гг. мною были совершены два полевых выезда в Верхнюю Сванети, в ходе которых я проводила полуструкту-

¹ В приведенной цитате «убатано» и «упусд» переводятся с грузинского и сванского соответственно как «безгосподский».

рированные интервью, свободные беседы², наблюдение и фотосъемку в общинах Ленджери, Бечо, Мулахи, Латали, Ушгули, а также в Местии.

В ходе беседы с одной из экспертов (родом из Верхней Сванети, этнографом, живущей и работающей в Тбилиси), я, не придавая своим словам особого значения, в числе прочего объяснила свой интерес к Сванети изолированностью и замкнутостью региона. По резким возражениям, которые встретила эта случайная фраза, стало понятно, что я воспроизвела некий избитый и неподдерживаемый собеседницей, но распространенный в Грузии стереотип.

Сваны иногда говорят о своем регионе как о «каменном мешке», образованном горами. Регион является одним из наиболее населенных в Европе среди зон, расположенных в диапазоне от 700 до 2200 м над уровнем моря. Также Сванети — самые высокие и самые населенные горы Грузии (в Хевсурети, Пшави, Тушети фактически не осталось постоянного населения). Поселения окружены горами, высота которых достигает в отдельных местах до 5000 м. На данный момент существует только две дороги, по которым можно попасть в Верхнюю Сванети: одна идет от Зугдиди через поселок Хайши, другая из Лентехи (административный центр Нижней Сванети) через Ушгули (самое высокогорное селение региона) (76 км составляет отрезок от Лентехи до Ушгули). Однако последняя закрыта в зимние месяцы (приблизительно с ноября по апрель) и, чтобы попасть из Верхней Сванети в Лентехи, приходится делать объезд: спускаться из Верхней Сванети, доезжать до Кутаиси и подниматься в Нижнюю Сванети.

По данным гамгеоба³ Местии, территория муниципалитета составляет 3045 кв. км, включает 15 сел. Расстояние до Тбилиси составляет 475 км, до Зугдиди, административного центра края

² Все беседы за исключением одной (экспертного интервью с директором туроператора по Сванети, русской из Новосибирска), велись на грузинском языке, местные термины, которые используются в тексте, также указаны на грузинском языке.

³ Гамгеоба — в Грузии исполнительный орган местного собрания села, района, города.

и ближайшей станции железной дороги, — 136 км, до ближайшего портового города (Поти) — 226 км, аэропорта — 2 км (Местийский аэропорт им. Царицы Тамар). Всего в муниципалитете Местия 134 села, которые образуют 15 общин. Общая численность населения муниципалитета Местиа 15 677 чел., из которых 2916 чел. — жители райцентра, 12 761 — население сел. 99 % населения — грузины [Гамгеоба].

Ограничения и ресурсы пограничного положения

Формированию имиджа Сванети как чуждого, живущего по своим законам пространства, в значительной мере способствовал охвативший страну кризис 1990-х — начала 2000-х годов, который этот регион Грузии переживал особенно тяжело. С 1988 г. начался процесс развала колхозов, произошло разрушение созданной в советское годы инфраструктуры, в том числе и дорожно-транспортной. Вплоть до 2010 г. по причине неудовлетворительного состояния дорог в течение долгой высокогорной зимы с октября по апрель сваны были фактически отрезаны от остальной Грузии. Государство ушло из правового поля, а традиционные правовые системы были отчасти разрушены, попытки старшего поколения восстановить их наталкивались на неповиновение молодежи. Произошла резкая криминализация региона, грабежи, воровство и наркоторговля стали повседневностью. После войны с Абхазией в Сванети оказалось большое количество оружия.

Помимо естественной, продиктованной особенностями ландшафта изолированности и тяжелого социально-экономического положения, Верхняя Сванети также является пограничным регионом — граничит с Кабардино-Балкарией и Карачаево-Черкессией. Как пишет Т. Соуфилд, пограничные регионы по определению являются периферийными по отношению к центру. И во многих случаях этот фактор географической изоляции приводит к маргинализации пограничного населения [Sofield 2006].

Другой исследователь, К.М. Холл [Hall 2005: 246–247], выделил несколько общих особенностей, характерных для периферийных пограничных областей и объясняющих их изолирован-

ность. Во-первых, такие регионы часто неспособны оказывать существенного влияния на принятие решений, определяющих качество их жизни, этот недостаток властного ресурса часто приводит к возникновению у населения чувства отчужденности. По определению подобные регионы географически удалены от массовых рынков и вынуждены сталкиваться с повышенной стоимостью перевозок и коммуникаций. Периферийные зоны в результате своей относительной неразвитости по сравнению с центральными областями зачастую имеют отличные от них природные и культурные характеристики.

Все перечисленное справедливо и для Верхней Сванети [So-field 2006]. Однако граница, подразумевающая удаленность региона от центра, со всеми вытекающими из этого последствиями, до закрытия в 1992 г. представляла собой важный канал внешней коммуникации. Сванети связана с Кабардино-Балкарией и Северным Кавказом исключительно горными перевалами, которые недоступны для автомобильной техники, а часто и лошадей. Всего из Сванети на север ведут пять актуальных для населения переходов. В Кабардино-Балкарию ведут перевалы Цанери, Твибери, Бечо и Нескра, в Карачай — Чубери. Перевалами Цанери и Твибери пользовались общины Местии, Ленджерии, Мулахи. Перевал Бечо / Басса, ведущий из ущелья Энгури в Баксанское ущелье (Донгуз-Орун), удобен для жителей общины Бечо, одно из ее селений — Мазери — находится прямо в его устье. Нескринским / Накрским перевалом пользовались жители Накра, перевалом Чипер-Карачай (карачайское название), ведущим от верховьев реки Нескры до ущелья Азау (Карачай), — жители селения Чубери.

Перевалы имеют разную сложность и протяженность. Так, одним из самых простых считается перевал Бечо, который можно преодолеть даже на лошади, альтернативный ему Накрский уже намного сложнее. Переход из Чубери до Хурзука (Карачай) занимает три дня, для преодоления перевалов на Балкарию нужно в среднем 6–7 часов. Несмотря на временные затраты и очевидные трудности, связанные с переходом через перевалы в Балкарию и Кабарду, с учетом того, что дорога до Зугдиди пешком

занимала три дня, они имели исключительное значение для жителей Верхней Сванети как до эпохи автомобильного транспорта, так и в сложные годы начала 1990-х.

Движение через перевалы было намного интенсивнее из Сванети на Северный Кавказ, чем наоборот. Из Верхней Сванети через кавказский хребет шли потоки экономической миграции. Мужчины-сваны выезжали на работу, в основном связанную с заготовкой сена (покосом), скотоводством и строительством. Сваны считают себя выдающимися косарями, балкарцы с удовольствием обращались к их труду. На дополнительные заработки через хребет уходили в основном члены больших семейств, т.е. те, кому было на кого оставить хозяйство.

Через Кавказский хребет осуществлялись и торговые отношения. Из Кабарды в Сванети привозили лошадей, которые очень ценились: за одну кабардинскую лошадь давали пять сванских. Также в цене были кабардинские быки. Из Сванети на север везли горох, просо, коноплю, пеньку, смолу.

Сваны рассказывают о теплых и близких отношениях с балкарцами, лучших и более интенсивных, чем с кабардинцами. Это отразилось и в знании языков соседей: в Сванети намного чаще владели карачаево-балкарским, чем кабардинским. Сваны подчеркивают, что в отличие от кабардинцев балкарцы не участвовали в грузино-абхазской войне 1992–1993 гг. После депортации балкарцев в 1944 г. в Балкарию было переселено около 500 сванских семей, сванов переселяли и в села депортированных карачаевцев. Так, «к 1956 г. в колхозах Клухорского района проживало 4,1 тыс. чел. — 771 грузинская семья (сваны и рачинцы), переселенные из Грузинской ССР» [Зеленков 2006: 85]. На новом месте сваны прожили 14 лет (до 1958 г.). Многие сваны-переселенцы сохранили дружеские отношения с вернувшимися в свои дома семьями. Житель общины Бечо рассказывает, что его семья около года жила под одной крышей с вернувшимися балкарцами, а уходя, оставила им половину нажитого за годы их изгнания имущества.

Трансграничные связи с Северным Кавказом приобрели новое, жизненно важное значение в 1990-е годы. Из Кабардино-

Балкарии привозили дефицитный в ту пору бензин, который переносили через перевалы в железных канистрах. В Грузии раньше, чем в России, прекратили обмен советских купюр, поэтому в Кабардино-Балкарию переходили и с целью обмена денег. Балкарцы и сваны прятали друг друга и от преследования закона, одна такая захватывающая история с побегом из тюрьмы, погоней и последующим переходом через хребет информантами мне была рассказана. За упрочение братских отношений между сванской фамилией Кахиани и кабардинскими родами последние выдали представителю Кахиани грамоту. До сих пор у многих семей сохранились телефонные контакты с северокавказцами. Молодые люди из селения Мазери, община Бечо, уехавшие работать под Тырнауз в 1990 — начале 2000 годов, до сих пор живут там.

Горные перевалы через Большой Кавказский хребет в советское время были также каналом, через который проходили туристические маршруты. Их конечной точкой была как равнинная Грузия, так и находившиеся на территории Сванети лагеря альпинистской подготовки и туристические базы. Так, в Местии работала турбаза «Ушба», филиал одноименной турбазы на берегу Азау в Баксанском ущелье, в селах Жабеша, Бечо, Накра действовали базы альпинистской подготовки, были разработаны альпинистские маршруты.

Приведу воспоминания информантки о советском туризме в Сванети:

В советский период <...> в день приезжало 500, 600 человек, самое меньшее 400 человек, и было две туристических базы, и это было на довольно таком уровне организовано — со своими тропинками. Их обслуживали, я вам говорила про Нопэ и Джумбера, один альпинист, а другой был директором базы. И это было организовано на таком уровне, что из города ничего не ввозили, использовали местную продукцию, тогда была продзаготовка, закалывался местный скот, молоко было местное, ввозили хлеб, сахар и, скажем, растительное масло. Ну, еще ввозили сезонные овощи и помидоры. Все остальное экологически чистое, у этих двух турбаз были большие сто-

ловые, готовились прекрасные экологически чистые блюда, были официальные туринспекторы, гиды, которые с ними ходили, собирались за раз 50 человек, шли по Цанерскому перевалу. <...> Цанерский и Твиберский перевал достаточно сложные перевалы, вот так и переходили. Их встречали машины. Также переходили с Накрского перевала, бечосского перевала и Терскола. То есть они приходили из Кабардино-Балкарии [ПМА 2012].

К северу от перевалов Цанери и Твибери за хребтом расположены альпинистские базы Чегем и Безенги, откуда туристические группы отправлялись на Южный Кавказ. По Чегемскому ущелью от турбазы «Чегем» проходил 88-й пешеходный Всесоюзный туристский маршрут с переходом через ледники Твиберского перевала. Спустившись в Местию, туристы продолжали свой путь дальше, на пляжи Сухуми. Также от базы «Северный приют» (Карачаево-Черкессия) гиды водили тургруппы до Накрского альпинистского лагеря. Через относительно легкопроходимый перевал Бечо раз в три дня ходили плановые группы.

Несмотря на то что и сейчас время от времени совершаются нелегальные переходы через хребет, в целом сегодня граница, с 1991 г. ставшая государственной, непроницаема, возможности, которые она предоставляла, потеряли актуальность. В экономическом плане в настоящее время для региона значение приобретают связи на новом, глобальном уровне. Возможность выхода на такой уровень появилась благодаря международному туризму, который, набирая масштабы, в перспективе, во-первых, способен стать одной из первых статей экономики как региона в целом, так и отдельно взятых домохозяйств, а во-вторых, неизбежно влечет за собой новые интенсивные межкультурные контакты.

Модернизационные проекты и развитие туризма

В советское время туристических маршрутов по территории самой Сванети не существовало, но уже с конца 40-х годов XX в. благодаря пограничным перевалам жители региона имели воз-

возможность пусть неинтенсивных, но регулярных контактов с туристами со всего Советского Союза, а часто и из стран соцлагеря. Однако все же туристов местное население в большинстве своем скорее наблюдало, чем участвовало в связанных с туризмом взаимоотношениях. По словам одного из моих собеседников, «местных на турбазы даже не пускали» [ПМА 2014]. Туризм был частью государственной структуры, местное население фактически не было в нем задействовано.

С приходом в 2003 г. к власти «Национального движения», руководимого Михеилом Саакашвили, Верхняя Сванети была превращена в один из важнейших полигонов для претворения в жизнь модернизационных проектов по развитию туризма. По плану властей, Местиа должна была стать частью западно-грузинской туристической зоны, в которую также должен был войти морской курорт Анаклиа. Здесь, согласно рекламным роликам, утром можно было бы отдохнуть на пляже, а днем оказаться в снежных горах. Проведенные в стране реформы правоохранительной системы оправдали себя и в Сванети, проблема преступности фактически была решена, что было необходимым условием для реализации этого проекта.

Среди произведенных модернизационных усилий наибольшее значение для региона приобрела реконструкция в 2010 г. автомобильной дороги, связывающей его с остальной Грузией, теперь сообщение со Сванети возможно в течение всего года. Если раньше, чтобы добраться из Местии до Зугдиди, требовалось шесть часов, теперь на дорогу уходит всего 2,5–3 часа. Регулярные авиарейсы связали Местию и Тбилиси, 20-местные самолеты «Оттер» возят людей прямо из тбилисского международного аэропорта в аэропорт имени царицы Тамар в сванском райцентре Местиа, время перелета составляет всего час, в туристический сезон самолет делает 1–2 рейса в день. Нужно отметить, что пользуются рейсами в большинстве своем туристы, местные жители летают скорее в вынужденных случаях или, например, с маленькими детьми: стоимость перелета в два раза превышает цену проезда на маршрутке. Также с недавнего времени в Сванети курсируют т.н. «такси-самолеты», которые работают под заказ, стоимость

рейса составляет 700 лари (около 16 000 руб.). Таким образом, Сванети получила облегчение сообщения с «большой землей» и безопасность, т.е. условия, необходимые для прихода в регион туристов, инвесторов, культурных проектов.

Туристический бизнес, пришедший в Верхнюю Сванети сегодня, принципиально отличается от модели, в которую регион был вовлечен в советское время. Если раньше Сванети была лишь транзитным пунктом для туристов, двигавшихся по маршрутам из Северного Кавказа в равнинную Грузию или просто удобным местом для размещения тренировочных альпинистских баз, то теперь она стала самостоятельной точкой притяжения. В советское время контакты населения с туристами, которые останавливались в палаточных лагерях и вскоре отправлялись в дальнейший путь, были ограниченными. Сегодня жилье туристам предоставляют в подавляющем большинстве случаев семейные гостиницы, которые организовываются местным населением. Таким образом, сваны вступают с приезжими в непосредственное взаимодействие. Вовлеченность в туристический бизнес, помимо новых экономических возможностей, оборачивается для местных жителей доступом к альтернативному культурному опыту, который несут туристы. Новые для региона хозяйственно-экономические отношения не могут не иметь последствий для культуры и общества Сванети.

Рассмотрим важнейшие инфраструктурные и социальные реалии, представление о которых необходимо для понимания хозяйственной жизни региона.

Занятость и социальное обеспечение

Основные рабочие места в селах Сванети предоставляет районный центр Местиа, где сосредоточены головные учреждения бюджетной сферы: Сакребуло (представительский орган власти), Гамгеоба (исполнительная власть), дом юстиции, районный суд, прокуратура, отделение полиции, пограничная служба, служба электросетей, больница и поликлиника, Дом культуры, туристический информационный центр, Дом спорта, историко-

этнографический музей. Работают еще два музея: дом-музей Михеила Хергиани, этнографический дом. Недалеко от аэропорта Местиа расположена государственная спасательная служба, которая, в основном занимается оказанием помощи альпинистам. Заняты в ней местные альпинисты — сваны. В районном центре работает довольно много магазинов (в основном продуктовых товаров первой необходимости, несколько сувенирных). Есть небольшой продовольственный рынок, несколько кафе и ресторанов (в подавляющем большинстве работающих сезонно), около десятка более или менее крупных гостиниц и множество гостевых домов-гестхаузов. В основном в Местии работают жители самого райцентра, а также живущие в близлежащих селах. Фактически Местиа — небольшой город, например, только в Доме культуры работает 85 чел. В селах рабочие места ограничены в большинстве случаев бюджетной сферой: школой, амбулаторией, сельской администрацией (как правило, это должности *рицмунебули* (уполномоченного) и ведущих специалистов (два-три человека на село).

Пожалуй, самые желанные места работы в бюджетной сфере для мужчин предоставляет пограничная служба, у которой в Верхней Сванети шесть секторов: в Местиа, Бечо, Чубери, Накра, Мулахи и Ушгули. В каждом секторе занято 10–20 чел., зарплаты пограничников составляют от 700 (16 000 руб.) до 1400 лари (32 000 руб.) в зависимости от чина. Рядовые служат до 55 лет, офицеры до 66.

На работу в пограничную службу поступают после прохождения армии и трехмесячных подготовительных курсов.

Практика сезонных выездов на заработки, ярко представленная, например, в горах Дагестана [Капустина 2010], в Сванети мало выражена. По словам жителей, дом нельзя оставлять без мужчин хотя бы потому, что женщины не могут выполнять требующую больших физических сил работу по снегоуборке, поэтому возможность зимнего заработка вне Сванети доступна только для семей, где трудоспособный мужчина не один. Кроме того, возможности дополнительного заработка в пределах Грузии ограни-

чены. Выезжают обычно в Тбилиси, где зарабатывают преимущественно физическим трудом.

В 1990-е годы, до ужесточения визового режима, сваны активно ездили на заработки в Россию, в основном в сибирские города на фасадные строительные работы. Как рассказывают, в годы президентства М. Саакашвили необходимость в выезде на заработки отпала, в Сванети было достаточно работы на масштабных стройках, предпринятых в тот период. Тем не менее трудовая миграция имеет место, сейчас в большей степени — в европейские страны.

Важный источник монетарного дохода для семей — социальные выплаты и пособия. Пенсия в Грузии составляет 150 лари (3450 руб.). По оценке одного из моих собеседников, в Верхней Сванети семейная пара может скромно прожить на две пенсии при условии ведения сельского хозяйства.

Некоторые семьи получают помощь от государства как социально незащищенные. Это подразумевает ежемесячную выплату на каждого ребенка в размере 48 лари (1100 руб.) и медицинские полисы на детей. Однако, если раньше получить медицинское обслуживание по такому полису можно было в Тбилиси, где уровень медицинского обслуживания выше, теперь полисами можно пользоваться только на месте.

Льгот, связанных с горным расположением, в Верхней Сванети нет.

Бюджетная сфера и инфраструктура

Медицинское обслуживание жители Верхнебальской Сванети получают в Местии, где находится больница и поликлиническое отделение. В годы президентства Саакашвили в больнице был произведен ремонт, она была оснащена современной техникой. Однако жители говорят о низком качестве самого обслуживания и недостаточной квалификации работающего там персонала:

Ребенок родился на 35 неделе через кесарево сечение, здесь не было никаких возможностей, реамобиль приехал с 8–9-часовым опозданием, и единственная надежда была успеть до-

везти ребенка до Кутаиси. Мы 40 дней лежали с малышом в реанимации в Кутаиси. Я родила в Местии, но тут уже не было условий, чтобы вывести ребенка из этого состояния. Там нет никакого уровня обслуживания. Есть аппаратура, но ею никто не умеет пользоваться [ПМА 2014].

Былая практика отправки на долгий срок более квалифицированных врачей из Тбилиси с целью проведения консультаций и операций уже не имеет места. Получить минимальную медицинскую помощь прямо в селе в большинстве случаев невозможно, амбулатории не работают по вызову, поэтому жители часто обходятся своими силами:

Даже медсестры нет, если вдруг что-то понадобится. Мне потребовалось — Малхаз (супруг) мне сделал [капельницу] в вену, Малхазу потребовалось, я ему сделала [ПМА 2014].

Служба скорой помощи по Верхней Сванети работает достаточно стабильно, хотя вызывать ее приходится через звонок в Тбилиси, откуда обращение перенаправляют в Местию.

Со всеми селами Сванети в течение года не прекращается дорожное сообщение. Дороги могут зимой закрываться, однако это происходит ненадолго, постоянно патрулирующая дороги служба Дорожного департамента работает достаточно оперативно, дороги быстро расчищаются по необходимости в экстренных случаях (болезни и т.д.). Однако регулярное сообщение с Местией есть только у нескольких крупных общин, причем рейсовые машины ездят только дважды в день. Такое положение с местным рейсовым транспортом делает передвижение внутри Верхней Сванети очень затруднительным для семей, не владеющих личным автомобилем. Такие семьи в отношении передвижения становятся полностью «зависимы от доброты соседей» [ПМА 2012].

В отдаленных от Местии и центра общины селах нет возможностей для внешкольного образования детей, которое в сельской Грузии обычно представлено секциями танцев, спорта, уроками

музыки. В старших классах дети из таких сел из-за недостаточности местного транспорта (рейсовые маршрутки выезжают из сел утром, а возвращаются вечером) бывают вынуждены пропускать день занятий в школе, чтобы поехать в Местию к репетитору, готовящему к ЕГЭ. Некоторые, но далеко не все школы имеют свой транспорт, который забирает детей в школу и развозит по домам. Как и везде в Грузии, по государственной программе каждый первоклассник получает мини-ноутбук с установленными учебными материалами на текущий год, все ученики обеспечены учебниками, родителям остается только купить канцелярские товары.

В Местии есть спортзал, где проходят занятия боксом и борьбой, проводятся соревнования, в том числе с участием спортсменов из соседних республик. Также в районном центре есть театральная труппа, в Верхней Сванети существует несколько фольклорных ансамблей.

В годы президентства Саакашвили были введены т.н. «сельские программы» для сел, согласно которым каждому селу в Грузии раз в год по числу жителей перечисляется сумма, составляющая минимум 2000 лари (46 000 руб.), ее коллективным решением можно потратить на любые нужды.

В рамках президентского курса по модернизации и туристическому развитию региона в Местии был проложен водопровод, канализация, организован вывод сточных вод. В селах же все эти коммунальные удобства обеспечиваются силами самих жителей. Центрального водоснабжения нет, вода подводится в каждый дом индивидуально, такой водопровод не всегда обеспечивает должный напор воды. Канализация выводится в реки или ямы. Так же поступают с частью мусорных отходов, кроме того мусор жгут. Наряду с ущербом окружающей среде это создает эпидемиологическую угрозу.

В районе отсутствует современная пожарная техника, все имеющиеся машины — старого образца, нет и резервуара, в котором можно было бы, не допуская замерзания, хранить воду для пожаротушения зимой. Пожары же в домах, обычно вызываемые возгоранием старой проводки, случаются нередко.

Центральное и спутниковое телевидение обеспечивается в Сванети индивидуальными спутниковыми антеннами, кабельный Интернет есть только в Местии в государственных учреждениях, в селах пользуются Интернетом, предоставляемым через модемы операторов сетей мобильной связи.

Миграционные процессы

В 1987 г. Сванети переживала особенно суровую зиму. Уровень снега в нескольких селах в январе достигал от трех до пяти метров, в результате чего около 2000 домов было разрушено снежными лавинами, погибло 85 чел. Дороги были заблокированы, сообщение между селами прекращено, все средства коммуникации вышли из строя. 16 000 чел. были эвакуированы из зоны риска. После случившейся трагедии по государственной программе для экологических мигрантов около 2620 семей было переселено из Сванети (Верхней и Нижней) в районы Марнеули, Тетрицкаро, Болниси, Сагареджо, Гардабани, Дманиси, Каспи, Цкалтубо, Хони, Озургети и Ланчхути [Trier Turashvili: 9].

Вторая волна миграции пришлась на 1990-е годы (особенно выделяют 1992 г.), когда выживать в регионе можно было только за счет сельского хозяйства.

Из Сванети продолжают выезжать и сейчас, в надежде на трудоустройство, в поисках менее суровых условий жизни. Часто в городах (для Верхней Сванети это преимущественно Тбилиси) оседают закончившие обучение студенты. По оценке эксперта Туристического центра в Местии (НКО) Заура Чартолани, сейчас около 40 % молодежи остается в Сванети, остальные разъезжаются [ПМА 2012]. По оценке самих жителей, по сравнению с советским временем в селах осталось только 50 % бывшего населения. По свидетельству одной из информантов, среди уезжающих в Тбилиси учиться преобладают девушки, которые часто там же создают семью, в результате в Сванети остается больше молодых людей, чем девушек.

В отличие от Нижней Сванети, ориентированной на Кутаиси, Верхняя Сванети в основном связана с Тбилиси: многие уезжают

именно туда на заработки, учились там, имеют там жилье (часто для детей-студентов), родственников.

Как рассказывают, если один брат уезжает, то другой остается в Сванети. Эта практика может быть связана с традицией, согласно которой один из братьев должен оставаться с родителями. Большинство из уехавших продолжают получать доход от своей земли в Сванети, чаще всего отдавая ее на обработку соседям или родственникам на определенных условиях (обычно — за половину урожая). Часть уехавших возвращается в горы на летний сезон, участвует в сельском хозяйстве (часто помогая соседям в обмен на небольшую часть урожая) или просто использует свой дом в Сванети как дачу. Сезонная возвратная миграция особенно характерна для Ушгули, куда летом приезжают для работы в семейных гостиницах, так как здесь это действительно выгодное предприятие. «Сезонные» сельчане вызывают некоторое раздражение тех, кто в сложные годы не выезжал из этого сурового села:

Вам сейчас захотелось дохода, а мы тут все время жили [ПМА 2012].

Мало кто из уехавших в 1980–1990-е годы продал свои дома, но вернувшиеся застали их в плачевном состоянии, для того чтобы вновь в них поселиться, а тем более превратить в источник дохода, нужно было вкладывать большие средства.

По словам жителя Местии, до преобразований эпохи президентства Саакашвили

Местиа была мертвая, люди предпочитали работать в Тбилиси в магазинах, чем на хорошей работе в Местии... Сейчас все, кто уехал раньше из Местии, в последние годы вернулись [ПМА 2014].

Возвращаются не только в Местию, но и в туристически развитые села. Например, в Жабешу, селе общины Мулахи, которое находится в конце пешего туристического маршрута перед перевалом на Ушгули, по оценкам жителей, за последние годы верну-

лось пять-семь семей, при общем числе семей в селе равному 35, в туристически популярном Адиши, по словам жительницы, за 2010–2012 гг. число дворов удвоилось, к семи семьям добавилось еще столько же.

Тем не менее миграция из Сванети — заметное и осознаваемое местными жителями явление. Так, транснациональные миграционные процессы нашли отражение в творчестве молодого местного поэта. На его стихи был поставлен спектакль:

Пилпани у нас люди искусства, выделяются этой склонностью генетически, и один из них, молодой человек написал стихи... ну... моноспектаклем это, пожалуй, назвать нельзя, но все было построено на его стихах — «Океанэдалеулеби»⁴. Сейчас молодые переходят не только за Терек, но и за океан... происходит американизация, во всем мире эта такая глобальная тема [ПМА 2012].

Сельское хозяйство

Основные хозяйственные направления в Верхней Сванети — молочное и мясное животноводство с подавляющим преобладанием разведения крупного рогатого скота (КРС). Также сильные позиции имеет огородничество (преимущественно — выращивание картофеля), меньшее значение имеет садоводство. Совсем немного производится меда, который реализуется здесь же, в Верхней Сванети. В годы, когда было объявлено об эпидемиях свиного и птичьего гриппа, большинство жителей превентивно уничтожило свиней и птицу, при этом, как рассказывают, эпидемии в Сванети впоследствии не было, поэтому те, кто не стал избавляться от животных, держат их до сих пор. В нескольких селениях держат небольшое количество коз и баранов.

⁴ Название «океанэдалеулеби» («испившие океан») представляет собой аллюзию на существовавшее в 60-е годы XIX в. в Грузии общественное, политическое и литературное течение «тергдалеулеби» — «испившие Терек». Оно объединяло молодых грузинских просветителей, получивших образование в России и, таким образом, «перешедших Терек».

В советский период сыр из Сванети поступал на сырозаготовочную фабрику в Зугдиди, мясо сдавалось на мясокомбинаты Кутаиси и Сухуми. По госплану заготавливались картофель, дикие фрукты.

Повседневный рацион питания сванских семей представлен преимущественно блюдами из продуктов собственного хозяйства — в основном это жареный картофель, пироги с добавками — хачапури, чиштвари, кубдари, молоко и молочные продукты — сулугуни и имеретинский сыр, мацони. Каждый день сванские хозяйки пекут хлеб — высокие овальной формы лаваша из пшеничной, покупной муки — это дешевле, чем покупать готовый хлеб в магазине. Есть в повседневной кухне также мясные блюда, количество потребляемого мяса сильно разнится от семьи к семье, в зависимости от доходов и вкусов. Мясо едят как от своего скота, так и покупают у односельчан, когда те закалывают. Также мясо засаливают на зиму (сейчас меньше, так как почти не держат свиней), делают свиную колбасу. Фрукты и овощи Сванети в основном покупает, из своих овощей и фруктов помимо картофеля в меню присутствуют прежде всего лобио, яблоки, тыква, лук, чеснок, также выращивается зелень. Продукты лесного собирательства здесь представлены черникой, из которой на зиму, также как из покупных фруктов, заготавливают компоты и варенье. Продукты первой необходимости, которые регулярно приобретает каждая семья, — мука, сахар, растительное масло, крупы, макароны.

Вкус и «экологическая чистота» сванского картофеля — основной земледельческой культуры Сванети — ценятся по всей Грузии. Интересно, что высокое качество картофеля, который выращивается сейчас в Сванетии, — результат закупки в Голландии и Германии новых семян в середине 1990-х, когда прежние местные сорта стали давать плохой и недостаточный урожай [kartofili]. Также выращивают лобио (фасоль), тыкву, кабачки, свеклу, капусту, морковь, кукурузу, помидоры, огурцы, зелень. Садовая культура — прежде всего яблоки, а также грецкий орех, слива, ткемали.

Раньше выращивались зерновые, для Сванети традиционными были ячмень, пшеница, просо, однако сейчас их место фактически полностью заняли фасоль и кукуруза. Высокое расположение над уровнем моря сельских поселений ограничивает возделывание многих сельскохозяйственных культур. При кратком вегетационном периоде здесь не успевают созревать некоторые сорта хлебных злаков. Однако в советское время все же обрабатывалось значительно больше пахотной земли, так, по словам информантки, «во времена коммунистов то, что мы сейчас превратили в покосы, тогда это пахали. Там был ячмень, картофель, кукуруза, все» [ПИМА 2014].

Все сельскохозяйственные работы производятся вручную или с помощью животных (пахота на быках). Если в советское время фактически у каждой семьи было по упряжке рабочих быков, то сейчас это редкость, быков обычно несколько на все село, и соседи занимают животных друг у друга в период сельскохозяйственных работ. Косьба считается мужским занятием, сбор урожая выполняется мужчинами и женщинами совместно. Мотыжение пашни и прочая работа на огороде считается женским делом. Дети тоже задействованы в сельскохозяйственных работах — следят за скотом и собирают картофель.

Хозяйственная взаимопомощь между соседями, распространенная в советское время, сейчас не практикуется. В годы президентства М. Саакашвили была инициирована программа поддержки сел сельскохозяйственной техникой. Население получает ваучеры, которыми можно оплатить обработку участка трактором. Трактора принадлежат государственной службе, которая нанимает людей, работающих на этой технике и производящих ее техническое обслуживание. Самостоятельно домохозяйства технику не приобретают, мини-трактор, использование которого было бы оправдано в местных условиях, стоит 35 000 лари (более 800 000 руб.), эта цена для крестьян слишком высока. К тому же фактически единственная операция, которая доступна трактору на угодьях большинства общин, — это пахота, поэтому приобретению техники не придают решающего значения.

Среди реализованных в Сванети государственных программ, направленных на развитие сельского хозяйства, нужно отметить проведение бесплатной вакцинации и учета (мечения) скота.

Тип скотоводства, который практикуется в Верхней Сванети, в этнографической литературе определяется как «внутриальпийский» и «отгонно-стойловый». Основные земельные угодья здесь исторически были заняты альпийскими лугами и пастбищами, которые традиционно располагались на удалении в 3–5 км от поселений. В Верхней Сванети всегда уделялось особое внимание покосному хозяйству, поскольку в условиях долгой зимы оно обеспечивало корм для стойлового содержания скота. Это обстоятельство определило ведущую роль скотоводства в сельском хозяйстве региона [Шамиладзе 1979: 21, цит. по: Робакидзе 1990: 14–15].

Количество скота в домохозяйствах во многом зависит от особенностей расположения и наделенности селения землей. Жители малоземельных сел, расположенных в относительно узких ущельях, не могут обеспечить достаточное количество корма для большого числа животных. В таких селах семьи держат от двух до четырех коров, от двух до трех быков, несколько телок. Удои сванских коров достаточно низкие: около 6–8 л летом и 4 л зимой. Чем дальше коровам приходится ходить на пастбище, тем меньше молока они дают. Преимущество сванских коров, по словам местного населения, — небольшие потребности в корме и высокое качество молока. Стоимость взрослой коровы составляет 800–900 лари (18 000–21 000 руб.) и более.

Число животных и масштабы хозяйства в целом, как и его общая успешность, во многом определяется числом рабочих рук в семье, прежде всего мужских. На период сельскохозяйственных работ многим семьям приезжают помогать не живущие в Сванети родственники, с которыми семья потом делится продукцией.

По сравнению с такими высокогорными районами Грузии, как Пшав-Хевсурети, в Сванети легче запасти сено на зиму, многие покосы находятся в автомобильной доступности. Скот в длинную, почти семимесячную зиму держат в основном на корме, который заготавливают сами. Начинают кормить скот обычно

в октябре, весной выгоняют к Дню Святого Гиоргия. Сено измеряется в Сванети количеством «мархили» — специальных саней для его транспортировки. На одну корову на зиму нужно заготовить около трех мархили сена.

В этнографической литературе, как уже было сказано, тип скотоводства, характерный для Верхней Сванети, классифицируется как отгонно-стойловый, т.е. как в советское время, так и в XIX в. здесь практиковали зимнее стойловое содержание скота и летнее — на горных пастбищах. В советское время в «хозяйствах» (*meurneobebi*) в летний период скот содержали в горах, на яйлагах (*iailaghebi*), где располагались каменные или деревянные постройки «палатки» (*karvebi*), в которых жили пастухи и доярки. Как только таял снег и всходила трава, скот перегоняли на содержание в горы, где он находился до осенних холодов, всего около пяти месяцев в году. Дойный скот и молодняк содержались отдельно так же, как отдельно они содержались зимой в стойлах. Сыр производился прямо на месте. Для подкормки скота в зимний период делали силос, которым кормили только дойных коров. Члены хозяйств должны были выполнять план по сенозаготовке согласно величине выделенных им участков. Как правило, каждое село располагало в горах одним общим участком для выпаса коров, параллельно у каждой семьи были свои покосные участки. В советское время собирали гурт и назначали гуртовщиков, обычно двух человек, которым жители села платили согласно числу доверенного им скота. Гуртовщики должны были следить, чтобы скот не выпасался на частных покосах, ограничивать их выпас общим участком. Частные покосы семьи скашивали индивидуально в течение августа, до 1 сентября.

Практика выгона скота на горных пастбищах гуртом сохранялась и в 1990-е — первую половину 2000-х, когда семьи общими силами отправляли скот на яйлаги. При содержании в горах скот давал больший удой, это было выгодно. Сейчас практика летнего содержания скота в горах не только не является повсеместной, но и, по свидетельствам моих информантов, большая часть семей уже не отправляет дойный скот на яйлаги. Сейчас дойный скот оставляют дома, остальной — выгоняют. Быков и молодых жи-

вотных держат в горах приблизительно с середины июня до поздней осени. Село назначает дежурных гуртовщиков, двух-трех человек, которые дежурят в горах несколько ночей, оставаясь в т.н. «палатках». Обычно это молодые мужчины, которые воспринимают такое времяпрепровождение как приятное разнообразие в жизни.

Мной было зафиксировано два варианта летнего горного содержания всего стада (включая дойный скот). Первый — когда часть членов семьи (среди которых обязательно должен быть мужчина) поднимается со скотом на летнее время на свои горные выпасы и живет в «палатках». Эти каменные или бревенчатые небольшие домики сейчас часто хорошо оборудованы, здесь есть газ, электрический движок, иногда они даже приспособлены для жизни зимой. Летнее содержание скота в горах часто практикуют те семьи, для которых сельскохозяйственный доход имеет первичное значение. В то же время даже часть семей в Местии, члены которых заняты на хорошей работе, могут подниматься летом в свои «палатки», расположенные рядом с горнолыжным курортом «Хацвали». Т.е. сохранение практики отгонного скотоводства не всегда определяется ведущей ролью животноводства в хозяйстве семьи или ее зажиточностью. Часто верность отгонной составляющей животноводства связана с приверженностью к хозяйственной традиции и просто с любовью к жизни в горах, вдали от селений.

Второй вариант практикующегося сейчас горного содержания скота, который характерен для семей, у которых большое стадо, — это найм человека (его обычно не называют пастухом), который ухаживает за животными в горах. Взамен он забирает себе часть молока и произведенного сыра. Обычно на такую работу соглашаются совсем небогатые крестьяне.

Возможность оставлять скот летом в селении появилась в связи с массовыми миграциями конца 1980-х — 1990-х годов. Сейчас покосов, расположенных вокруг селения, часто достаточно, чтобы прокормить имеющийся скот. Многие сейчас вообще не гоняют скот в горы. Это перестает быть необходимым, так как уехавшие из Сванети семьи на разных условиях предлагают бывшим

односельчанам свои удобно расположенные рядом с селом покосы. К тому же люди стремятся к более легким, чем сельскохозяйственный, способам жизнеобеспечения, как говорят сами сваны, «сейчас все разленились, не хотят физически работать» [ПМА 2014]. Поэтому увеличение уdoa, которое дает летний отгон скота в горы, не так привлекательно, как предполагаемые возможности найти более легкий, несельскохозяйственный, заработок.

Вместе с этим в Верхней Сванети можно услышать рассуждения о необходимости восстановления проезда и подвода новых дорог к тем горным пастбищам, которые на данный момент недоступны и где в летний сезон могли бы успешно работать молочные фермы, в т.ч. государственные:

Думали сделать ферму в горах, поставить там палатки, государство. Чтобы была зарплата. Но время уже изменилось. Самое выгодное в Сванети будет сельское хозяйство. С мая до конца сентября можно держать скот в горах. За пять месяцев одна корова даст минимум 6–7 литров [в день]. Это выгодно будет обязательно. Пастбище бесплатное, за него ничего платить не надо. Единственное, за что надо платить, — это рабочие руки. Доярка. Чтобы женщины доили коров. Чтобы была хорошая палатка, хорошие условия. Нужен газ, чтобы делать сыр, хорошая сванская kveti [сырная закуска]... Это горы, и там вот такая [высокая] трава. Никто туда не может подниматься, нет samarkhile [дороги, пригодной для markhili, санных саней]. Можно сделать samarkhile, тракторами, чтобы государство сделало. У нас было samarkhile в горах, даже машина поднималась, но река унесла, обвал... А то мы сюда привозили 40 markhili, и они полностью были заполнены, когда были живы бабушка, дедушка и мама. Мы там косили, привозили на санях, я вела быков. Чтобы сделать дорогу, нужна очень хорошая техника, там скалы, [...], нужно делать туннель [ПМА 2012].

Дороги к горным покосам и пастбищам, подвергнувшиеся разрушению уже после развала Советского Союза, в большинстве случаев не восстанавливались.

В селах, где пастбища обширны и расположены поблизости от селения, семейное стадо может достигать 20 и более голов, с общим суточным удоем до 100 л. Среди наиболее успешных в скотоводческом отношении общин называют Ушгули, Адиши, Пари. Определяющее значение здесь имеет величина и доступность (близость) покосов. В сильных животноводческих селениях распространена практика найма косарей из других селений, а также из Нижней Сванети. Косарям платят по 40 лари (920 руб.) в день и обеспечивают питание и проезд до своего села. Так, в одной из семей, с которой я беседовала, рассказывали, что заплатили косарям более 1500 лари (34 500 руб.) за сезон. У них в течение шести дней работало семь человек. Найм рабочей силы практикуют прежде всего семьи, где существует недостаток рабочих рук [ПМА 2014].

По Верхней Сванети в животноводческом отношении лидирует село Ушгули. Фактически вокруг селения, в пределах досягаемости по автомобильной дороге, расположены обширные высокогорные покосы и пастбища. Про жителей Ушгули рассказывают, что на деньги, вырученные от продажи сыра, они купили машины, про ушгульцев в Верхней Сванети говорят, что сулугуни для них — «белое золото». Домохозяйства Ушгули производят до двух и более тонн сыра в год. При стоимости килограмма сулугуни в 10 лари (230 руб.) выручка таких семей от продажи сыра может составлять до 20 000 лари (460 000 руб.). Обычно ушгульцы накапливают сулугуни (хранится в больших бочках) и к Новому году продают в Зугдиди по более выгодным ценам.

Сыр сбывают в основном через перекупщиков, большинство из которых зугдидцы, после реконструкции дороги сами сваны торговать в Зугдиди практически не ездят (до ремонта дороги перекупщики в Верхнюю Сванети не поднимались). Рассказывали, что перекупщики приезжают и из других регионов, в частности из Гори.

Молоко и мацони фактически не имеют товарного значения, хотя иногда их покупают местные жители в случае низкого удоя, для гостей или туристов, в том числе через сельские магазины,

которые принимают эти продукты. Молоко стоит достаточно дорого — 2 лари (46 руб.) за литр.

Вопрос строительства молокоперерабатывающего завода, который бы работал на Сванети, никогда не был предметом обсуждения, так как сбыт сыра не составляет проблем.

В селах Латали, Мулахи, Адиши, Ушгули, Кала держат баранов, их продают живыми внутри Верхней Сванети для жертвоприношений, а также держат для нужд семьи, однако баранина не ценится в Сванети по вкусовым качествам. В Пари, Кала, других селах держат коз. Держат в Сванети и лошадей, они используются в качестве транспортного средства, а также для участия в традиционных конных состязаниях. В последние годы в домохозяйствах становится больше лошадей, так как прогулки верхом стали популярной туристической услугой. Плата за аренду лошади в день составляет 50–80 лари (1150–1840 руб.), стоимость хорошей лошади составляет 1000 лари (23 000 руб.), средней 500–600 лари (11 500–14 000 руб.).

Немногие держат КРС на откорм: местные жители считают, что это неоправданно дорого. Корма, которые добавляют здесь к сену, — пшеница, кукуруза, ячмень, соя. В Сванети приезжают перекупщики мяса из Зугдиди и равнинных районов, но они предлагают низкие цены. Цены на говядину составляют в среднем около 10–12 лари (230–276 руб.) за килограмм, перекупкой живого мяса в Верхней Сванети, по словам информантов, занимается только один человек, который закупает животных по 3 лари за килограмм и отвозит на бойню в Зугдиди. Этот способ реализации мяса менее выгоден, так как в ходе транспортировки животное теряет в весе. Один из информантов, в прошлом занимавшийся совхозными заготовками, рассказывал о своем желании открыть в Верхней Сванети микро-бойню с холодильником, тогда мясо можно было бы продавать за пределами Сванети [ПМА 2014].

Почти все информанты отмечали сильное сокращение количества скота в Сванети по сравнению с 1990-ми годами. Это связано с появлением альтернативных стратегий жизнеобеспечения.

Пчеловодство развито здесь столь ограниченно по причине специфики природных условий. Период цветения и, следовательно,

но, рабочее для пчел время здесь коротки. Чтобы увеличить этот период, нужно ездить на машине вслед за цветением до Ушгули и обратно, а это очень трудозатратно. Поэтому мед в Верхней Сванети дорог — 20 (460 руб.) лари за литр.

Важно отметить, что из сельскохозяйственной продукции товарное значение имеет только картофель, совсем в небольшой степени — лобио. Домохозяйства чаще всего практикуют не продажу, а прямой, без посредников, бартер: картофель меняют на пшеничную муку, фрукты и т.д. Экономика многих домохозяйств в значительной мере безденежная: даже сельскому магазину зачастую можно отдать долг не деньгами, а, например, домашним сыром. Создание пунктов по приему излишков сельскохозяйственной продукции могло бы частично решить эту проблему, освободив население от необходимости бартера.

Складывается впечатление, что только некоторые общины Верхней Сванети, такие как Ушгули, имеют естественные условия для развития прибыльного сельского хозяйства, организации ферм. В большинстве же общин сельское хозяйство позволяет только поддерживать существование семьи, не давая экономического развития и достаточного дохода для обеспечения возросших требований к комфорту и общему стилю жизни. Малоземелье и чересполосица выступают в числе главных препятствий для развития крупного фермерства. Однако даже при наличии достаточных и удобно расположенных угодий выбор экономической стратегии семьи может осуществляться не в пользу сельского хозяйства.

Так, молодой мужчина из общины Мулахи, семья которого обладает обширными и пригодными для скотоводства землями, в поиске возможных индивидуальных стратегий жизнеобеспечения рассматривал создание фермы. Однако, по его словам, проведя все расчеты, он пришел к выводу, что прибыль, которую он мог бы получить, не стоит вложенных усилий [ПМА 2014].

Потребление энергии

Электроэнергия для физических лиц во всей Сванети абсолютно бесплатна, оплачивать ее государство обязывает только

юридических лиц, но и для них, по оценкам местных жителей, тариф за электроэнергию невысок. Однако электроэнергия не имеет в Сванети решающего значения в смысле получения тепла. В холодные зимы большие сванские дома невозможно отопить электрообогревателями. В подавляющем большинстве случаев постоянно отапливается одна общая комната в доме на первом этаже, для чего используются дровяные печи-«буржуйки». Отапливаются также спальни, но уже при помощи электрообогревателей, которые включают только перед сном. Такой обогрев не обеспечивает достаточного уровня тепла, поэтому часто дополнительно используются электропростыни, которые включают на несколько часов, также перед сном. «Буржуйки» используются и для приготовления пищи — преимущественно для выпекания хачапури и т.д., параллельно с электроплитами, на которых в основном жарят и варят. Для выпекания в большинстве домов используются мини-электропечи. На электричестве готовят в жаркие летние дни, когда невозможно пользоваться «буржуйкой». Электричество используется и для получения горячей воды — в домах установлены баки-водогреи. Газопровода в Сванети нет, газ покупают и заряжают в баллоны, к этому источнику энергии обращаются экстренно, в случае отключения электричества (что зимой периодически случается из-за перегрузки сетей, сильных снегопадов), а также чтобы быстро что-то приготовить (для этого на газовых баллонах укрепляются конфорки). Зимой к помощи газа почти не обращаются, обходятся дровяной печью.

Таким образом, главным средством обогрева дома является печь, которая зимой топится с утра до позднего вечера, а во многих семьях всю ночь. На всю зиму необходимо закупить дров приблизительно на 600 лари (почти 14 000 руб.). Обычно каждая семья рубит лес на принадлежащих ей исторически лесных угодьях. В большинстве общин вырубка леса происходит нелегально.

Местные жители относятся к энергии, производящейся в регионе, как к своей — по праву рождения в Сванети, поэтому, когда в Местии была сделана попытка поставить счетчики на воду, по словам моих собеседников, «люди взбунтовались, не дали» [ПИМА 2014]. Сейчас за подачу воды в Сванети нигде плата не взимается.

Попытка оштрафовать нескольких жителей из Чубери и Хаиши (Нижнебалльская Сванети), живущих преимущественно лесом, за незаконную его вырубку, вызвала возмущение, фактически «восстание», по выражению рассказчика. Протестовавшие местные жители разбили машины службы природоохраны и взяли их в окружение. В селение был направлен отряд спецназа, который смог только освободить и эвакуировать представителей службы, местные жители остались безнаказанными.

Туристическое развитие Сванети

Первая большая категория «летних» туристов в Верхней Сванети — это бэкпэкеры, цель которых — пройти определенный маршрут пешком (часто такие туристы нанимают машины, которые везут их вещи). В подавляющем большинстве это иностранцы. Вторая категория — приехавшие с организованными автобусными турами, которые покупают как иностранцы, так и грузины. Организованные экскурсионные туры чаще всего предполагают двухдневное пребывание в Сванети: первый день в Местии, второй — в Ушгули. Грузинские группы приезжают как из Тбилиси и других крупных городов, так и из сел, среди них много школьных: экскурсии часто организовываются как праздничные по случаю окончания школы.

Большая часть приезжающих в Сванети — иностранцы. Иностранные туристы, по оценкам местного населения, более активны: именно среди них популярны самостоятельно организованные длительные пешие переходы. Самая заметная и многочисленная категория туристов по «стране происхождения» — израильская. Многие израильтяне приезжают в Сванети большими группами, караванами на пронумерованных машинах — по наличию нумерации в караване машин их узнают местные жители. Местные жители выделяют также группу польских туристов, которые также достаточно многочисленны.

Грузинские туристы приезжают в Сванети преимущественно в летние месяцы, чтобы спастись в горах от жары на равнине. Грузины, по словам местных жителей, ведут себя иначе, чем иностранцы: «мало гуляют», а по вечерам ходят в бары.

Еще один популярный, прежде всего среди грузин, вид туризма — паломнический. Грузинские туристы могут приурочивать поездку в Сванети к местным религиозным праздникам. Так, на один из самых крупных в Сванети праздников — Квирикоба (сван. Лагурка), который проводится в селе Кала 28 июля в день мученичества Св. Ивлиты и Св. Квирикке, съезжаются со всей Грузии. Такие праздники имеют не только паломнический, но и туристический интерес. В день Квирикоба производится жертвоприношение, идут соревнования по подъему наградного камня — яркое и интересное зрелище. По свидетельству информантов в близлежащих гестхаузах, «за три дня до Квирикоба все места в гестхаузах уже забронированы» [ПМА 2012]. Туристической популярностью пользуется также связанный с именем Св. Гиоргия и поминовением душ праздник Лампроба, во время которого проводятся зрелищные ночные шествия с факелами.

Зимний туризм, с целью развития которого в основном и были запущены инфраструктурные проекты начала 2010-х годов, пока получил в Сванети только ограниченное развитие. Строительство первого горнолыжного комплекса Хацвали, расположенного рядом с Местией у горы Зурулди, связано с сооружением в 2010 г. канатной дороги, соединяющей площадку Хацвали с Зурулди. Хацвали — небольшой комплекс: одна канатная дорога 2200 м и всего три трассы — сложная, средняя и для любителей (два бугеля по 700 и 400 м для начинающих). В сезон на курорте Хацвали достаточно активно катаются местные жители, также здесь проводятся спортивные чемпионаты. Предполагается, что после открытия нового горнолыжного комплекса Тетнулди за Хацвали останется функция более простой учебной трассы, также она будет оттягивать на себя некоторое число туристов за счет близкого расположения к Местии.

Гораздо более крупный комплекс Тетнулди строится дальше, приблизительно в 20 км от Местии. Здесь запланировано пять канатных дорог, трассы курорта должны стать как самыми длинными (9,5 км), так и имеющими самый большой вертикальный перепад (1,7 км) среди курортов Южного Кавказа. Сезон катания будет достигать здесь шести месяцев в году. По существующим

расчетам, на трассах Тетнулди одновременно смогут кататься больше 4000 чел., общая пропускная способность канатной дороги будет составлять почти 7 тыс. чел. в час.

В рамках проекта планируется связать новый курорт с помощью крытой канатной дороги с пятью селами общины Мулахи, что должно предоставить этим селам широкие перспективы развития в качестве туристических зон.

Предполагается, что Тетнулди будет активен как горный курорт круглогодично: он будет приспособлен для занятий альпинизмом, конным спортом, парапланеризмом, рафтингом, горным туризмом. Согласно договору с компанией, осуществляющей проект, 70 % занятых в строительстве должно будет составить местное население [В Местии...].

Ввод курорта в эксплуатацию был запланирован на 1 декабря 2015 г. По словам эксперта из туристического центра Местии Заура Чартолани, в Сванети, по сравнению с двумя другими горнолыжными курортами Грузии Бакуриани и Гудаури, более высокое качество снега. Здесь он лежит до 15 апреля и часто приходит уже в конце ноября (иногда, однако, снег выпадает только к Новому году). Однако Хацвали не пользуется большой популярностью у иностранных туристов и работает преимущественно на грузинский контингент. Основная же масса потенциальных грузинских туристов — жители Тбилиси, но и для них курорты Бакуриани и Гудаури благодаря относительной близости к столице более доступны, чем Сванети, в Гудаури из Тбилиси можно поехать кататься даже на один день.

В Сванети констатируют некоторый спад туристического потока. Его связывают с возможными опасениями иностранных туристов по поводу вероятного повторения украинских событий в Грузии, а также с сокращением числа стран, имеющих безвизовый режим с Грузией. Гестхаузы, ориентированные преимущественно на туристов из Израиля, связывают уменьшение туристического потока с конфликтом в Газе.

Там война, а у них же и мужчины, и женщины служат в армии. А сейчас уже и сезон для них закончился, октябрь уже.

Они начинают активно приезжать в мае-июне и в октябре уже уезжают. Потому что у них уже начинается работа, учеба. А у них почти все лето была война с Сектором Газа [ПМА 2014].

После парламентских выборов, прошедших в октябре 2012 г., в Сванети опасались, что туризм на государственном уровне перестанет развиваться, мои собеседники сетовали, что новый премьер министр Бидзина Иванишвили заявил, что туризм убыточен, и призвал сделать акцент на развитии в стране промышленности и сельского хозяйства.

По данным интервью с местным населением, после смены власти новых проектов развития туризма в Сванети принято не было. Приведу в качестве иллюстрации оценки внимания к Сванети со стороны государства горькую шутку одного из моих собеседников: «О нас по телевизору сейчас говорят только в связи с Худон-ГЭС, а так, даже в прогнозе погоды не упоминают... Раньше здесь каждый день был президент, в Местии, летал, был как сумасшедший, привозил президентов, президента Франции. А если мой президент куда-то поедет и положительно отзовется, я ведь тоже попытаюсь туда попасть» [ПМА 2014].

Предпринимательство в туризме: проблема недостатка ресурсов, знаний, опыта

Приход в Сванети туризма произвел эффект «золотой лихорадки»: почти каждая семья надеется решить свои материальные проблемы и встать на ноги при помощи дохода от туризма. В подавляющем большинстве случаев путь, который выбирают местные жители, — обустройство семейных гостиниц «гестхаузов», которые старается открыть каждая семья, если ее село представляет туристический интерес или через него проходит туристический маршрут. Большинство таких предпринимателей не очень хорошо знакомы с особенностями ведения гостиничного дела, мало кто имел ранее опыт соприкосновения с этой сферой обслуживания, немногие сваны среднего и старшего поколения после распада Советского Союза сами оказывались в роли туристов.

Обычно бухгалтерия в таких гостиницах не ведется, и часто владельцы гестхаузов имеют только приблизительное представление о своих расходах и прибыли. Так, одна хозяйка, открывшая вместе с мужем семейную гостиницу в Местии, собирается отказаться от предоставления туристам питания. Видимо, в районном центре, где возможности ведения сельского хозяйства минимальны (данная семья держит только одну корову), предоставлять туристам питание действительно менее рентабельно, чем в селах. Однако хозяйка жалуется на то, что работает себе в убыток, потому что просто не может посчитать и определить норму затрачиваемого. Приведу в качестве иллюстрации отрывок из интервью:

Соб.: Может быть, составить меню и подсчитать все?

И.: Ну, тут надо чтобы был кто-то, кто мне все это регулирует, сосчитает цены.

Соб.: Но это же Ваше решение, Вы устанавливаете свои цены и все.

И.: Понятно, что мы устанавливаем, но я все равно не могу высчитать эти 50 грамм, делаю на 20 больше, на 30. А это должна быть догма, должно быть заложено и в мозгу, и в меню, что это так. Не стоит моя жизнь этого. Я столько тружусь, и столько мучаюсь, и нет плодов труда, что я предпочитаю мой покой [ПМА 2014].

Попытки работать с проблемой недостатка знаний и опыта в сфере туризма у местного населения предприняли центральные и местные НГО, например «Женщина и бизнес», «Туристический центр», возглавляемый Зауром Чартолани. В Местии было проведено несколько образовательных программ, в рамках которых заинтересованные местные жители получили минимальные знания о правилах ведения семейного гостиничного бизнеса. Основными темами занятий были основы бухгалтерии и особенности налогообложения в туризме, базовые принципы ведения гостиничного дела.

Число сёл, где развиваются семейные гостиницы, невелико, но внутри этих попавших в туристические маршруты селений

конкуренция довольно высока. По словам одного из моих собеседников, чем позже семья открывает гестхауз, тем сложнее ей добиться успеха. Конкуренция высока настолько, что становится причиной конфликтов между односельчанами, о чем свидетельствует рассказ информантки о том, как в расположенном ниже по дороге селе перехватили группу туристов, которые были направлены в их семью знакомыми:

В прошлом году к нам шла группа, а их с дороги забрали. Сказали, что да, мы семья Малхаза. В Чвабиани сказали, что это Жабеши. В прошлом году у нас так отобрали 20–30 групп! А сказать им, будет конфликт [ПМА 2014].

Несколько удачных примеров частных инвестиций сделали идею о возможности такого пути развития семейных гостиниц в Сванети очень привлекательной. Один из таких примеров — «Гранд-отель Ушба», открывшийся в 2010 г. в общине Бечо. Начало предприятию было положено знакомством норвежца Ричарда Беруга с местной семьей Аргвлиани. Отель «Ушба» сейчас одна из самых известных, дорогих и демонстрирующих высокое качество сервиса семейных гостиниц в Верхней Сванети.

Другой пример. Некий поляк вложил деньги в строительство гестхауза и открыл в старом универмаге Местии кафе, которое курирует местный владелец этого гестхауза. Сторонние инвестиции часто оказываются для не имеющих капитала для развития местных жителей единственной надеждой, способом превратить свой дом в рентабельное предприятие. Пример неудавшейся истории такого сотрудничества привел один из информантов, рассказавший о предложении польского туриста вложить деньги в реконструкцию его дома:

А он что хотел сделать. Говорит, у меня в Польше два дома, один я продам, приеду в Сванети, хочу тут развернуть какой-то бизнес, ну, вместе. Но в этом году, когда на Украине началась война, они уже испугались, что в Грузии может повториться что-то похожее, они из-за этого воздержались.

А мы хотели вместе отремонтировать дом, который у меня в Местии, он был бы в определенной доле. Говорит, это мое заветное желание. Молодой человек [ПМА 2014].

Очевидно, что мораторий на продажу земли иностранным гражданам, принятый в Грузии в июле 2013 г. и действовавший до 31 декабря 2014 г., прямым образом затрагивал интересы жителей Сванети. Позже мораторий был признан неконституционным и досрочно снят.

Развитие туризма как фактор трансформаций в местных сообществах

Чтобы начать разговор о хозяйственных и социальных изменениях в местном сообществе в контексте развития туризма, приведу эмоциональную заметку молодой женщины-активиста (русская, родом из Новосибирска, 31 год), успешно владеющей вместе с семьей мужа семейной гостиницей.

Наш прекрасный край — это не только высокие горы, покрытые ледниками, это люди, это история, это традиции и, что самое интересное, о чем вообще еще не говорилось, это смешение новой культуры, хлынувшей в Сванетию бурным потоком Ингури, и традиционного уклада. Именно это сейчас и является самым важным культурным и туристическим событием в Сванетии. Регион, абсолютно закрытый от внешнего мира, вдруг оказался открытым всему. Люди, жившие здесь тысячелетиями по своим законам, сталкиваются с множеством разных традиций, привезенных из других стран и современной городской культуры — часто бездушной, наглой, грубой и бесчеловечной. Пока количество туристов было значительно меньше местного населения, этот баланс удавалось сохранять, но когда это количество перевалило за 20 тыс. в год и стало увеличиваться с каждым годом, вот тут и стали проявляться проблемы, о которых и подумать было сложно еще несколько лет назад. Вот одна из историй: туристы из Израиля, обедающие в кафе в Ушгули, заказали вино. Вино, ко-

торое принесла хозяйка кафе, им не понравилось, и они вылили его ей в лицо на глазах изумленных посетителей. Что бы было за это раньше — смерть! Сейчас история закончилась просто скандалом. Есть еще целый вагон историй, о которых мне совершенно не хочется говорить [Svaneti].

Мы не утверждаем, что эти рассуждения полностью совпадают с дискурсом на уровне местного сообщества Верхней Сванети, однако в целом они отражают фиксирующиеся здесь настроения.

Туризм и сельское хозяйство

Обычно сельскохозяйственное производство в семье мыслится как необходимое условие функционирования семейной гостиницы. Здесь хорошо понимают связанную с «экопитанием» специфику агротуризма (без упоминания термина). Местные жители осознают интерес туристов к производству, приемам сельского хозяйства, способам приготовления пищи. Приведу рассуждения одного из информантов:

Туристы хотят натуральную пищу. Одно без другого не получится. Они ведь хотят с питанием. А приносить это с рынка... Тут и рынка нет. Да было несколько девушек, которые сами попросились с ней [с женой рассказчика] в хлев, доили коров. Им было интересно. Не получится сократить хозяйство. Ну, если будет большой поток [туристов], может быть, немного сокращу [ПМА 2014].

В Сванети высоко оценивают качество местной сельскохозяйственной продукции, постоянно подчеркивается, что она чище и качественнее, чем на равнине, что связывают с отсутствием практики использования химических удобрений. В то же время сохранение сельского хозяйства воспринимается как единственно возможная стратегия в финансовом смысле:

Потому что если покупать сыр по 10 лари (230 руб.), тебе уже ничего не остается. У нас ведь не пекут такие хачапури,

как в городе на улице, что у них цвета нет. Мясо надо покупать. 10 лари стоит килограмм [ПМА 2014].

Некоторые семьи предполагают, что будут сохранять и, возможно, преумножать скот, даже если доход от туризма увеличится, пусть для этого им придется покупать сено. Возможно, это действительно более выгодно, чем для обеспечения нужд гостиницы покупать сыр и мясо, но, видимо, в значительной мере это также следствие восприятия сельского хозяйства как необходимой основы жизни в местных условиях.

Помимо этого развитие в крае туризма видится как важное условие нормального функционирования сельского хозяйства. В частности, только с приходом туристов считают возможным создание местного рынка. Развитие туризма отчасти решило вопрос сбыта сельскохозяйственной продукции, в частности мяса, которое раньше пытались вывозить за пределы Сванети, что при отсутствии бойни и возможности заморозки было сопряжено со сложностями и потерей в дороге живого веса.

Информант рассказывает:

Я помню, лет пять назад возили [продавать] туда [на равнину] быков. Если здесь было не продать, везли в Зугдиди или в Тбилиси, в большие города. Сейчас уже нет этой проблемы в последнее время. Потому что люди [туристы] приезжали. Одному гестхаузу, который нормально работает, в сезон нужен, по крайней мере, один бык, два, три. Также и в Местхи. И они продаются на месте. Если туризм остановится, то и крестьянину придется трудно, и богатому. Если у богатого еще будет [доход], то крестьянину будет тяжело, он не сможет продать свою продукцию [ПМА 2014].

Вместе с тем для селений общины Ушгули, которая славится по всей Сванети своими успехами в производстве и продаже сулгуни, для последних лет можно констатировать снижение масштабов производства сыра, что сами местные жители связывают с появлением альтернативного сельскохозяйственному доходу.

Многие сокращают животноводство до объема, достаточного для обеспечения нужд семьи и семейной гостиницы, переставая производить сыр на продажу. Практики закупки сельскохозяйственной продукции все-таки пока нет. Стремление сократить трудоемкое сельскохозяйственное производство понятно, когда появляется альтернатива более легкого заработка.

При сопоставлении числа скота в домохозяйствах в 1990 — начале 2000-х годов и сегодня местные жители констатируют значительное уменьшение его количества. Так, раньше стадо одной семьи могло достигать 40–50 голов. В качестве иллюстрации приведу цитату из интервью с молодым мужчиной:

Был период, когда я был в школе, мы почти каждый год закалывали быка для семьи на зиму, в качестве жертвы также, и всегда делали застолье. Когда закалывали быка, то устраивали застолье на 50–60 человек, если не больше [ПМА 2014].

Молодые люди говорили, что хотели бы в зимнее время жить в Тбилиси, приезжая в Сванети в теплый сезон. Для этого, по их оценке, нужно обеспечить хорошую работу семейной гостиницы и иметь от трех до пяти коров.

Интересно, что житель Местии, недавно открывший гестхауз, жалуется на проблему нехватки продуктов. В туристический сезон оказалось сложно достать сыр. В будущем он собирается договориться с кем-то, у кого высокие удои, об эксклюзивной продаже.

Если сыр в селах от хозяина стоит 10 лари (230 руб.), то в магазинах Местии уже 12 лари (276 руб.). В Сванети предостерегают рост цен на местную сельскохозяйственную продукцию, так как «экопродукты везде стоят дорого» [ПМА 2014].

Любопытно признание информанта из Местии, держащего семейную гостиницу и имеющего другой мелкий бизнес:

У меня достаточно денег, чтобы не сажать картошку, но перед людьми стыдно, скажут — «разленился» [ПМА 2014].

Видимо, полностью отказаться от сельского хозяйства даже в районном центре, где им занимаются минимально, не позволяет инерция, а также, возможно, расчет на «черный день».

Трансформация физической и социальной среды и тревоги местного сообщества

В Верхней Сванети много говорят о не свойственных для региона новшествах, появившихся здесь в последние годы бурных трансформаций. Так, дискуссии и даже выраженные протесты вызвала реконструкция центральной площади Местии, призванной стать туристическим сердцем Верхней Сванети. Архитектура площади, имеющей для жителей сакральное значение, была полностью изменена. Мои собеседники, комментировавшие распространившееся было по аналогии с недавно реконструированной батумской площадью «Пьяцей» (совершенно, по их мнению, неуместное для Сванети название), иронизировали: «Называлась [площадь] раньше Площадь Местии, теперь стала Пьяца».

Приведу фрагмент из моей беседы с двумя информантами, в которой звучат основные претензии к реконструкции площади:

Р. 1.: Потому что старая площадь была такая красивая. Ничего лучше не представить, чем смотреть оттуда на Бангуриани и Тетнулди. В лунную ночь ты сталкивался с величайшей красотой. Второе — то, что это было свободное место, а центр у каждого региона должен быть свободный. А третье, и самое главное и существенное, — это то, что на праздник Святого Гиоргия, а именно на Хлишоба⁵, когда заканчивалась джигитовка [jiriti] на лошадях, они скакали по кругу этого центра [то есть объезжали площадь], и оттуда

⁵ Хлишоба — один из самых крупных праздников, имеющий объединяющее значение для общин Верхней Сванети. Он связан с фигурами Св. Элии (Св. Ильи) и Св. Гиоргия, отмечается в воскресенье за неделю до начала Петропавловского поста и имеет значение предречения мирного и урожайного года для всей Верхней Сванети. Центральное место в сценарии праздника занимает вынос из церкви Св. Гиоргия в Местии хранящегося там священного зооморфного знамени «лем» и последующие скачки.

был проезд к церкви Святого Гиоргия, лошади забегали, в знак уважения, в церковь Святого Гиоргия. А теперь это фактически исчезло. Теперь это сделать невозможно.

Р. 2.: Ну, придумают что-нибудь.

Р. 1.: Придумают так, что теперь для этого нужно, чтобы человек всю шею переломал, чтобы как-то попасть в этот тупик [ПМА 2012].

Можно услышать голоса, высказывающиеся против «американской» и «слишком цивилизованной» жизни, прихода которой ожидают в связи с развитием туризма. Например, некоторые информанты недовольны появлением в Местии кафе и баров, а также слишком «открыто» одетых туристов, т.к., по их мнению, это будет способствовать росту «распущенности» молодежи и несовместимо с культурой Сванети в принципе.

Другой информант, не видящий никакой угрозы для нравов с приходом туризма, тем не менее отмечал, что «геев здесь никто терпеть не будет» [ПМА 2014].

Местные жители сетуют на то, что с развитием туризма люди в Сванети стали более эгоистичны, меньше склонны к взаимопомощи и поддержке друг друга. Так, мой собеседник рассказывает:

Мы как раз сегодня вспоминали, раньше, если кто-то закалывал быка, шли по родственникам, близким, раздавали по килограмму, по несколько. А сейчас кто побежит раздавать? Потому что мясо тогда не продавалось, а теперь продается [ПМА 2014].

В интервью также звучали сетования, что местные жители, надеясь на доход от туризма, забрасывают традиционные хозяйственные практики, а также опасения, что земли в Сванети «скупят американцы», т.к. люди хотят быстрых денег и могут начать продавать, а потом эти земли будет уже не вернуть.

Резюмирует такие рассуждения, как правило, выражение общей тревоги, что «в результате всех этих преобразований Сванети как таковая может вообще исчезнуть» [ПМА 2014].

Большинство жителей региона негативно относятся к строительству крупных гостиничных комплексов, считая, что туризм в Сванети должен развиваться в форме семейных гостиниц. Здесь играет свою роль и опасение конкуренции, которую могут составить семейным гостиницам крупные отели. Есть и страхи, что с развитием гостиничных комплексов появится еще больше нехарактерных для культуры Сванети развлекательных заведений.

Другая причина — связанная с массовым туризмом угроза экологическому равновесию, которую сваны хорошо осознают. Так, моя собеседница, молодая женщина 27 лет, уже 8 лет работающая в Тбилиси, говорила о том, что ей не нравится чрезмерный, по ее мнению, поток туристов, направляющийся в Сванети, т.к. туризм наносит вред окружающей среде. Она согласна, что туризм в Сванети должен развиваться, но «не в таких масштабах, в определенных рамках». По ее ощущениям, туристов очень много — помимо зарубежных, летом «пол-Грузии приезжает в Сванети» [ПМА 2013].

Пока о негативных экологических последствиях туризма для Сванети говорить рано. Туристический поток еще не настолько велик, да и задействовано в нем лишь ограниченное число общин, попавших в туристические маршруты (преимущественно Ушгули, Мулахи, Местиа, Латали, Бечо, Ленджери). Фактически Ушгули пока остается единственным селом, где чувствуется присутствие туристов.

Экологические опасения, связанные с увеличением туристических потоков, соединяются с протестами против строительства Худон-ГЭС, новой гигантской гидроэлектростанции. Широкая волна протестного движения затронула не только Сванети, но и другие регионы Грузии. Одним из действий противостояния, предпринятых организаторами, была организация массовой клятвы на иконе: обещания, что клянущиеся сделают все, что в их силах, чтобы не допустить строительства.

Среди причин, по которыми строительство новой гидроэлектростанции в Сванети считают недопустимым, — затопление нескольких сел (в т.ч. кладбищ и церкви), таяние ледника, наводнения, увеличение количества осадков и общей влажности.

Вот как об этом рассказывает участник движения сопротивления:

У нас в Сванети есть клятва на иконе. Когда мы клянемся на иконе, это значит, что дороги назад не существует, ты должен идти в том направлении, в каком поклялся на иконе. Если ты не смог и отступал, то чем изменить иконе, лучше чтоб тебя убили. Потому что это наше... Существует Бог, существуют святые... И когда ты клянешься... то в случае нарушения клятвы ты оскверняешь икону [ПМА 2014].

По мнению местных жителей, строительство Худон-ГЭС скажется и на успехе туризма в Сванети. Туристы приезжают сюда и ради климата, «если станет известно, что климат уже не так хорош для астматиков», станут приезжать меньше [ПМА 2014].

Туризм и гостеприимство

Отсутствие традиции туризма в частном секторе приводит к характерным культурным казусам. Так, руководитель местной НКО Заур Чартолани рассказывает, что на тренинге по ведению семейных гостиниц, который его организация проводила для местного населения, многие слушатели, узнав, что их деятельность будет относиться к сфере обслуживания, уходили с курса, предпочитая продолжать заниматься землей — более достойным, по их мнению, делом. Характерно высказывание одной из моих собеседниц:

Да, сначала надо исправить свой характер, свой менталитет. Ты их обслуживающий персонал, простите, чья-то уборщица и чья-то чистильщица туалетов [ПМА 2014].

Туризм прокладывает себе дорогу в условиях специфических для Кавказа представлений о гостеприимстве, сваны часто испытывают затруднения с разграничением моделей отношений с гостем и туристом. Это может выражаться, например, в том, что

туристу предлагается слишком обильное, как это предписывается для гостей, угощение, или наоборот — недостаточное. Заур Чартолани рассказывал о случаях, когда люди «насильно тащат туриста на застолье, считая, что оказывают ему, таким образом, подобающее и необходимое уважение». Он приводил в пример ситуацию, когда принимающая семья повезла своих иностранных гостей на застолье, даже не объяснив им, зачем и куда они направляются, что напугало иностранцев [ПМА 2012].

В свою очередь, туристы также демонстрируют поведение или взгляды, которые оказываются непонятны, неприятны или даже неприемлемы для местных жителей. Сваны с удивлением знакомятся с искаженным образом самих себя, который им преподносят приезжие:

Туристы приезжают с путеводителями и вычитают там неверные представления о Грузии и Сванети, об отношениях в семье, например. Всякие ужасы, которых здесь давно нет [ПМА 2012].

Специфика семейной гостиницы подразумевает погружение туристов в повседневную, частную жизнь принимающей семьи, в процессе чего периодически обнаруживается несовпадение границ приватности, естественных для обеих сторон. Так, появление мужчин дома в нижнем белье, которое может казаться для части туристов нормальным, совершенно неприемлемо для сванов [ПМА 2014].

Как уже было сказано выше, во взаимодействии с туристами принимающие их семьи балансируют между деловыми и личными отношениями, что понятно в камерных условиях семейной гостиницы. Однако нередко следствием этой двоякости становится непонимание и обида, что хорошо иллюстрирует следующий пример:

Как раз вчера мне рассказывала моя родственница, она замужем в Аджиши. У нее гестхауз, были немцы. У иностранцев там, когда они пьют местную воду, случается диарея, у них

она не усваивается. У нас же горная вода, нефильТРованная. Это же не значит, что им из-за еды стало плохо. И вот она говорит: я стараюсь, я всегда столько всего готовлю, столько всего разного, а они ни к чему не прикасаются, ну, они физически не могут есть. Но если ты не можешь есть, надо же сказать: ты не готовь, мы не потому не едим, что не хотим, а потому что не можем. А я все это сделала, говорит, и почувствовала себя какой-то оскорбленной. Тот человек сказал, что это наша вина, надо было сказать, что мы не можем есть. А она говорит, а я наоборот им деньги возвращаю, не смогла взять деньги за то, что они не съели. Вот так, когда у человека есть совесть [ПМА 2014].

Пределы допустимого можно было бы определить, регламентировав отношения сторон в быту, например при помощи размещения объявлений, однако эта практика до сих пор не получила распространения.

Со мной говорили о пагубном влиянии, которое туризм в перспективе будет иметь и уже имеет на институт гостеприимства. Молодой человек, который занимается автоперевозкой туристов, рассказал, что начинает воспринимать каждого встреченного на дороге иностранца как источник дохода, что это меняет его как личность и что он не хочет таких изменений [ПМА 2014].

Между тем чувство, обязывающее в силу долга принять гостя в любое время, создает препятствия для функционирования семейных гостиниц. Тот же молодой человек рассказывает:

Есть такая туристическая компания [называет одну из крупных грузинских туристических компаний], у меня был с ней заключен договор, и когда они уже сделали бронь и ехали сюда, у меня уже была бронь на 17 человек, поэтому я просто не мог их принять, и я передал их другому... Второй раз они тоже приезжали, а у меня тогда были гости, было много гостей, и после этого они [туристическая компания] сделали себе [базу] там [в другой семейной гостинице], с тех пор приезжают и приезжают туда» [ПМА 2014].

Очень часто владельцы семейных гостиниц говорили, что не смогли принять туристов из-за того, что в тот момент у них было много своих гостей.

Почти в каждой семье, держащей гестхауз, рассказывали историю о том, как им случалось принимать туристов и не брать с них денег. Вот одна из таких историй:

Я ехал на машине домой и встретил поляков. Муж с женой и двое детей. Ой, такие дети были... И там, <...> где сейчас дрова лежат, они там хотели поставить палатку. Воды нет, огня нет. Посадил детей в машину, говорю, поехали за мной. Когда приехали, они открыли машину — у них был Форд из Тбилиси, они взяли его в автотуре, из проката — открыли двери, смотрю, в машине спит третий ребенок, ангел, со светлыми волосами, локонами. Ну какие-то такие, очень такие были дети... Ну, они никак не захотели остаться в доме. Сказали, мы предпочитаем в палатке, короче, мы для этого и приехали, чтобы ездить с палаткой, они сами так хотели. Ну, я их накормил, напоил, приласкал, какие я мог взять деньги, обычное дело, пришли гости. Уехали, потом меня добавил в фэйсбуке этот парень [ПМА 2014].

Смысл таких рассказов кажется очевидным. Традиция того, что называют на Кавказе обычаем гостеприимства, особенно акцентирует внимание на важности предоставления крова, пищи и оказания помощи незнакомцу, чужестранцу. Люди, для которых «обычай гостеприимства» является предметом гордости, одной из основных постулируемых ценностей, а также важной составляющей идентичности, стараются подчеркнуть, что монетарный характер отношений, возникающих между хозяином и туристом, не является обязательным, что они свободны в любой момент сделать переключение с режима делового на режим «человеческого» взаимодействия и что такие исключения как раз и видятся им нормой отношений.

Действие глобальных акторов

Показательны примеры включения местного сообщества в глобальную туристическую экономику. Так, недовольные итогами работы представителя от Лоунли Плэнет (крупнейшего в мире издателя путеводителей), который очень поверхностно «пробежался» по региону и совершенно не осветил Нижнюю Сванети («Получилось, что Сванети начинается Местией и кончается Ушгули» [ПМА 2012]), местные жители послали в редакцию путеводителя протест, надеясь, что в новом выпуске их претензии будут приняты к сведению.

В Верхнюю Сванети приходят интернациональные игроки, чья деятельность здесь в основном сводится к предпринимательским инициативам и некоммерческим программам, направленным на развитие региона и сохранение его природных и культурных ценностей. Небольшая гостиница «Ушба» в селении Мазери находится в сванско-норвежском совладении, европейцам и американцам принадлежит несколько жилых домов в разных селениях, в селении Чолаши базируется швейцарская некоммерческая организация «Про Местиа», которая осуществляет проекты, нацеленные на социально-экономическое развитие региона. Туристический Центр Заура Чартолани финансируется международным Фондом Фридриха Эберта. Центр промаркировал несколько туристических треккинг-маршрутов, бесплатно подготовил несколько выпусков гидов из местного населения, провел образовательные курсы по ведению семейного гостиничного бизнеса. По словам Веры Кобалии, экс-министра экономики Грузии, «Сванети стала одним из самых популярных мест для инвестиций в туристический сектор Грузии, <...> вызывая интерес международных сетей, включая Radisson Hotels» [Потенциал].

М. Саакашвили выступил с инициативой о предоставлении заинтересованным бизнесменам земли под новые гостиницы по цене 1 лари (\$ 0,5) за 1 м² (в «Стране тысячи башен»). Однако в Сванети вопрос передачи земель инвесторам — довольно чувствительная тема, так как «ничьей» земли здесь нет: все угодья или принадлежат семьям, или находятся в совместном владении

и пользовании общин, пусть собственность и не закреплена юридически. Новое строительство стало причиной ряда земельных конфликтов, часть которых не разрешена до сих пор.

Таким образом, Верхняя Сванети, лишившись возможностей, предоставлявшихся границей, сегодня идет к новому уровню взаимоотношений, переходя от локальных взаимодействий к глобальным. По сравнению с городскими центрами сельская глобализация изучается мало. Смещение культур, динамизм экономики, политические и идеологические трансформации в городской среде заметны лучше всего. Сванети — интересный полигон для подобных исследований, как в области экономической глобализации, к изучению которой наиболее часто обращаются исследователи применительно к сельским регионам, так и в области культурной — представляющей естественный интерес для этнографа.

Уже сейчас в регионе можно выделить признаки глобальных процессов: появление международных коммерческих сетей, увеличение туристических потоков, коммодификация природных ресурсов, привлечение иностранных вложений, как в предпринимательство, так и в недвижимость, конфликты за право на пространство и, наконец, интенсивное межкультурное взаимодействие.

Библиография

Зеленков М.Ю. Межнациональные конфликты: проблемы и пути их решения (правовой аспект) Воронеж, 2006.

Потенциал оптом и в розницу http://btime.ge/page.html?id_node=358&id_file=3968. Дата обращения 25.11.2014.

Капустина Е.Л. Трудовая миграция: экономическая стратегия и элемент социальной жизни (опыт современного горного Дагестана) // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 24–32.

Робакидзе А. Основные черты хозяйственного быта в Сванети. Тбилиси, 1990.

Шамиладзе В.М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства в Грузии. Тбилиси, 1979.

В Местии строятся горнолыжные трассы Тетнулди [mestiashi tetnuldis satkhillamuro trasebi shendeba] <http://newposts.ge>. Дата обращения 04.12.2014.

Гамгеоба муниципалитета Местии http://www.mestia.ge/index.php?location=tree_elements&id=382&slave=376&lang. Дата обращения 25.11.2014.

Картофель — гордость Сванетии [katrofil — svanetis siamake] <http://www.kvirispalitra.ge/mamul-deduli/23194-kartofili-svanethis-siamaye.html>. Дата обращения 30.11.2014.

Problems related to the protection of property rights — The case of Mestia. 2011 http://transparency.ge/sites/default/files/post_attachments/Report_Mestia_ENG_July_2011.pdf. Дата обращения 25.11.2014.

Hall C.M. Tourism: Rethinking the Social Science of Mobility, Prentice-Hall. Harlow, 2005.

Sofield T.H.B. Border Tourism and Border Communities: An Overview // Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment. 2006. Vol. 8. # 2. P. 102–121.

Svaneti <http://svaneti.livejournal.com/193131.html>. Дата обращения 16.12.2014.

Strategic Options towards Sustainable Development in Mountainous Regions. A Case Study on Zemo Svaneti, Georgia. Mestia / Berlin, 2006. <http://edoc.hu-berlin.de/series/sle/224/PDF/224.pdf>. Дата обращения 16.12.2014.

Trier T., Turashvili M. Resettlement of Ecologically Displaced Persons: Solution of a Problem or Creation of a New? // Eco-Migration in Georgia 1981–2006. 2007. # 6.

М.С.-Г. Албогачиева

ДЕМАРКАЦИЯ ГРАНИЦ ИНГУШЕТИИ

В классическом понимании граница — это реальная или воображаемая линия или ограждение, определяющая пределы какого-либо субъекта или объекта и отделяющая этот субъект или объект от других. Любое государство предполагает наличие определенной границы своей территории. Если государство знает точно пределы своей компетенции, демаркация границы проведена недвусмысленно, то это государство мощное и сильное, каким бы малым оно ни было [Албогачиев 2006: 133–135]. Однако в нашей стране есть республики, в которых нет четких территориальных границ, из-за чего происходят постоянные конфликты, доходящие даже до кровопролития (осетино-ингушский 1992 г.), или споры между жителями субъектов или их руководителями. Последними проблема демаркацией границ часто используется для пиар-кампании или иных политических целей.

К одному из таких государственных образований относится самый молодой субъект Российской Федерации — Республика Ингушетия. Вопрос о границах Ингушетии является дискуссионным. Республика была создана, однако не было внесено конкретных предложений по территориальным границам, хотя эти вопросы очень важны для функционирования нового государства. Из-за нерешенности проблемы на протяжении всего периода государственного строительства Республики Ингушетия вопросы о спорных территориях возникали и возникают.

Автор данной статьи ставил своей целью выявить точные внешние границы Республики Ингушетия. Для этого были исследованы и изучены различные письменные источники государственного строительства Ингушетии с периода вхождения ингушского народа в 1770 г. в состав Российской империи по настоящее время. Такая работа необходима для установления истинных границ субъекта, что позволит снять напряженность между смежными республиками, с которыми граничит Республика Ингушетия.

Для выполнения поставленной задачи я ставила перед собой цель выявить и изучить архивные документы, в которых рассматриваются вопросы территориального строительства, с привлечением полевых материалов, так как в официальных переписях значатся различные данные, касающиеся национального состава спорных территорий. С этой целью в период экспедиционных поездок я встречалась со старожилами спорных районов (Малгобекского, Сунженского районов РИ и Пригородного района РСО-А) для получения достоверной информации о взаимоотношениях жителей указанных территорий, их численном соотношении. Интересовалась их взглядами на перспективу совместного проживания на спорных территориях, об их пожеланиях относительно границ.

За трехлетний период экспедиционных поездок в Республику Ингушетию были изучены материалы Архивной службы Республики Ингушетию и архивохранилищ Музея краеведения им. Т. Мальсагова и Мемориального музея, в которых аккумулированы различные сведения относительно государственного строительства Ингушетии. Большая исследовательская работа была проведена и в Российской национальной библиотеке и Российском государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге, а также в некоторых библиотеках и архивах других регионов страны.

Имеющийся комплекс выявленных материалов позволил установить точные внешние границы на различных исторических этапах государственного строительства ингушского народа. Весь имеющийся материал сгруппирован по пяти периодам и расположен в хронологическом порядке.

Первый период — с XVIII в. по 1917 г.; второй — с 1917 по 1924 г.; третий — с 1924 по 1934 г.; четвертый — с 1934 по 1992 г.; пятый — с 1992 г. по настоящее время.

Такая подача материала позволяет рассмотреть все процессы государственного строительства на конкретных исторических этапах с указанием перемещения границ в силу различных исторических процессов, происходивших как в стране, так и в регионе. В каждый из рассматриваемых периодов наша страна жила

в различном идеологическом поле, в соответствии с которым происходила демаркация границ национальных образований.

Ингушетия с XVIII в. до 1917 г.

Поворотной вехой в истории ингушского народа стало добровольное вхождение в состав России. Этому предшествовал длительный и сложный период, связанный с расширением связей с русскоязычным населением сопредельных территорий. Исследователи отмечают, что взаимоотношения предков ингушей с русским народом и Россией стали регулярными со времени укрепления Русского централизованного государства, присоединения Казанского и Астраханского ханств и выхода России на берег Терека [Виноградов 1979: 22].

Россия вела здесь политику, еще далекую от динамичного наступления, базировавшуюся только на защите собственных геополитических интересов. Это внушало доверие к российскому царю у местной элиты, которая понимала и видела различного рода выгоды в этом союзе. В частности, во второй половине XVI в. Шиха-мурза Окуцкий принимал деятельное участие при разработке маршрута московского посольства. «С помощью Окуцкого был совершен первый переход к Дарьялу через “улусы”. Вместе с дворянином Павлом Широносовым Шиха-мурза Окуцкий прибыл сюда, чтобы встретить возвращающиеся в Москву посольства бояр Биркина и Пивова. С ними Окуцкий посылает в Московию своего племянника Батая, который везет московскому царю челобитную, в которой Шиха-мурза извещает о своей службе и желании принять русское подданство» [Алмазов 1999: 2].

В тот же период, с просьбой принять в российское подданство обратился Султан-Мирза, владелец ингушского селения Ларс в Дарьяльском ущелье [Магомадова 1976: 23]. Процесс стал набирать обороты, в XVII в. участились случаи обращения ингушских обществ к русской администрации на Тереке, в Москве. В 50–60-е годы XVII в. ингушские старшины выступают последовательными союзниками русской администрации на Тереке и неоднократно заявляют через Кизлярского коменданта о своей готовности принять российское подданство [История Ингушетии

2011: 18]. «Принципиальное положительное решение Правительствующего Сената по сути ингушских ходатайств сформулировано еще в 1757 году и доведено указами до коллегии иностранных дел и астраханской губернской канцелярии. Однако Россия до поры не имела возможности официально удовлетворить все более настойчивые обращения ингушей. Но когда началась русско-турецкая война 1768–1774 гг., аннулировавшая ограничения Белградского договора, Россия ответила на прошения ингушей реальными политическими действиями [Виноградов 1979: 32]. Важно подчеркнуть, что на тот период Россия была заинтересована в установлении контроля над единственной дорогой, соединяющей Моздок с Тифлисом, проходящей через земли ингушей [Очерки 1967: 83–84].

Вопрос о принятии в подданство более не терпел отлагательства. Кизлярский комендант И.Д. Немич доносил в святейший Синод о том, что 16 февраля 1770 г. явились к нему «Ингушевского уезда старшины Гарий Чапанов и Сурхови Мирзаханов, присланные от всего народа их общества с изъявлением их усердного желанья поступить в вечное Е.И.В. подданство с тем, что они желают все генерально креститься, и просили, чтоб для принятия от них присяги послан был с ними в уезд чиновный человек и архимандрит Порфирий, которого они довольно знают и почитают» [АВПР. Ф. Осетинские дела. Оп. 128-2. Д. 1. Л. 1226–1227]. Документ был подписан 24 старшинами от каждого селения округов Большие и Малые Ингуши.

Во всех 24 селениях округов Большие и Малые Ингуши было до 900 дворов, и они могли выставить в случае необходимости до 1000 вооруженных людей [Мужухоева 1982: 86]. Академик И.А. Гильденштедт, посетивший ингушей в рассматриваемый период, приводит перечень этих 24 селений: «1. Галга; 2. Тирол; 3. Ака; 4. Беци; Гемир; 5. Ваурху; 6. Кир, Мереш; 7. Голай; 8. Иалхар; 9. Цорай; 10. Ной; 11. Хой; 12. Какхой; 13. Местой; 14. Нашах; 15. Цулуй; 16. Мелер; 17. Корби; 18. Махши; 19. Ас-сай; 20. Шадгга; 21. Асдай; 22. Хайрехи; 23. Цизди; 24. Паланг» [Гильденштедт 2002: 241].

Принимая в подданство ингушей, Россия брала обязательство обеспечить их внешнюю безопасность и содействовать переселению на равнины. Это позволяло ингушам начать массовое возвращение на свои равнинные земли, оставленные в период нашествия Тамерлана, и защитить поселения от агрессии феодальных воинских дружин князей Большой и Малой Кабарды, пытавшихся подчинить жителей равнинных селений Ингушетии своей власти и поставить их в вассальную зависимость. В некоторых случаях им это удавалось, жители части ингушских поселений были вынуждены откупаться от князей, т.е. уплачивать подать. Однако это зависимость была номинальной и недолговременной [История Ингушетии 2011: 18].

Несмотря на сложности рассматриваемого периода, к началу XVIII в. была заселена Тарская долина, 18 ингушских селений составляли округ Большие Ингуши с центром в с. Ангушт (ныне с. Тарское Пригородного района РСО-А), от которого произошло русское название народа [Волкова 1973: 159]. Жители, выделившиеся из этого округа, образовали округ Малые Ингуши с центром в селении Шолхи (ныне с. Карца Пригородного района РСО-А).

Укрепление южных границ империи сопровождалось строительством Кавказской военной линии от Терека до Моздока, что усилило военное присутствие России и ослабило позиции Кабарды в регионе.

Для связи Кавказской линии с Грузией и обеспечения регулярного сообщения вдоль Военно-Грузинской дороги было заложено новое укрепление. Для закладки крепости «10 марта 1784 года отряд в составе трех батальонов пехоты, шести сотен казаков и восьми орудий переплыл на правый берег Терека и стал бивуаком возле опушки рощи Заур при селении ингушей того же названия. 11 марта отряду была назначена дневка. В этот день к нему явилась депутация из соседних селений ингушей: Заур, Тоты и Темурки. Начальник отряда генерал Толмачев был приглашен вечером в гости в старинный галун (башня) рода Гудантовых. Здесь с высоты галуна он со штабом обозрел окрестность и выбрал место для будущего укрепления. На другой день, в день

памяти святого Симеона, было заложено укрепление и названо Владикавказ» [Бывалый 1911: 2].

Крепость Владикавказ стала самым южным укреплением, замыкавшим вход в теснину р. Терек (Дарьяльское ущелье). Для охраны этого стратегически важного участка Военно-Грузинской дороги русское командование заключило с ингушскими старейшинами договор, согласно которому ингуши брали на себя обязательство за определенное вознаграждение выставлять 1000 воинов для охраны движения по Дарьяльскому ущелью [Христианович 1928: 65]. Генерал И.К. Ивелич в рапорте генералу С.А. Булгакову сообщал, что в 1807 г. для защиты от «хищнических» народов, окружающих Владикавказ, он предложил поселиться рядом с городом мирным и надежным ингушским жителям — старшине Ших-Мурзе Заитову, Темерко и Жанхоту Малсеговым, — «каждому из них со своею деревнею» [АКАК. Т. III. Д. 387. Л. 215]. Это обеспечивало спокойствие и безопасность горожанам и давало возможность ингушам вновь поселиться на территории, которой они были лишены после строительства Владикавказа.

Крепость Владикавказ стала выполнять важные военно-административные функции. В этом городе на протяжении всей дореволюционной истории были сосредоточены административные учреждения Ингушетии: в 1858 г. (Военно-осетинский округ), 1862 г. (Западный военный отдел), 1870 г. (Владикавказский округ). В эти территориальные единицы ингуши входили вместе с осетинами, и окружное их управление находилось во Владикавказе [Мужухоева 1982: 86]. Именно в крепости Владикавказской в августе 1810 г. был подписан договор с Российской империей представителями шести «лучших» ингушских фамилий (Торгимовы, Цецмембоховы, Агиевы, Картуговы, Яулурьевы и Хамхоевы) [ЦГИА Грузии. Ф. 2. Оп. 1. Д. 263. Л. 217].

За ингушами признавалось право беспрепятственного пользования землями и лесами по правую сторону течения реки Терека и хребта Кабардинских гор, продажи своих продуктов и изделий во Владикавказе. В целях самозащиты ингуши принимали на себя обязательство по содержанию русского войска, обещая создавать ему все необходимые для жизнедеятельности условия [АКАК.

Т. VIII. Д. 567. Л. 668]. Для защиты ингушей были перебросены из Владикавказа в Назрань донские казаки под руководством сотника П.А. Пантелеева [Захаревич 2011: 119]. Для усиления своих позиций военная администрация решила построить рядом с Назранью военный редут [История 2011: 206].

Получив надежную защиту, ингуши начали переселяться к реке Сунже. По данным Актов кавказской археографической комиссии, число переселившихся составляло 7000 чел. [АКАК. Т. IV. Д. 1376. Л. 896]. Ф.И. Горепекин писал: «Та часть, которых мы собственно называем ингушами и назрановцами, есть переселенцы из галгаевского аула Таргим из рода Ко-кале. Они в 1810 г. в количестве семи фамилий: Мальсагова, Бекова, Арчахова, Кастой, Плиатова, Сульдигиатова и Гириатова — поселились в Тарской долине, которая раньше их прихода называлась “Ангуш или Ингуш”, и также расположились в окрестностях теперешнего Владикавказа и Назрани» [СПбФ АРАН. Ф. 800. Оп. 6. Д. 160. Л. 21]. Из вышеизложенных материалов следует, что активная миграция ингушей происходила в Тарскую долину и долины рек Сунжа, Фортанга, Назранка, Камбилеевка и Асса.

Несмотря на принятие российского подданства, многие горные общества еще считали себя свободными и никому не подвластными. В одночасье невозможно было изменить укоренившийся в народе стереотип об их свободе и независимости. С этим пришлось бороться главнокомандующему Кавказским корпусом А.П. Ермолову. Назначенный на этот пост в 1816 г., в течение десятилетнего пребывания на Кавказе Ермолов был наделен неограниченной военной, гражданской и дипломатической властью. Для подчинения непокорных горцев им был разработан план, в соответствии с которым должны были быть построены крепости и укрепления, чтобы выход из гор на равнину оказался под контролем русского командования. Так, в 1817 г. в верхнем течении реки Сунжа была перестроена и укреплена крепость Назрань, в 1818 г. построена крепость Грозная, в 1819 г. у кумыкского аула Эндери — крепость Воздвиженская. Строительство этих крепостей позволило отрезать жителей горных районов от плоскостных земель и лишило

их плодородных полей и пастбищ и возможности укрываться в случае совершения преступлений [Албогачиева 2011: 52].

Желание укрепить южные границы империи и ослабить горцев вынуждало царское правительство насильственно переселять последних на равнину. Не всегда удавалось достичь желаемых результатов мирным путем, чаще всего переселение бывало с применением силы. Реконструировать территорию расселения ингушей позволяют имеющиеся в нашем распоряжении документы рассматриваемого периода. Так, в донесении И.Ф. Паскевича военному министру А.М. Чернышеву сообщалось, что предпринята карательная экспедиция под командованием генерал-майора князя И.Н. Абхазова против джейраховцев, кистинцев, галгаевцев и тагаурцев для приведения их к присяге. 10 июля 1830 г. «джейраховские старшины и жители, добровольно покорившиеся, были приведены к присяге на верноподданство Государю Императору по существующим у них обычаям и в залог их верности взяты благонадежные аманаты. <...> 12 числа приведены к присяге жители деревень, лежащих в средней части реки Макалдона, и деревень, расположенных по реке Ассе, от всех названных селений взяты аманаты. Непокорившиеся селения Баина, Обин, Валакау, Калмикау, Верхний и Нижний Яулы, Суван были уничтожены» [АКАК. Т. VII. Д. 303. Л. 369]. В результате исчезли с лица земли многие горные селения. Автор, скрывающийся под инициалами Г.В., писал, что в 1830 г. большая часть ингушей была выселена с гор на равнину, в окрестностях Назрани, в горах, осталось меньше 1/3 всего населения. Выселенные ингуши стали называться назрановцами и заняли землю между реками Сунжа и Камбилевка от Главного Кавказского хребта до Кабардинских гор [Г.В. 1891: 4].

Процесс переселения горных обществ продолжился в июле 1832 г., когда генерал-лейтенант А.А Вельяминов приступил к покорению карабулаков¹. В ходе этой экспедиции были истреблены деревни Меркей, Амгите и вновь покорились жители пяти карабулакских деревень и вторично присягнули на верноподданство

¹ Карабулаки — этническое подразделение ингушей.

жители одиннадцати деревень. В результате карательных экспедиций было уничтожено восемь деревень [АКАК. Т. VIII. Д. 582. Л. 682.]. В отношении барона Г.В. Розена к графу А.И. Чернышову за 1832 г. сообщалось, что 23 июля истреблено восемь деревень, 24 июля истреблено еще девять деревень [АКАК. Т. VIII. Д. 582. Л. 681]. В результате этих военных действий было разорено и уничтожено 27 деревень, все имущество разграблено, а прилежавшие к уничтоженным аулам поля потравлены, что лишило оставшихся в живых возможности жить на этих местах. Высвободившиеся земли были перераспределены: частично переданы государственной казне, частично — казачьим станицам, созданным для укрепления Сунженской линии. Так, в 1845 г. на месте ингушских селений Эбарг-Юрт и Курай-Юрт, были основаны станицы Троицкая и Сунженская (с 1851 г. — Слепцовская, с 1957 г. — Орджоникидзеvская). В 1847 г. на южном склоне Терского хребта основана ст. Вознесенская на месте ингушского с. Махьмад-Хите. Ингуши из указанных поселений вынуждены были переселиться в селения, расположенные в долине р. Назранки [Куркиева 2013: 20].

В силу ряда экономических и политических причин ингуши не раз вынуждены были менять местоположение своих аулов, что вело к нестабильности поселений. Вместе с тем нужно отметить, что на том историческом этапе не было сформировано единое государство, и ингуши именовались по-разному. Не лишним будет привести официальную справку об этнических подразделениях ингушей, дабы снять спорные вопросы о границах проживания ингушей и их принадлежности. В Военно-статистическом обозрении Ставропольской губернии за 1851 г. сообщается, что ингушское племя занимает плоскость и котловины Кавказских гор с правой стороны Терека до верхних частей Аргуна и до течения р. Фартанги. К ингушскому племени принадлежат: 1) Назрановцы с Комбулейским обществом, 2) Джераховцы, 3) Карабулаки, 4) Цоринцы, 5) Ближние Кистины с небольшим обществом Малхинцев, вновь покорившихся, 6) Галгай, 7) Галашевцы и 8) Дальние Кисты» [Военно-статистическое 1851: 231].

Хочется подчеркнуть, что карабулаки и назрановцы — два смежных плоскостных ингушских территориальных общества — имели единые органы управления и входили в состав Владикавказского округа (с 1857 по 1860 гг. — Военно-Осетинский округ). С начала 1860-х годов в составе Ингушевского округа Терской области существовал Карабулакский участок, в границы которого входили земли не только современного Сунженского района Ингушетии (включая и сельские поселения Серноводская и Ассиновская), но и Ачхой-Мартановского района Чеченской Республики. Карабулакский участок Ингушского округа был упразднен в 1865 г. в связи с массовым выселением жителей участка в Османскую империю. Все вышеперечисленные этнические подразделения в силу разных причин меняли свое место расположения, считая землю и леса своими [Гадиев 2013: 143].

Ингушские селения были малочисленны и разбросаны, это осложняло полицейский надзор над местным населением и осложняло сбор налогов. Для более эффективного и скорейшего выполнения поставленной задачи командующий войсками Левого крыла Кавказской линии генерал-лейтенант Н.И. Евдокимов приказал 3 ноября 1858 г. поселить в большие «аулы туземцев Назрановского, Галашевского и Карабулакского обществ; уничтожить аулы, лежащие в глубине лесов по верховьям Ассы и Фортанги, жители которых занимаются постоянно разбоями; наконец, проложить удобное сообщение в верховьях Ассы, дабы иметь ближайшие сообщения с вновь покорившимися обществами, живущими между верховьев Терека и Аргуна» [АКАК. Т. XII. Д. 978. Л. 1116]. Даже было предложено для умиротворения этого народа переселить на Дон выходцев с гор и усилить Кавказскую линию казачьим населением [АКАК. Т. XII. Д. 978. Л. 1090].

Необходимость в завершении строительства Сунженской линии вынуждала местную власть экспроприировать земли ингушей для расселения казаков. Жители многочисленных небольших родовых поселений ингушей в Тарской долине, окрестностях Владикавказа, по р. Камбилеевке, по Сунже и Ассе были насильно выселены, на их территориях возводилась цепь казачьих станиц [История 2011: 20]. На месте крупнейших и старейших

поселений ингушей, располагавшихся на территории современного Пригородного района Северной Осетии (Ангушт, Ахки-юрт, Таузен-юрт и Шолхи), были основаны казачьи станицы — Тарская, Сунженская, Аки-юртовская и хутор Тарский [Мартиросиан 1928: 76].

Подобное отношение местных властей вызывало все большее и большее недовольство ингушей. 23–25 мая 1858 г. произошло столкновение ингушей с казаками, названное историком В.Б. Скитским «Назрановским возмущением». Он писал: «Страх перед русской властью, надежды на материальные блага (землю, службу) за лояльность по отношению к ней склонили их (ингушей. — М.А.) в пользу русских, но жестокость власти, несправедливость и злоупотребления ее толкали их к Шамилю. Магометанская вера становилась знаменем в этой борьбе с экономическим и политическим гнетом русских. Всякая попытка русской власти насильственно нарушить традиционный уклад жизни, согнать с насиженных мест и построить быт на новых началах возбуждала подозрительное и враждебное отношение со стороны руководящих групп общества» [Скитский 1930: 34].

Восстание было жестоко подавлено: «Пять человек, признанных главными виновниками мятежа, были приговорены к повешению на том самом холме, на котором они собирали народный сбор, 33 человека было приговорено к наказанию шпицрутенами через 100 человек по 10 раз, с лишением их всех прав состояния и к ссылке в Сибирь на каторжные работы; в рудники без срока 5 человек и на работу на заводах на 8 лет 28 человек. Поручик Чириков, из уважения к прежним заслугам, был приговорен к каторжным работам в крепости на 12 лет, а прапорщик Шамбатов, в виду 70-летнего возраста, в Сибирь на поселение [Скитский 1930: 34].

Создавая на равнине крупные аулы, царские власти стремились навсегда покончить с притязаниями населения на земли, отрезанные для колониальных нужд. Укрупнение населенных пунктов облегчало полицейский надзор и сбор налогов [Очерки истории 1967: 125]. Мелкие хутора были уничтожены, созданы крупные населенные пункты, такие как Плиево, Барсуки, Гамур-

зиево, Альтиево, Насыр-Корт, Экажево, Сурхахи, Базоркино и т.д. Некоторые селения получили названия от личных имен старшин, назначенных военной администрацией [Кодзоев 2005: 49]. Переселение в большие аулы, сопровождавшееся экспроприацией в казну наиболее плодородных ингушских земель, не только означало сокращение фактического землепользования, но и вытесняло ингушей с территорий, которые ассоциировались ими с исторической родиной, с «землей отцов» (Дай-мохк — инг.) [Ингушетия в политике Российской империи на Кавказе 2014: 26].

Однако это не решало вопрос малоземелья, усугубившегося вследствие миграционного притока русско-казачьего населения. В 1865 г. Комиссия по личным и земельным правам туземцев Терской области признала размеры земельных наделов жителей Назрановского общества неудовлетворительными и недостаточными. В условиях недостатка земли командующий войсками Терской области Лорис-Меликов предложил выселить часть ингушского населения в Турцию. Был найден благовидный предлог — паломничество в Мекку как один из пяти столпов ислама, обязательный для каждого мусульманина. Выселение в Турцию «неблагонадежных народов» происходило вследствие проводимых реформ, но основной причиной все-таки была их религиозная принадлежность [ОР РНБ. Ф. 73. Д. 844. Л. 27]. Г.А. Дзагуров писал, что многие ингуши категорически отказывались покинуть родину, но были и такие, кто надеялся на лучшую долю в стране, где живут братья-мусульмане. Переселение в Турцию в 1865 г. возглавил генерал-майор осетин Мусса Алхазович Кундухов, с которым решило покинуть родину ингушское «племя» карабулаков во главе с штабс-капитаном Алико Цуговым [Дзагуров 1925: 64]. Переселилось порядка 3–5 тысяч ингушей (карабулаков). Как сообщал А.П. Берже, переселившиеся в Турцию ингуши поселились частью на Сагангукском хребте, частью же к югу от Диарбекира, по окраинам Месопотамии (рис. 1) [Берже 1879: 7].

Обещания большей частью остались на бумаге, Турция, принявшая их с готовностью, обещавшая свободу и каждому семейству полное хозяйство, не оказала им в должной мере поддержку, а вспыхнувшая среди них в дороге эпидемия «унесла в



Рис. 1. Ингуши в Турции

вечность половину эмигрантов» [Альтемиров 1919: 23]. Обманутые в своих надеждах и разочарованные переселенцы искали возможность вернуться на родину. Зная о бедственном положении соотечественников, почетные представители 15 аулов Назрановского общества в 1869 г. подали прошение с просьбой возвратить из Турции 76 дворов их родственников, причем в документе отмечено, что они обязуются принять на себя все издержки по возвращению, отвечать за их поведение и поместить на отведенной им земле, а для разыскания места жительства просят отправить на свой счет в Турцию «доверенных лиц» [Дзагуров 1925: 163]. Просьба переселенцев не была удо-

влетворена. Лишь незначительная часть из них сумела нелегально вернуться на родину, но здесь места их прежнего проживания уже были заняты новыми поселенцами, так что им приходилось искать другие места жительства. Как сообщал М. Иг-ев, селение Сагопш «состоит из 324 домов; жители его все карабулаки, из которых около двух третей выходцы из Турции; это те, которые отправились с генералом Кундуховым в Турцию и потом возвратились вспять» [М. Иг-ев 1885: 4]. Оставшиеся жители были расселены в селениях Пседахского и Назрановского участков Ингушевского округа [Гадиев 2013: 149]. Статистические данные того периода свидетельствуют о сокращении численности ингушей с 28 тыс. в 1858 г. до 25,6 тыс. в 1874 г. [Белозеров 2005: 65].

Царские власти испытывали глубокое удовлетворение, так как значительная часть карабулаков сама покинула край, не создавая дополнительных проблем. Они вынуждены были искать спасения в далекой Турции от произвола и беззакония властей. Живя на стыке Ингушетии и Чечни, карабулаки занимали важное стратегическое положение и подвергались частым репрессиям как непримиримое и свободолюбивое племя [Базоркин 2002: 128].

В 1860–1866 гг. в Ингушетии была проведена земельная реформа. По распоряжению генерал-фельдмаршала князя Барятинского в 1860 г. Назрановскому обществу был указан в пользование занятый названным обществом участок в размере 62 тысяч десятин, ограниченный с запада Тагаурским обществом Осетинского округа, с севера — Малокабардинскими горами и с востока и юга — землями 1-го Сунженского и 2-го Владикавказского казачьих полков.

Однако при распределении земель возникали постоянные неурядицы. Разбор существовавших в Назрановском обществе земельных отношений, а также рассмотрение условий экономического быта населения этого общества и проверка численности его были возложены на Терскую Сословно-Поземельную Комиссию.

По собранным комиссией сведениям оказалось, что в районе участка, предназначенного князем Барятинским для назрановцев, водворено 15 аулов, заключающих в себе 3715 дворов и 9800 душ мужеского пола. Кроме того, к Назрановскому обществу были причислены проживавшие на земле, приобретенной покупкою в казну от князей Бековичей-Черкасских, аулы: Пседах, Кескем, Согопи и Ахбарзой, в числе 580 дворов.

Таким образом, расчет поземельного надела населения Назрановского общества необходимо было произвести всего по числу 4295 дворов.

Так как в районе Назрановского участка, как оказалось по собранным данным, не имеется таких земель, которые принадлежали бы кому-либо на правах частной собственности, а равно нет и земель, состоящих в непосредственном распоряжении казны, кроме отведенных Назрановскому укреплению,

то поэтому для удовлетворительного разрешения вопроса об устройстве поземельного быта назрановцев требовалось, прежде всего, определить достаточную норму подворного надела, назначить прирезку к Назрановскому участку недостающего в оном, для надела по норме, количества земли, разобрать пограничные поземельные споры и вместе с тем рассмотреть предположение местного начальства о прирезке назрановцам, по безлесности их земель, лесного участка до 2,5 тысяч десятин, из земель, отведенных 2-му Владикавказскому полку, которому, взамен того, предоставить вознаграждение из свободных земель бывшего Карабулакского участка.

Сделанные выводы, из собранных данных об условиях экономического быта населения Назрановского общества, показали, что каждая отдельная семья этого общества, средним числом, состоит из 5 душ обоего пола и имеет: 2 рабочих скотины, 2 гулевых (телят и коров), 1 лошадь и 12 овец, и что для такого хозяйства потребно: 4 стога сена или 8 десятин покоса, 4 десятины пастбища и 6 десятин для пахоты.

Вследствие этого Его Высочество Главкомандующий, признав, по качеству земель Назрановского участка, достаточным предоставить в надел населения этого участка по 18 десятин на двор и возложив на особую комиссию, учрежденную из членов со стороны казачьего и горского Ведомств, формальный обход внешних границ Назрановских земель, разбор пограничных споров назрановцев с казаками и обсуждение предположений о прирезке назрановцам лесного участка, 2-го апреля 1866 г. изволил утвердить нижеследующие главные основания для решения поземельного вопроса в Назрановском обществе:

1) Населению всех 15 аулов Назрановского общества, а также и аулам: Пседах, Кескем, Согопи и Ахбарзой, предоставить поземельный надел в размере, средней нормою, по 18 десятин на двор.

2) Надел этот произвести:

а) из участка земли, указанного в пользование назрановцев в 1860 году, по плану, утвержденному князем Барятинским,

всего в количестве 62 807 десятин, с выделом из этого количества 580 десятин укреплению Назрановскому и постам Назрановскому и Камбилеевскому, и

б) из соседней с Назрановским обществом земли, купленной в казну у князей Бековичей-Черкасских, из которой Его Высочество предназначил для этой цели 16 100 десятин.

3) Для устранения крайне неравномерного пользования землею между отдельными личностями и целыми аульными обществами, происходившего большею частью от произвольных захватов, произвести временное распределение Назрановских земель, сообразаясь с назначенною нормою надела, в пользование каждого аула, а также приступить и к составлению проекта окончательной нарезки аульных дач.

На основании вышеприведенных указаний летом 1866 года было произведено временное распределение между аулами земель Назрановского общества и прирезанных этому обществу, из бывшей дачи князей Бековичей-Черкасских, 16 100 десятин, а равно составлен уже окончательный проект нарезки аульных дач [ССКГ 1869: 41].

Несмотря на эти мероприятия, далеко не все дворы, даже не все аулы получили одинаковые наделы. Деятельность Особого отдела Терской поземельной комиссии особого успеха не имела. В результате чего земельная реформа в Ингушетии затянулась на десятки лет. В Горском участке Ингушского округа земельная реформа так и не была проведена до Октябрьской революции 1917 г., хотя все эти десятилетия постоянно работали всевозможные комиссии [История 1988: 266].

Главной задачей было не только удовлетворение жизненных потребностей жителей, но и умиротворение края. Для этой цели в 1866 г. Ингушетия в административном отношении была отделена от Чечни и имела общую границу с ней только в высокогорной части. А по Черным горам и по предгорьям до самой реки Терек между Чечней и Ингушетией были вклинены казачьи наделы [Очерки истории 1967: 124], что осложняло контакты с соплеменниками, оставшимися по другую сторону границы. Известно,

что некоторые ингушские хутора и селения Нижний, Средний и Верхний Бамут в указанные период располагались на территории Ачхой-Мартановского района Чеченской Республики [Посемейные списки 2013: 144].

Все вышеуказанные меры были предприняты для усиления тотального контроля над местным населением. Для укрепления собственных позиций в Терской области в 1888 г. было введено военно-казачье управление. Ингушетия была включена в состав Сунженского казачьего отдела [Очерки 1967: 243], управление отдела находилось во Владикавказе. В границы Сунженского отдела входила вся территория современной Ингушетии, а также часть Ачхой-Мартановского, Грозненского и Надтеречного районов Чеченской Республики и Моздокского района республики Северная Осетия-Алания. На указанной территории располагались и ингушские селения: Верхний и Нижний Датых, Верхний и Нижний Аршты, Семиогоч, Нижние, Средние и Верхние Бережки, Футун, Нижний и Верхний (Серали Опиева) Алкун, Галашки, Мужичи и другие [Посемейные списки 2013: 144].

С введением военно-казачьего управления военные чины получали особые права на арест и ссылку любого представителя местного населения по подозрению. Были введены правила, усилившие регламентацию жизни горцев, в основу которой был положен принцип круговой поруки. С 15 марта 1891 г. запрещалась аренда земли, принадлежавшей казачеству. В сентябре 1894 г. было утверждено «Временное положение о мерах для удержания туземного населения Терской области от хищничества и всяких насилий против лиц нетуземного населения». С этого периода местные жители несли коллективную ответственность за преступления, совершенные в аулах и на сопредельных дорогах [Терский календарь 1894: 57–58].

Однако эти правила не могли восполнить земельный голод, что подталкивало горцев к самовольным захватам земель, вырубкам лесов. Особенно трудное положение создавалось в нагорных районах, где до 40 % хозяйств совершенно не имело пахотных и сенокосных участков. Власти стимулировали военных и чиновников, горскую и казачью верхушку, верно служившую царизму,

наделяя их участками казенной земли [РГИА. Ф. 1268. Оп. 21. Д. 57. Л. 26 об.]. Горцы были вынуждены арендовать у казачества собственные земли: хутор Алкун, Мужичи, Галашки, Датых, Сагопши, Мерпшед, три хутора Берижи, два хутора Аршты, два хутора Бамут, Мергисты, Лергегени, Гадоборш, хутор Кириллов [Гойгова 1963: 14].

Земельный вопрос вызывал огромный антагонизм между ингушами и казаками, проявлявшийся во взаимных убийствах, поранениях и грабежах. Все это вызвало рост карательного-репрессивной активности властей. Особую жестокость и несправедливость к ингушскому народу проявлял атаман И.С. Суворецкий. Ингуши обращались на него с жалобой наместнику Его Императорского Величества на Кавказе.

Со времени назначения атамана Сунженского отдела генерал-майора Суворецкого вражда казачьего населения к ингушскому народу возросла до крайних пределов, а также усилились ското- и конокрадство, разбои и грабежи. Объясняется это теми суровыми мерами взысканий, которые генерал Суворецкий практикует по отношению ингушей. Из этих мер особенного внимания заслуживают ночные обыски, производимые генералом Суворецким, начальником участка, с сотнями казаков в ингушских селениях. Во время этих обысков у жителей отбираются скот и лошади как ворованные и отдаются казакам. Таким образом, скот и лошади были отобраны у жителей селений Экажево, Яндырское, Нижний Ачалук, Долаково. Во время обысков казаки держат себя крайне вызывающе по отношению ингушей, что, конечно, не может не раздражать. Казачье же население, надо полагать, в силу особой инструкции, данной станичным атаманом, смотрит на ингушей, как на диких зверей, при каждом удобном случае расстреливает их, где попадетя: на дорогах, в степи, за работой, в лесу и селениях. На жалобы ингушей на такое ни с чем не сообразное истребление их казаками не обращается ни малейшего внимания. Мы уверены, что с переменой состава администрации Сунженского отдела отношения между

казаками и ингушами несомненно улучшатся. Нам желательно было бы, чтобы по распоряжению Вашего сиятельства в состав администрации Сунженского отдела были бы назначаемы офицеры из ингушей, как близко знакомые с бытом, нуждами и потребностями ингушского народа (цит. по: [Джабагиев 2007]).

В рассматриваемый период у ингушей и казаков накопилось огромное количество взаимных жалоб и претензий, в которых были виноваты то одни, то другие. Жалобы дошли до обсуждения в Городской Владикавказской и Государственной думе 1905 г., где рассматривался вопрос о причинах грабежей и разбоев. Изучив обстоятельства дел, комиссия пришла к выводу, что причина беспорядков кроется в тяжелом экономическом положении и несправии горцев, для которых не было сделано ничего для повышения культурно-образовательного уровня и их благосостояния [Терские ведомости 1905].

Ингушам удалось добиться реформы территориального устройства области. Был восстановлен Назрановский округ, включивший ингушей из Сунженского отдела. Теперь в состав области входили Назрановский, Владикавказский, Грозненский, вычлененный из него в ходе реформы Веденский, Нальчикский, Хасавюртовский округа и Сунженский, Моздокский, Кизлярский и Пятигорский отделы. Таким образом, в 1905 г. Ингушетия была выделена в самостоятельный округ Терской области с центром в крепости Назрань [История Ингушетии 2011: 288]. Спустя два года приказом по военному ведомству от 3 ноября 1907 г. было продлено действие закона о Назрановском округе до первого января 1911 г.

Вместе с тем отмечалось, что если окажется возможным упразднить существование отдельного Назрановского округа ранее продленного срока и восстановить прежнее административное устройство Сунженского отдела, то это следует произвести властью войскового наказного атамана [Матиев 2013: 65].

Существование Назрановского округа на правах временного образования тревожило народные массы. В январе 1908 г. «вы-



Рис. 2. Татре Албогачиев

борные от ингушского народа поручик Татре Албогачиев (рис. 2), Шаптуко Куриев и Дугуз Хаджи Беков прибыли в Тифлис с целью ходатайствовать перед наместником Его Высочества на Кавказе об утверждении временно образованного Назрановского округа». Прошение было удовлетворено, Назрановский округ в указанных границах был утвержден 10 июня 1909 г. «Назначить местопребыванием управления Назрановского округа местечко Назрань» [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 849. Л. 123–128]. Но в виду отсутствия в Назрани соответствующего помещения в феврале 1913 г. Государственный совет и Государственная дума внесли новое постановление: назначить

временно Владикавказ местопребыванием управления Назрановского округа Терской области впредь до обеспечения этого управления помещением в местечке Назрань, но не далее 1 января 1917 г. [РГИА. Ф. 1278. Оп. 7. Д. 1084. Л. 47].

Утверждение Назрановского участка не могло решить проблемы, связанной с взаимным антагонизмом казаков и ингушей. Местное население испытывало на себе репрессивные методы воздействия властей. Особенно невыносимые условия были созданы жителям в период преследования абрека Зелимхана. Жители горных селений, подозреваемые в укрывательстве абрека, были подвергнуты страшным репрессиям. Из рапорта генерал-адъютанта графа И.И. Воронцова-Дашкова следует, что жители ингушских селений Кек и Нелх со своими семьями будут выслааны в Сибирь, а хутора, расположенные по Ассиновскому ущелью,

будут уничтожены, жители же переселены [РГИА. Ф. 1276. Оп. 6. Д. 39. Л. 9 об.].

По поводу этих репрессивных мер журналист А.А. Яблонский писал:

Если присмотреться к карательной политике, практикующей на наших далеких окраинах и в особенности среди горных кавказских племен, то всякому стороннему наблюдателю непременно бросится в глаза эта юридическая нелепость: за преступление, совершенное отдельными лицами, наказание несут не только целые села и целые общины, но и прямо целые народы. И это настолько вошло в обычай, что всякий раз, когда власти не могут собственными силами изловить разбойников или задержать грабителей, они налагают денежные и всякие другие взыскания на семейство разбойника, на его односельчан и даже на весь народ, откуда разбойник происходит. Обратите внимание, напр., на кровавую историю нынешнего главы кавказских абреков Зелимхана. Зелимхан совершил целый ряд преступлений: его шайка застрелила несколько русских офицеров и солдат. Но так как Зелимхан, которого преследуют целые воинские отряды, до сих пор не пойман, то кавказская администрация приняла за благо, во-первых, арестовать семью Зелимхана, а во-вторых, лишить земли все племя ингушей — земли, которую ингуши возделывают уже 50 лет. Спрашивается, какие юридические доводы лежат в основании этой меры? Если семья Зелимхана (его жена и дети) совершила какое-нибудь преступление, то, разумеется, она должна быть арестована и предана суду... Ведь не трудно же догадаться, что полудиккий абрек прежде всего должен понять и осмыслить ту меру, которая против него в данном случае принимается. Абрек знает, что за убийство его повесят, что за грабеж он пойдет в каторгу, а за воровство — в острог. Но он никогда не поймет, что русский закон может наказывать детей за грехи родителей. С его точки зрения, это будет лишь кровная месть, которую он, как дикарь, конечно, знает и понимает. Но раз дело ставится на

почву мести, то вы никакими силами не докажете Зелимхану, что, устраивая засады и стреляя из-за угла, он совершает не только преступление, но и подлость.

Какая подлость? Мою семью ведут под конвоем в город, а я с товарищами устроил засаду и стреляю. Мне мстят — и я мщу, только и всего.

Еще меньше поймут абреки ту меру, которую применила кавказская администрация по отношению ко всему племени ингушей. Прежде всего, в виде кары за преступления Зелимхана, с них взыскивают 40 тысяч рублей старых недоимок. Практически это, конечно, значит, что весь скот и все домашние пожитки полунищего племени будут проданы с молотка и население останется без лошадей, без коров и без баранов. Но хотя этой одной меры совершенно достаточно, чтобы пустить людей по миру и толкнуть их на воровство и грабежи, однако, кавказская администрация придумала и еще одно средство “для наказания Зелимхана”. Именно, администрация решила отнять у ингушей те казачьи земли, на которых они живут еще со времени покорения Кавказа. Целых 50 лет работали ингуши на этих землях, кавказская администрация былых времен (напр., Ермолов и др.) употребляла неимоверные усилия, чтобы приучить это полудикое племя к оседлости и заставить его заниматься земледелием. Но когда эта поистине благая мысль нашла, наконец, свое осуществление, когда на заброшенных, пустынных землях выросли хутора, зазеленели сады и заколосились возделанные поля — вдруг явился генерал Михеев и сказал:

— Земледелие прекратить, постройки снести и землю отнять!

На исполнение этого, в полном смысле слова, соломоновского решения генерал дал четырехмесячный срок, по истечении которого вся земля ассинских ингушей должна быть обращена в первобытное состояние. <...>

И все это только за то, что абрек Зелимхан совершил убийство, а русской администрации не удалось поймать его! [Яблонский 1912: 231].

Несмотря на просьбы и увещевания, на приговоры ингушского общества, клятвы и договоры от всего народа, приговор был приведен в исполнение, населенные пункты, располагавшиеся в Ассиновском ущелье, исчезли, а его жители были сосланы в Сибирь. Их дважды переселяли после этой ссылки, но об этом нет сведений в официальных документах. Об этом говорят те, кто родился в местах ссылки и помнит по рассказам родителей, за что они были сосланы в Сибирь [ПМА 2014].

Несмотря на утверждение Назрановского округа, между ингушами и казачьим населением возникали постоянные споры и недовольства, приводившие к тяжелым последствиям. Революционный настрой местного населения еще больше усилил антагонизм между ними в период и революции, и Гражданской войны.

Ингушетия 1917–1924 гг.

Февральская революция положила начало новому этапу в развитии национально-освободительного движения народов России и создала условия для формирования национально государственных образований. Новая государственная власть провозглашала защиту интересов народа. В основу Декларации прав народов России (2 ноября (15) 1917 г.) и Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа (3) 16 января 1918 г.) были положены принципы равенства всех наций и народностей и признание права наций на самоопределение. Неприкосновенными объявлялись верования, обычаи и традиции, национальные и культурные учреждения народов Поволжья и Крыма, Сибири и Туркестана, Северного Кавказа и Закавказья.

5 (18) марта 1917 г. во Владикавказе возник орган Временного правительства — Областной гражданский комитет, состоявший из представителей буржуазно-дворянских и клерикальных слоев горских народов, высших чиновников старого аппарата, эксплуататорской верхушки казачества и отдельных мелкобуржуазных элементов [История народов Северного Кавказа 1988: 565]. Во главе Назрановского округа стал В.-Г. Джабагиев.

В мае 1917 г. на Северо-Кавказском конгрессе, проходившем во Владикавказе, был создан Союз горцев Северного Кав-

каза. Конгресс образовал Центральный комитет Союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана, основной задачей которого была подготовка к созданию Северо-Кавказской республики [Козлов, Полян 2011: 487]. Возглавляли Союз кумыкский князь Р.Х. Капланов, чеченский нефтепромышленник Т. Чермоев, бывший чиновник ингуш В. Джабагиев, кабардинский коннозаводчик П. Коцев и др. В ноябре 1917 г. Союз объединенных горцев провозгласил создание «Горской республики», а свой руководящий центр — «Горским правительством» [Коренев 1967: 65]. Союз объединенных горцев функционировал в качестве высшего представительного и исполнительного органа власти народов Северного Кавказа. Его руководство было привержено идее установления в России через Учредительное собрание Демократической Федеративной Республики «отдельных самоуправляющихся автономных областей, с особыми законодательными палатами и выборными правительственно-административными органами, которым принадлежит право местного законодательства во главе с единой общероссийской палатой и выбираемым палатой президентом» [Султыгов 2007: 67].

В ноябре 1917 г. ЦК Союза объединенных горцев принял решение о создании Горской автономии. Ингушетия в административном отношении на правах национального округа во главе с окружным исполкомом входила в состав Горской Республики. В то же время территория Ингушетии не имела четко очерченных границ и была абстрактно зафиксирована — Назрановский округ (Ингушетия). Назрановский округ подразделялся на десять волостей: Ассиновскую, Ачалукскую, Базоркинскую, Горную, Граничную, Надтеречную, Назрановскую, Пседахскую, Сунженскую и Экажево-Сурхахинскую [Дидигова 2005: 499]. Территория Ингушетии, как и прежде, была разделена на две половины чересполосно с казачьими станицами, образованными еще в середине XIX в. на землях ингушей.

В марте 1918 г. в Пятигорске на 2-м Терском областном народном съезде была провозглашена Терская Советская Республика [Коренев 1967: 142]. В мае 1918 г. Совнарком Терской Советской Республики принял решение о выселении казаков из станиц Сун-

женской линии и о передаче «освободившихся» земель ингушам. А в августе большевики организовали выселение жителей станиц Аки-Юртовской, Сунженской, Тарской и Тарских хуторов. Главным вдохновителем и инициатором этой акции были Серго Орджоникидзе и нарком внутренних Яков Фигатнер. Жители станицы Сунженская, Аки-Юртовская, Тарская (с хутором Тарским) были выселены в Пятигорский отдел [Фокин 2011]. С приходом Деникина в Терскую область в 1919 г. эти станицы, по постановлению Войскового правительства от 1 марта 1919 г., были вселены обратно. Войсковой круг постановил сейчас же принять меры к восстановлению вышеуказанных станиц (хотя 3 марта этот шаг был скорректирован решением круга «не трогать казаков-беженцев, которые уже устроились во Владикавказе и станицах», а остальных наделить землей в других казачьих районах области) [Ратгаузер 1928: 132]. С восстановлением советской власти весной 1920 г. эти станицы вторично были выселены [Фокин 2011]. В результате чего ингушам были возвращены земли, с которых они были выселены в середине XIX в. Это станицы были расположены «в сердце Ингушетии, разъединяя собой горную и плоскостную Ингушетию» [Бутаев 1923: 30].

В мае 1920 г. на совещании казаков в Пятигорске (оно собралось вместо несостоявшегося казачьего съезда) Орджоникидзе на жалобы казаков о грабежах их чеченцами и ингушами ответил: для урегулирования взаимоотношений русского населения с горцами необходимо устранить чересполосицу путем переселения всех станиц, территориально прилегающих к горскому населению [Жупикова 2015].

В декабре 1920 г. казачий отдел ВЦИК обратился в Президиум ВЦИК с просьбой приостановить выселение терского казачества. Одновременно казачий отдел счел необходимым создать межведомственную комиссию для посылки в Терскую область и решения назревших вопросов. 27 января 1921 г. на заседании Президиума ВЦИК слушался доклад комиссии по вопросу о выселении казачьего населения из пределов Горской Республики. Заслушав доклад, Президиум ВЦИК постановил:

1. Немедленно приостановить выселение казаков из пределов Горской Республики.

2. Составить комиссию из представителей сторон поровну от каждой — 5 человек, под председательством В.И. Невского, которому поручить в 2-месячный срок изучить на месте вопрос о наделении безземельных горцев за счет многоземельных казаков и представить в Президиум доклад о размерах земельной нужды горцев, формах уплотнения или выселения, о количестве подлежащих выселению казачьих станиц, если выселение будет неизбежным [ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 95. Д. 518 Л. 14].

Комиссией была проведена большая работа. В указанный срок, она справилась с возложенным на нее заданием и доложила результаты проверки:

1. Земельный фонд Горской Республики так велик, что им можно удовлетворить не только нынешних жителей, но и приехавших переселенцев из России.

2. Для наделения безземельных и малоземельных горцев необходимо произвести уравнительное землепользование.

3. Для уничтожения чересполосицы, которая создана расположением казачьих станиц, поселить горцев рядом с казаками.

4. Для прекращения грабежей и создания условий мирной жизни необходимо начать немедленное, но и постепенное разоружение горцев.

5. Для борьбы с грабежами организовать смешанные отряды милиции из горской и казацкой бедноты.

6. Обязать круговой порукой за грабежи аулы и станицы и неуклонно налагать репрессии на те из них, которые укрывают грабителей. <...>

9. Усилить политическую работу в аулах.

10. Выселение казаков приостановить [АК-Б НИИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2. Л. 24].

Несмотря на вышеуказанные решения, земельный вопрос не удалось решить без ущерба для казачьего населения, безусловно, владевшего большим количеством удобной земли, нежели коренное население. Размеры излишков земли у казаков Сунженского отдела позволяли наделить ею горцев по уравнительному принципу. Руководители Терской области (а затем и Горской Республики) мягко говоря, совершили ошибку, выселив часть казачества, и создали сложную проблему. Выселенные казаки сами оказались в крайне тяжелом положении. Не менее сложной оказалась ситуация и для горцев-переселенцев, не имевших в достаточном количестве инвентаря и зерна для посевов. В результате эти земли некоторое время были исключены из производственного цикла [Фокин 2011].

Ситуация с обработкой земли оказалась в различных округах неравноценной. Так, переселенцы-ингуши начали возделывать пшеничные культуры и покрыли дефицит зернохлебов (кукурузы) в Ингушетии. Чеченцы не успели развить своего хозяйства на заселенных ими землях в виду разных социально-экономических и политических причин [Козлов 2011: 437].

Земельный вопрос стал одним из важнейших рычагов, с помощью которого политические лидеры завоевывали свой авторитет на местах. Выселение трех казачьих станиц из Ингушетии весной 1920 г. (Аки-юртовской, Тарской и Сунженской) и предоставление освободившегося земельного фонда в пользование горской бедноте Ингушетии вызвало революционное аграрное движение, которое выразилось в стихийном переселении безземельной бедноты из нагорного района. Эта мера произвела колоссальное впечатление на горцев и сделала Ингушетию верной опорой советской власти [Козлов 2011: 438]. В ходе Гражданской войны на Северном Кавказе шел процесс поиска и утверждения новых форм государственного устройства. Он являлся одним из важнейших составляющих регионального военно-политического противостояния. Сложности в процессе формирования власти в регионе были продиктованы также отсутствием у красных и белых планов государственного строительства и их слабым влиянием на Северном Кавказе [Суханова 2004: 180].

После окончания Гражданской войны на Северном Кавказе шла активная работа по государственному строительству. Создание национальной государственности в областях Северного Кавказа, входивших в состав Терской области, осложнялись рядом причин: «Колониальное прошлое, экономическая, политическая и культурная отсталость населения, недостаток кадров национальной интеллигенции, малочисленность национальных рабочих кадров, слабость парторганизаций и т.п.» исключали возможность создания для них сразу после окончания Гражданской войны национальной государственности в виде отдельной автономии. Советская власть, на местах руководствуясь гибкой ленинской тактикой в национальной политике, сумела найти нужную форму национально-государственной автономии для горцев, в рамках которой они получили возможность для дальнейшего политического, экономического и культурного развития [Очерки 1972: 86].

17 ноября 1920 г. на съезде народов Терской области была провозглашена автономия Горской Советской Социалистической Республики, в состав которой вошла Ингушетия под названием Ингушского (Назрановского) округа [Очерки 1972: 86].

Декретом ВЦИК (20 января 1921 г.) на территории бывшей Терской и части Кубанской области была образована Горская АССР в составе РСФСР. В состав Горской АССР входили округа: Балкарский, Дигорский (1921–1922), Ингушский, Кабардинский, Карачаевский, Осетинский, Сунженский, Чеченский.

Земельный вопрос оставался одним из самых актуальных, в связи с чем и был поставлен на заседании делегации съезда народов Терской области. После обсуждения вышеуказанного вопроса делегаты съезда постановили: «Ввиду перенаселения территории Горской Советской Республики, Горская делегация просит Центральный исполнительный комитет вынести постановление о выселении всех станиц Сунженского отдела для наделения безземельных горцев их землями. Общее переселение должно быть закончено не позже 10 апреля 1921 г. Станицы же: Ассиновская, Нестеровская, Петропавловская, Гельвинская, Карабулакская, Архонская, Ардонская, Змейская, Николаевская и Александров-

кая должны быть выселены не позже 1 мая 1921 г. [ЦГА РСО-А. Ф. Р-82. Оп. 1. Д. 1. Л. 16].

Президиум ВЦИК от 14 апреля 1921 г. принял постановление, в котором говорилось: «Земельную нужду горцев удовлетворить путем уплотнения казачьих станиц Горской Республики в порядке соглашения между казачьими исполкомами и исполкомами горцев (ингушей и чеченцев), обязав при этом горские исполкомы произвести правильное распределение среди горской бедноты земель как уплотненных, так и уже выселенных казаков». Выселение части казачества и наделение земель малоземельных и безземельных горцев осуществилось [Фокин 2011].

В марте 1923 г. Всероссийский центральный исполнительный комитет принял Декрет «О внесении поправок в земельный кодекс Р.С.Ф.С.Р». В положении № 42 Земельного кодекса говорится, что право частной собственности на землю, недра, воду, леса в пределах РСФСР отменено навсегда. Все земли в пределах РСФСР, в чьем бы ведении они ни находились, составляют собственность рабоче-крестьянского государства. Однако в 6-м пункте закона имеется Примечание: «При установлении очередностей наделения земель различных землепользователей, при прочих равных экономических условиях устраиваемых групп населения, в первую очередь наделяется туземное трудовое население» [Земельный кодекс 1923: 1–2]. В официальных документах рассматриваемого периода прослеживается дискриминационная политика власти в отношении казачьего населения, несмотря на его заслуги дореволюционного периода. Население выселенных станиц Тарской с хутором, Сунженской, Аки-Юртовской (Воронцово-Дашковская), Карабулакской, Михайловской, Самашкинской и Фельдмаршальской составляло 19 994 чел. Казакам давались голые участки, без жилищ и инвентаря. Часть людей вынуждены были побираться, чтобы не умереть с голоду [Фокин 2011].

Начиная с 1922 г. административно-территориальное строительство в Ингушетии шло по пути укрупнения административных единиц и экономического районирования. Волость становилась переходной ступенью к новой административно-хозяйственной единице — району. Так, на 16 октября 1922 г.

в округе значились следующие волости: Ахки-Юртовская (бывшая Сунженская), Ассиновская, Ачалукская, Кескемская (бывшая Экажево-Сурхахинская). Граничная и Горная волости были ликвидированы, а их населенные пункты переданы в Ассиновскую волость. Упразднена была и Базоркинская волость, населенные пункты которой передавались в Ачалукскую и Ахки-Юртовскую волости. По Постановлению Президиума ЦИК Горской АССР от 12 мая 1923 г. Назрановский округ был разделен на три района: Галашкинский, Назрановский, Пседахский [Дидигова 2005: 499].

Пребывание Ингушетии в составе ГАССР оттянуло решение вопросов землеустройства и административного деления. В подвешенном состоянии оставался вопрос об урегулировании принадлежности земель и пограничных претензий. Только выделение в автономную область могло подтолкнуть решение накопившихся проблем. Возможная ликвидация ГАССР и разделение Ингушетии и Северной Осетии привели к созданию комиссии по разделу Горской Республики между новыми областями. Протокол № 1 от 7 марта 1923 г. заседания данной комиссии зафиксировал установление границы между Владикавказским и Назрановским округами в нижней ее части, «начиная от границы Грузинской Республики до земель Редантского района по руслу р. Терек.

9 марта обсуждался вопрос о принадлежности Редантского района, где в пользовании ингушского населения «числом 456 душ находилось 879 десятин земли». 5 июня 1923 г. Президиум ЦИК ГАРССР после доклада представителя Наркомзема Плахова постановил: «Представленный Наркомземом проект, устанавливающий границы между Владикавказским и Назрановским округами утвердить». Однако вскоре, уже 29 июня, Президиум ЦИК принял решение: «Считать утвержденные границы между округами временными, как в административном отношении, так и в отношении землепользования» [Кокорхоева 2002: 51].

Постановлением Президиума ЦИК ГАССР 12 мая 1923 г. был образован Назрановский район. Центр — с. Назрань. В состав района входили: Назрань, Насыр-Корт, Альтиево, Гамурзиево, Экажево, Сурхахи, Плиево, Яндырка, Базоркина, Кантышево, Далакова, Барсуки. Перечисленные населенные пункты явля-

лись и центрами одноименных сельсоветов. Административное устройство постоянно менялось. Так, постановлением Назрановского окрисполкома 5 июня 1923 г. Назрановский совет был объединен с Альтиевским. 15 июля 1923 г. Базоркинский сельсовет был передан во Владикавказский район. Постановлением Назрановского окрисполкома 30 декабря 1923 г. был образован Чернореченский сельсовет [Дидигова 2005: 502].

Самым болезненным вопросом Горской Республики со дня основания был земельный. Руководство Горской Республики настаивало при реализации земельной политики в регионе руководствоваться уравнительным принципом. Такой подход не устраивал руководителей отдельных округов [Эльбуздукаева 2011: 222].

Терская область административным путем (без учета интересов населения) была разделена на новые национально-государственные образования. Горская Автономная Республика с точки зрения государственного строительства, экономических связей населяющих ее народов не представляла собой целостную, исторически сложившуюся административно-территориальную единицу.

Как следствие Горская Республика в таком виде не просуществовала и года. Среди народов Республики развернулось движение за образование собственной государственности в соответствии с Конституцией РСФСР, узаконившей право народов на самоопределение» [Кокорхоева 2002: 46–47].

Первым поставил вопрос о выходе из Горской Республики Кабардинский округ (1 сентября 1921 г.), затем Карачаевский (12 января 1922 г.), Чеченский (30 ноября 1922 г.), Балкарский (16 января 1922 г.) округа, преобразованные в автономные области РСФСР.

После выхода вышеуказанных областей из состава Горской АССР в ней остались Владикавказский, Ингушский и Сунженский округ и Владикавказ. Ситуация с Горской Республикой волновала руководство края, так как от ее решения зависело будущее области. Глава Северокавказского краевого комитета партии А.И. Микоян констатировал ситуацию в регионе следующим образом и докладывал об этом в Москву.

Созданная в 1920 году Горреспублика за эти 3 года потеряла 2/3 своего первоначального состава путем выделения трех автономных областей<...> Нынешняя Горреспублика объединяет немножко больше 300 000 населения (почти равное количеству населения Чечни), в том числе осетины, ингуши и русские. При таких условиях либо Горреспублика должна быть разбита на две автономные области — ингушскую и осетинскую, и должна наравне с другими автономными областями войти в состав Юго-Восточного края, либо как республика войдет в состав края на особых условиях, предусматривающих автономию ее в ряде вопросов, если и это будет нецелесообразно, то Горреспублика, так же как и Дагестан, не будучи в составе края, не помешает районированию его (цит. по: [Карпов 2012: 313]).

При обсуждении вопроса о судьбе Горской Республики возникло много трений и разногласий. Были как сторонники сохранения целостности республики, так и противники. С. Орджоникидзе констатировал:

Мне кажется, что поскольку в основном достигнуто взаимное понимание, разногласий нет <...> за исключением т. Мальсагова, заявление которого о желании якобы разделить Горреспублику в корне неправильно, надо считать, что проект возражений не встречает <...> В проекте сказано о том, чтобы национальные комиссариаты передать националам, город сделать столицей этих националов, республики не уничтожать, но вместо той республики, которая есть, создать республику двух автономий. <...> Мы же тут думаем создать союз автономных областей. <...> Попытки <...> могут послужить в будущем ядром федерации горских народов на Северном Кавказе. Лично я до сих пор в этом отношении являюсь неисправимым человеком — не представляю себе возможности управлять горцами Северного Кавказа без какого-либо объединяющего их органа. Пойдет ли по этой ли-

нии развитие или придется массу коррективов внести, это другой вопрос (цит. по: [Карпов 2012: 314]).

Проект реорганизации Горской Республики, предложенный Комиссией ЦК, при голосовании членов обкома, кандидатов и контрольной комиссии был принят единогласно при одном против.

Декретом ВЦИК от 7 июля 1924 г. ГАССР была упразднена и на ее территории созданы Северо-Осетинская и Ингушская АО и Сунженский казачий округ [Тархов 2001: 31]. Центром был назначен город Владикавказ (с 1931 г. — Орджоникидзе), который не входил в состав области, имел статус автономного города и являлся центром Ингушской и Северо-Осетинской автономных областей.

Вопрос о назначении Владикавказа столицей двух автономий вызвал оживленные споры и дискуссии. Аргументы были у каждой стороны достаточно объективные и весомые. Заслуживает особого внимания выступление С.А. Такоева² относительно вопроса об автономии:

Считаю абсолютно необходимым автономию, как для Осетии, так и для Ингушетии — для того, чтобы могли провести в полной мере национальную политику среди каждой из этих народностей. Но тут вклинивается и город Владикавказ. Я выскажу свое личное мнение и буду говорить прямо. Я откровенно скажу, что постановлением комиссии ЦК недоволен. Оно таково, что породит в будущем еще больше недоразумения. Постановление ЦК в будущем создаст то, что и осетины все свое внимание сосредоточат на одном городе

² Такоев С.А. (1876–1938) — политический деятель. С 1918 г. — член Владикавказского комитета РКП(б), зам. Председателя ревкома Терской области, председатель Терского областного комитета РКП(б). С 1924 по 1927 гг. — первый секретарь Северо-Осетинского обкома ВКП(б). С. 1930 по 1937 гг. работал заместителем начальника Отдела национальностей ЦИК СССР. Председатель съезда Народного Совета Терской республики, председатель Совнаркома Горской Республики. Репрессирован.

Владикавказе, а среди своих народностей не будут проводить ни работы, ни национальной политики. Поэтому мое глубокое убеждение, что этот город надо выделить в особый вольный город, с непосредственным подчинением его центру.

Осетинская автономная область должна существовать как таковая. Ингушская автономная область — то же самое. Что касается резиденции, то она должна быть в городе Владикавказе. Нужно сделать так, чтобы город Владикавказ был вольным городом, он не должен вклиниваться ни между Осетинской, ни между Ингушской областями. Если мы, товарищи, встанем перед лицом беспартийной массы и Осетии, и Ингушетии, то должны провести постановление той комиссии ЦК. Осетины и ингуши области должны выделиться в самостоятельные области. Вы, товарищи, очевидно, хотите друг друга перехитрить. Бросьте вы это, товарищи, не держитесь из-за города Владикавказа. Предоставьте его непосредственно подчинение центру. Я заверяю вас, что если у вас будет проходить сейчас то постановление, которое вынесла здесь комиссия ЦК, то вы потерпите еще больше осложнений и затруднений. Я совершенно понимаю товарища Тогузова, который составил проект конституции. Прав он, что если вы останетесь при своем решении, то у вас будет еще больше недоразумений, с которыми вы не в состоянии будете справиться. Ни для кого не секрет, что мы должны остерегаться великодержавного русского шовинизма, который так допекал нас в прошлом и от которого мы еще не совсем освободились. Но в то же время не забывайте, товарищи, что местный национальный шовинизм мы не должны создавать. В части того, какой доход приносит город Владикавказ. Я спрашивал, товарищи, укажете ли вы мне хотя бы один город, который приносил бы доход. Я считаю самым благополучным в этом отношении городом Тифлис, и то он требует каждый месяц дотации. Если весь доход города Владикавказа вы будите делить между округами, то естественно, что самому Владикавказу едва ли останется хоть какая-нибудь частица и этот город будет постепенно разрушаться и опускаться. Бросьте

эти затеи, товарищи. Мы боремся с шовинизмом русским, но должны также бороться и с шовинизмом местных национальностей [ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 1849. Оп. 1. Д. 62. Л. 1–1 об.].

С.А. Такоев как дальновидный политик предвидел судьбу Владикавказа, который спустя много лет станет «яблоком раздора» между ингушами и осетинами. Возможно, административное устройство было бы совсем другим, если были бы учтены предложения Такоева и других противников выделения города Владикавказа центром двух АО.

Местная власть пыталась удовлетворить потребности общества.

Намерения были благими и в целом predeterminedены объективными нуждами (или тем, как оные казались из центра). Каждой «нации» намеревались дать (и частично дали) по городу-столице. Так появился г. Микоян-Шахар (нынешний г. Карачаевск), ст. Баталпаинская стала г. Черкесском (взамен несостоявшейся новой столицы Черкесии Эркен-Шахара), Майкоп превратился в столицу Адыгеи, для чего были произведены территориальные изменения в Краснодарском крае. В этом же направлении стремились развести народы, соединенные в рамках Горской Республики. Для осетин сделать столицей с. Ардон, для ингушей — с. Назрань. Последние намерения не увенчались успехом, так как чиновники соответствующих национально-административных образований запротестовали, не пожелав покинуть большой город Владикавказ. <...>

Если это так будет, — заявлял на пленуме Гороблпарткома тов. Авсарагов, — то мне рисуется такая картина: одной ногой мы будем в культурном центре — городе Владикавказе, а другой ногой в Назрани, одной ногой во Владикавказе, а другой ногой в Ардоне. Что у нас тогда получится? Мы сделаем и осетин, и ингушей калеками в культурном плане (цит. по: [Карпов 2012: 345]).

В 1920-е годы была осуществлена первая советская реформа по укрупнению единиц административно-территориального деления. Ее суть состояла в полной замене старых небольших губерний на огромные советские области, которые соответствовали выделенным Госпланом экономическим районам. При этом упразднялись как губернии, так и уезды с волостями, которые к тому времени продолжали существовать. Новые области вместо уездов разделялись на более крупные ячейки — округа, а последние делились вместо волостей на более крупные ячейки — районы. Низшим звеном стали сельсоветы. В 1924 г. был образован объединенный Северо-Кавказский край с центром в Ростове-на-Дону, включавший Донскую и Кубанскую области, Ставропольскую и Терскую губернии, Дагестанскую Республику, Ингушскую, Кабардино-Балкарскую, Карачаево-Черкесскую, Северо-Осетинскую, Чеченскую автономные области. Ставропольская и Терская губернии были преобразованы в округа [Краткая справка об административно-территориальных изменениях Ставропольского края за 1920–1992 гг.].

Ингушская автономная область (1924–1934 гг.)

В русле указанных преобразований 7 ноября 1924 г. из Горской АССР выделилась Ингушская автономная область (рис. 3). В учредительном документе говорилось:

В согласии с волеизъявлением народностей, населяющих Автономную Горскую Советскую Социалистическую Республику, а также в целях наиболее широкого вовлечения трудящихся масс этой Республики в дела советского государственного управления Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет, в отмену своего декрета от 20 января 1921 года о Горской Автономной ССР (собр. УК № 6, ст. 41), постановляет:

Автономную Горскую Советскую Социалистическую Республику упразднить, расчленив ее по национальному признаку на две автономные области — Северную Осетию и Ингуше-

тию, на автономную административную единицу — Сунженский округ и выделив город Владикавказ в самостоятельную административную единицу.

Автономные области Северная Осетия и Ингушетия входят в состав Российской Социалистической Федеративной Советской Республики и имеют свой административный центр в городе Владикавказе.

Вся полнота власти в автономных областях Северной Осетии и Ингушетии принадлежит Областным Съездам Советов и избираемым последними Исполнительным Комитетами, действующим на правах Губернских Исполнительных Комитетов.

Примечание первое: Временно, до созыва первых Съездов Советов автономных областей Северной Осетии и Ингушетии, вся полнота власти в этих областях принадлежит соответствующим революционным комитетам, ближайшей задачей которых является созыв первых Съездов Советов автономных областей Северной Осетии и Ингушетии.

Примечание второе: Состав революционных комитетов утверждается Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

Сунженский Округ, как автономная административная единица, состоит в непосредственном подчинении Всероссийского Центрального Исполнительного комитета и управляется Съездом Советов и избираемым им Исполнительным комитетом, действующим на правах Губернского Исполнительного Комитета.

Примечание: Бюджет и штаты Сунженского Округа устанавливаются применительно к уездным.

Город Владикавказ является самостоятельной административной единицей, подчиненной непосредственно Всероссийскому Центральному Исполнительному Комитету, и управляется Горсоветом и городским исполнительным комитетом, действующим на правах Губернского Исполнительного Комитета.

Установление границ автономных областей Северной Осетии и Ингушетии, Сунженского Округа и города Владикавказ и их административного деления, передача аппаратов управления, а также разрешение всех споров, возникающих из распределения учреждений и предприятий бывшей Автономной Горской Советской Социалистической Республики между автономными областями Северной Осетии и Ингушетии, Сунженским Округом и г. Владикавказом, производится Особой Смешанной Комиссией под председательством Члена ВЦИК, назначаемого Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета. Постановления Смешанной Комиссии утверждаются Президиумом Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета.

Указанной в предшествующей статье Смешанной комиссии закончить работу в месячный срок [ЦГАОР. Ф. 1235. Оп. 119. Д. 2. Л. 103–104].

При образовании Ингушской и других автономных областей перед ВЦИК стал вопрос о их границах. А новые административные единицы с момента их образования начали предъявлять друг другу претензии относительно границ. Все границы Ингушетии, как, впрочем, и других субъектов, вызывали ожесточенные споры.

Для объективного решения вопросов, связанных с границами новых государственных образований, были привлечены специалисты с большим опытом работы, но ни одна комиссия не могла удовлетворить интересы каждой из сторон. Вопросы не терпели отлагательства, в связи с чем для окончательного и бесповоротного решения во Владикавказ была направлена комиссия Президиума Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета под председательством Ш.З. Элиава — Председателя Совета народных комиссаров Грузинской ССР. Ее решения признавались окончательными и не подлежащими изменению.

На рассмотрение этой комиссии был представлен проект установления постоянных границ между Ингушской автономной областью и землями города Владикавказа, а также объяснительная записка к нему, подготовленная ингушской стороной, следующего содержания:

По вопросу об установлении границ с землями города Владикавказа Ингушетия, требуя возврата ей городом 1200 десятин, предоставленных городу Владикавказу в 1920/21 году во временное пользование, что было вызвано временными причинами, и прося у города уступки ничтожной и по размерам и по значению площади городских земель по смежеству с участком Сараджевского завода (площадь выгонных земель около 90 десятин), Ингушетия предлагает утвердить границы между ней и городом Владикавказом в следующем виде: **Проект границ:** Начиная от юго-западного угла до революционных границ городских земель около речки Черный Архон, граница идет на восток до реки Терека южными городскими граничными (дореволюционного времени) линиями по смежеству с ингушскими землями Редантского района (бывшие частновладельческие участки: П-2, Д-2 и У-1). С левого берега реки Терек от северо-восточного граничного угла бывшего частновладельческого участка сада Уланова, по плану У-1, граница с городом проводится в северо-восточном направлении руслом реки Терек с протяжением около 400 саж. до устья глубокой балки, впадающей в Терек с правой стороны, отсюда граница идет до глубокой (с каменным мостом) балки на восток, до опушки леса и далее в юго-восточном направлении к внешней границе города, до ближайшего угла этой границы, чем отрезается в пользу Ингушетии около 90 десятин ничтожного сельхоз значения выгонных земель, около 60 десятин лесной поросли.

Далее граница идет первоначально в северо-восточном направлении, а затем в северном направлении по старой дореволюционной границе с землями города, до тр. (территориального) пункта «Скачечный» (Курган Джаг-Али), отсюда, возвращая Ингушетии 1200 десятин, часть бывшего Тарского дополнительного надела (по плану Т-2), граница Ингушской Области с городскими землями идет в северо-западном направлении, северо-восточной дореволюционной границей земель города до юго-западного граничного угла указанного Тарского дополнительного надела Т-2 и далее на север, западной граничной линией того же дополнительного Тарского

надела до юго-восточного угла надела немецкой колонии (Михайловской), где смежество с городом заканчивается, и далее на север начинается смежество с Осетией первоначально до северо-западного угла бывшего дополнительного надела ст. Тарской, а затем прямой линией в том же направлении до северо-западного угла участка Газдановского (Г-1), где граница Ингушетии поворачивает на восток, дойдя до реки Камбилеевки южной границей надела Ольгинского (Осетия), а северными границами частновладельческих участков Газдановского, Итальянского, а затем северо-западной границей участка Бушека, где и примыкает к реке Камбилеевке.

Данный проект, составленный 29 августа 1924 года, подписали председатель Ингушского облревкома Иналук Мальсагов и член этого же ревкома Идрис Зязиков» [ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 139. Л. 172].

Комиссии Ш. 3. Элиава всеми заинтересованными сторонами были представлены предложения по территориальному разделению Горской Республики. При этом комиссией было поставлено условие найти самый оптимальный вариант и представить подписанный всеми согласительный акт. Первым, 24 декабря 1924 г., поступил на обсуждение комиссии нижеприводимый согласительный акт, непосредственно связанный с территорией города Владикавказа:

Мы, нижеподписавшиеся Представители Владикавказского Окружного Исполнительного Комитета Зам. предокрисполкома т. Джелиев и члены Президиума того же Исполкома Д. Шилин, Представители Ингушского Областного Революционного Комитета Предингобл ревкома И. Мальсагов и член того же Ревкома И. Зязиков, Представители Северо-Осетинского Революционного Комитета Зам. пред. Облревкома К. Тогузов, член того же Ревкома П. Таболов, пришли к следующему добровольному соглашению:

1. Город Владикавказ из оспариваемых площадей Осетией уступает последней из б. Гизельского надела западную часть,

отсекаемую прямой линией № 24 пункта окружной межи 1914 года на пункт № 29 той же межи площадью примерно 170 десятин или сколько в натуре окажется.

2. Осетии отходит полностью из старых городских земель участок, называемый городской «клин», площадью 117 десятин.

3. Осетии же переходит до 11 десятин городской земли на левом берегу р. Терека, граничащей с юга линией садов и с запада дорогой в с. Ногир.

4. Осетия отказывается от своих претензий на сады северной группы, а город в свою очередь отказывается от южной группы садов, т.е. быв. Уланова, Мамацева и др.

5. На восточном выгоне границы оспариваемого участка бывшего Тарского надела устанавливаются следующие: От северо-восточного угла садов северной группы прямо под румбом северной границы садов до восточной обочины Ольгинской дороги, отсюда прямой линией в юго-восточном направлении в точке пересечения левого берега балки “Дах-Су” с границей города, идущей со Скачачного кургана под румбом Ю.В.714. Вся отграничиваемая площадь, указанная в пункте 5, переходит в ведение и распоряжение Ингушетии.

6. На юге город уступает Ингушетии южную часть восточного выгона площадью до 270 десятин или сколько в натуре окажется, отграничиваемую глубокой балкой с мостом, идущим из горлеса, и далее на восток по ущелью или хребту точки № 11 окружной границы города по плану 1914 года.

7. В пользу города из Редантского района отводится северная часть участка бывшего Тускаевского участка площадью 150 десятин [ГАРО. Ф-Р-1485/ Оп. 1. Д. 139. Л. 172].

Решение проблемы, связанной с разграничением территории Владикавказа, снимало только один вопрос, нерешенными оставались пограничные споры с другими субъектами, с которыми граничила Ингушская АО, о них пойдет речь в нижеприводимом документе. Ввиду сложности и запутанности рассматриваемой

темы текст документа будет приведен полностью в соответствии с оригиналом.

(Л. 177) Постановлением Президиума ВЦИК в конце октября текущего года в комиссию под моим председательством, в составе тов. Фомина (член ЦИК СССР) и тов. Толмачева (Зампредседатель крайисполкома Северо-Кавказа) было возложено определение границ между четырьмя новыми административными образованиями бывшей Горской Республики (Владикавказский округ, Сунженский округ, автономная область Осетии и автономная область Ингушетии). Комиссия приступила к работе 23 декабря текущего года в г. Владикавказе. Наша комиссия располагала материалами, представленными исполнительными органами новых образований в комиссию члена ЦИК СССР тов. Извекова. Нам надлежало определить:

1) административные границы между Владикавказским округом, включающим в себя г. Владикавказ, и прилегающие к нему слободки, с одной стороны, и автономными областями Осетии и Ингушетии с другой стороны;

2) границы между автономной областью Ингушетии и Сунженским округом;

3) границы между автономными областями Осетии и Ингушетии.

Границы между Владикавказским округом (городским) с одной стороны и Осетией и Ингушетией с другой

(Л. 178) Вопрос о границах между Владикавказским округом и автономными областями Осетии и Ингушетии занял в работах комиссии небольшое место. Владикавказский округ очень быстро пришел к соглашению, как с Осетией, так и с Ингушетией, границы Владикавказского округа (географического центра бывшей Горской Республики) были определены нами на основе согласительного акта, подписанного всеми заинтересованными сторонами и внесенного в комиссию. В начале обсуждения этого вопроса имело место незначительное препирательство сторон, быстро, однако, пошедших на вза-

имные уступки. В картах, взятых т. Фоминым для представления в Президиум, точно обозначены границы Владикавказского округа со смежными автономными областями Осетии и Ингушетии, и на картах имеются подписи представителей сторон, скрепленные подписями членов комиссии.

Границы между Сунженским округом и Ингушетией

Вопрос об административных границах между автономной областью Ингушетии и Сунженским округом не удалось рассмотреть в заседании комиссии, так как на заседание комиссии не могли прибыть своевременно представители Сунженского округа. По невыясненным нами причинам две телеграммы, отправленные мною из Владикавказа в ст. Слепцовскую, адресатам доставлены не были. Я же вынужден был 25-го вечером выехать из Владикавказа и успел лишь переговорить в присутствии оставшихся во Владикавказе членов комиссии т. Фомина и Толмачева с только что приехавшими представителями Сунженского округа. В этой беседе выяснилось, что между Сунженским округом и автономной областью Ингушетии существует, если не по всем без исключения вопросам пограничного характера, то по основным из них, соглашение, о чем заявили нам до приезда представителей Сунжи представители автономной области Ингушетии.

Оставшиеся во Владикавказе члены комиссии

(178 об.) т. Фомин и т. Толмачев уже без меня должны были окончательно установить границы Сунженского округа по смежеству с автономной областью Ингушетии. Сообщение из Владикавказа от оставшихся товарищей о неудаче я не имею. Надо полагать, что между Сунженским округом и автономной областью Ингушетии достигнуто полное соглашение.

Границы между Ингушетией и Осетией

Наиболее тяжелым для разрешения оказался вопрос об установлении административных границ между автономными областями Осетии и Ингушетии. Двухдневные старания комиссии добиться между спорящими сторонами соглашения, хотя бы частичного, и представление в комиссию

согласительного акта остались безрезультатными. Мы подробно ознакомились как с письменными заявлениями сторон, представленными в свое время в комиссию т. Извекова, так и с дополнительными письменными заявлениями, внесенными в нашу комиссию. Вместе с тем на трех заседаниях комиссии мы выслушали очень пространные объяснения сторон. Изучив письменный материал и выслушав устные заявления сторон, комиссия вынесла следующее общее впечатление:

в основе спора между Ингушетией и Осетией лежит глубокое недоверие друг к другу двух смежных народностей. Недоверие это вытекает из взаимоотношений ингушей и осетин, начиная с эпохи господства на берегах Терека царского самодержавия, исключительно обостренных в эпоху революции и гражданской войны. Несмотря на внешнюю близость руководящих работников Ингушетии и Осетии друг к другу, в каждой строчке представленных ими письменных документов, как и в каждой фразе устных заявлений, чувствуется сильная неприязнь друг к другу;

в своих спорах о границе руководящие

(Л. 179) работники Ингушетии и Осетии исходят не из соображения простого административного размежевания своих областей, удобства администрирования и советского строительства, а рассматривают свою тяжбу как тяжбу о политических границах между своими народами. Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки этих товарищей на исторические документы и памятники прошлого;

3) при всей ясности решений комиссии, а также Президиума ВЦИК, эти натянутые отношения между соседними народами ликвидированы не будут и впереди неизбежны новые трения и новое обострение отношений, если, конечно, их предотвращению не будут приняты решительные, радикальные меры с самого же начала, ибо комиссия пришла к глубочайшему убеждению, что при отсутствии какого бы то ни было соглашения между сторонами нельзя вынести решение, могущее удовлетворить обе стороны. Необходимо было вынести решение, целиком отвергающее претензии одной стороны,

а это открывает широкие возможности новых трений, если, конечно, не будут приняты меры к их предотвращению. При внимательном изучении взаимных претензий осетин и ингушей комиссия убедилась, что территориальный спор между Осетией и Ингушетией в основном экономического значения не имеет и при кажущейся экономической важности спорных участков, в общем не превышающих несколько сот десятин, политический момент в споре господствовал над всеми другими мотивами. Комиссия легко разрешила вопрос о небольших участках пахотной земли к северу от Владикавказа, в районе селения Ольгинское. Основной и жесткий спор между сторонами возник вокруг района, расположенного к югу от Владикавказа с Редантского района до границы бывшей Горской Республики с ССР Грузии. Расположенный на левом берегу реки Терек спорный район в эпоху самодержавия был включен в административные границы Владикавказского округа, населенного по преимуществу осетинами. Во время гражданской войны с 1918 года — район этот был театром военных действий, в которых главными действующими сторонами были добровольческая армия Деникина и революционные повстанцы Ингушетии. С момента организации Горской Республики по 1922 год включительно спорный район был включен в административные границы бывшего Назрановского округа — ныне Ингушетии. Лишь после 1922 года Горским ЦИКом была установлена временная граница между Осетией и Ингушетией по течению реки Терека, с включением спорного района в административные границы Осетии — без Редантских хуторов и земель, которые Горским ЦИКом были оставлены в пределах Ингушетии, причем население хуторов Редантского района — сплошь ингушское. Ныне, когда пришла пора установить новые границы, осетины и ингуши предъявили друг другу взаимно исключающие претензии. Так, автономная область Осетии потребовала передачи ей всех земель начиная от границы с ССР Грузией по течению реки Терека со включением Редантских хуторов, находившихся донныне в пределах Ингушетии. Автономная же область Ингушетии предъявила

требования о передаче ей до сих пор находящихся в административных пределах Осетии земель к югу от Редантских хуторов до границы с Грузией, с селениями Балта, Чми и Ларс.

После продолжительной дискуссии представители автономной области Осетии сняли свои претензии на Редантский район, населенный ингушами, но продолжали упорно настаивать на включении в административные пределы Осетии селений Балта, Чми и Ларс, расположенных на левом берегу реки Терека со всеми землями, площадью до 8000 десятин, простирающимися до горного хребта, который отделяет населенные пункты Осетии (районы Саниба и Кобани) от спорного района, причем высота этого хребта

(Л. 180) в некоторых местах, не спускаясь ниже, превышает 8000 футов.

В населении спорного района, т.е. селений Балта, Чми и Ларс, ни осетины, ни ингуши большинства не имеют. В селении Балта самой многочисленной группой населения, превышающей в отдельности и ингушское и осетинское население, являются грузины. Такая же точно картина и в селении Ларс. Только в селении Чми, очень небольшом по численности населения, живут исключительно осетины. Из 8000 десятин земли, расположенной в спорном районе, лишь около 800 десятин пригодны для выгона и отчасти для покосов. Как утверждали обе стороны, этими выгонами и покосами обычно пользовались ингуши и осетины.

Дорог, связывающих указанные выше населенные пункты Осетии со спорными селениями, за исключением горных троп по ущельям, не круглый год открытых для движения, не имеется, что, конечно, исключает возможность непрерывного администрирования в спорных селениях со стороны высших органов власти Осетии. Между тем спорный район совершенно открыт со стороны правого берега реки Терека, населенного исключительно ингушами. От них к спорным селениям идут кратчайшие пути через Терек, что в значительной степени облегчает административное управление спорными селениями со стороны Ингушетии. В окончательных заявле-

ниях представители автономной области Ингушетии категорически настаивали на передаче Ингушетии селения Балта и условно — в зависимости от волеизъявления населения — селений Чми и Ларс, отказались от них. При такой постановке спорных вопросов со стороны представителей Осетии и Ингушетии комиссия должна была принять решение, максимально обеспечивающее в будущем как мирные отношения между спорящими сторонами, так и удобства управления и советского строительства в спорных областях и охрану спокойствия по части стратегической

(Л. 180 об.) Военно-Грузинской дороги, пролегающей по левому берегу реки Терека в спорном районе.

Как Вы усмотрите из кратких формулировок наших решений, комиссия не сочла возможным удовлетворить требование Осетии и не могла стать на путь, предлагаемый Ингушетией. Мы вынуждены были разрешить вопрос о передаче одной из спорящих сторон целиком всего района. Исходя же из создавшейся в эпоху гражданской войны исторической обстановки, из того неоспоримого соображения, что экономическое значение спорного района слишком ничтожно для обеих сторон, а также из соображений административно-технических, комиссия пришла к единодушному выводу о необходимости включения спорных районов в административные границы Ингушетии. Если принять во внимание еще нарочито подчеркиваемые представителями Ингушетии обвинения по адресу осетинских работников в их усиленной работе за последние два года по подготовке населения спорных селений против Ингушетии, а также большую активность ингушских масс по сравнению с осетинскими и большую частоту случаев бандитизма со стороны ингушей, комиссия не могла прийти к другим выводам, чем те, к которым она пришла.

Свое единодушное решение о включении спорного района в административные границы Ингушетии комиссия обусловила рядом конкретных предположений, осуществление которых должно способствовать предупреждению возможных осложнений в отношениях между Осетией и Ингушетией.

Важнейшим из этих конкретных предположений комиссия считает ассигнование Правительством РСФСР небольшой суммы денег на проведение колесных дорог протяжением в 12 и 9 верст из населенных пунктов Осетии к Военно-Грузинской дороге. Комиссия считает также очень важным организацию исполнительных органов в селениях спорного района с обязательным включением

(Л. 181) в эти исполнительные органы работников всех этих национальностей: осетин, ингушей и грузин. На решение комиссии представители Осетии заявили решительный протест.

Я считаю — в полном согласии с членами комиссии тов. Фоминым и тов. Толмачевым — целесообразным и необходимым заслушать в заседании Президиума ВЦИК, на котором будут обсуждаться наши решения, представителей осетин и ингушей, чтобы иметь возможность проверить наши решения путем получения непосредственных впечатлений. Непосредственные впечатления помогут Президиуму решить вопрос о возможности исправления решений комиссий и установления в спорном районе двоевластия и паритетной ответственности осетин и ингушей [ГАРО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 139].

Требовал своего решения и вопрос о границе между Ингушетией и Кабардой в Прикурпском районе.

Объектом спора служили бывшие частновладельческие участки общей площадью 19 806 десятин, расположенные на правом (восточном) берегу р. Курп, в углу, образуемом р. Курп и р. Терк, и входившие в дореволюционном прошлом в административные границы бывшего Нальчикского округа (Малой Кабарды).

Кабардинских хуторов не было, землями частновладельческих участков кабардинцы не пользовались [ЦГА РСО – А. Ф. Р.-45. Оп. Д. Д. 16. Л. 35–35 об.].

И далее:

(Л. 35). Селение Бековичи (Кизлярское) населено кумыками. Во время наступления добровольческой армии ингушские хутора были уничтожены. С установлением Советской власти Кабарда первоначально входила в ГАССР, когда же стал остро стоять вопрос о землепользовании, Кабарда поспешила выделиться в Автономную область — с временным установленным границ до дореволюционно-административной границы Нальчикского округа (Малой Кабарды), и таким образом, все бывшие частновладельческие участки площадью 19 806 дес. оказались в распоряжении Кабарды. Жители появившихся там кабардинских сел Исламова, Ахлово направляемые руководством Кабарды, оставляют свои многоземельные участки и запахивают земли «трудового пользования ингушских хуторов».

(Л. 35 об.). Постановлением ВЦИКа от 21 июля 1924 г. было принято постановление, разграничивающее землепользование, но 6 июня 1926 г. вопрос о границах снова обострился ввиду обнаруженных некоторых неясностей и неточностей в указании границ такого порядка: 1. а) Земли бесспорного, непрерывного, трудового пользования граждан Киевского хутора Сунженского автономного округа /Казачей/ замежовываются в пределы Кабарды; б) границы бывшего частновладельческого участка Б-33 одна 1000 десятин, находящегося до революции в распоряжении /собственности/ Терского казачьего войска, а в трудовом пользовании на праве аренды у Ингушских хуторов, описаны постановлением ВЦИКа, так что этот участок при описании восточной границы отходит к Ингушетии, а при описании западной к Кабарде; в) В части смежества участка 3–5 /Затрапезного/ в изложении постановления ВЦИКа расходится с окраской той же границы по карте границ; г) определение границы, делящий участок X-9 прямой линией, проходящей между двумя определенными точками /северной и южной/ пополам, не выполнимо, поскольку фигура участка не правильная, получается одна часть больше

другой; при этом имеется к этой границе и третье требование, чтобы при делении участка X-9 указанный прямой линией все водные источники отошли бы к Кабарде. Поскольку здесь открытых вод нет, а речь идет о родниках, и поскольку родники не зафиксированы в плане, они могут оказаться на той и на другой частях участка или даже только на Ингушской, что приводило бы постановление к разряду невыполнимых; д) определение границы к югу от горы Харбижин подводит ее очень близко к Ингушскому хутору Кусова, без какой-либо нужды в этом у кабардинцев. Командированная в мае 25-го года Комиссия Крайисполкома под представительством товарища Паре для изучения вышеуказанных неясностей и неточностей на месте выяснила и пришла к заключению о необходимости отодвижки к западу границы от ингушского хутора Кусова, и Президиум Крайисполкома 27 мая 1926 г. находит последнее изменение жизненно необходимым и утвердил границу в этой части согласно заключению Комиссии товарища Паре. 2. Постановлением ВЦИКа 24-го г. 21 июля Ингушский народ лишается доступа на водопой к реке Курп, передаются Кабарде участок А-69, на котором до революции был расположен хутор Ходова, населенный горцами ингушами, и в то время этот участок был соединен с рекой Курп прогоном для скота. Также обязательно по постановлению ВЦИКа должны отойти Кабарде водные источники участка X-9 и озера Шед на участке А-68; этим самым земли, остающиеся у Ингушетии по смежности, оказываются совершенно без воды. 3. Постановлением ВЦИКа отдаются Кабарде бывшие частновладельческие участки, находящиеся в трудовом пользовании Ингушского народа — горцев, из которых одни 15–20 лет оседло непрерывно сидели на арендованных, а частью и на купленных горцами через крестьянский банк землях, а еще большая часть горцев-пайщиков арендаторов /тысяча душ горцев/ приходили к хуторянам на время посева и уборки хлебов, зимую со скотом в горах. Все эти хутора сметены и разграблены белогвардейскими бандами в борьбе против Белых в 19-м году.

Все сказанное уже установлено всесторонним обследованием, изучением и опросом населения обеих сторон и посторонних лиц комиссией товарища Смирнова, в 1928-м году установившей, что на бывших частновладельческих участках на правом берегу Курпа — Кабарды землю никогда не пользовались и не обрабатывали и в ней не нуждались.

Такое постановление ВЦИК от 21 июля 1924 г. могло состояться только потому, что не были вызваны, не были оповещены представители Ингушетии [ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 142. Д. 14. Л. 11–12].

Вопрос о спорных территориях был вынесен на заседание Большого президиума северокавказского краевого исполнительного комитета в мае 1926 г. Было вынесено постановление следующего содержания:

§ 1. Считать нецелесообразным изменение границ между Ингушской и Кабардино-Балкарской автономными областями, утвержденных ЦИКом в 1924 г., за исключением границы в районе хутора Куусова и с. Исламова.

§ 2. Считать необходимым изменить границу в районе селений Куусова и Исламова, поведя ее прямой линией от тригонометрического пункта на горе Харбиджан через граничный пункт тройной смежности, участков И-10, А-68 и Х-8 до пересечения с рекой Курп.

§ 3. Предложить Ингушскому Облисполкому запретить застройку присоединяемого п. 2 настоящего постановления участка.

§ 4. Настоящее постановление сообщить по телеграфу ВЦИКу с просьбой срочно утвердить таковое как окончательное.

§ 5. Предложить КрайЗУ немедленно по получению ответа от ВЦИКа провести границы в натуре, поручив Ингушскому и Кабардино-Балкарскому Облисполкомам обеспечить спокойную работу по проведению границ [ГАРО. Ф. Р-2443. Оп. 1. Д. 374. Л. 11].

Все спорные вопросы пограничных земель в той или иной степени были урегулированы в 1926 г. Экономист Л.М. Тусиков при подготовке экономического очерка об Ингушетии совершил поездку по всей области и очень подробно описал территорию Ингушской АО. Он писал:

По своему географическому положению Ингушетия в настоящее время занимает земли, граничащие на Юге с главным хребтом Кавказских гор в соседстве с Грузией, на Севере с Кабардой и частью Сунженского Округа, на Востоке с Горной полосой Чечни и Сунженским округом и на западе с Осетией. С запада граница Ингушетии в смежности с Северо-Осетинской автономной областью идет на север по реке Тереку между селением Ларс и Дарьяльским мостом, находящимся на Военно-Грузинской дороге, затем граница поворачивает на Запад и идет по скалистому хребту Адай-хох и, дойдя до вершины горы Арац-хох, вновь поднимается на север, пройдя через гору Фет-хус (Балтинская), доходит до реки Черный Ардон; отсюда, идя по границе с землями города Владикавказ³, она направляется по так называемой Ольгинской дороге, доходит до реки Камбилеевки, где идет вниз по течению реки почти до селения Долаково, откуда вновь поворачивает на Север и прямой линией идет до пересечения с Кабардинским хребтом, все время гранича с Северо-Осетинской автономной областью. Дойдя до пересечения с Кабардинским хребтом, она идет по последнему до истоков реки Курп, направляясь вниз по течению ее на расстоянии десяти верст, и подымается на Север; здесь в семи верстах за Малгобекским хребтом поворачивает на северо-восток. С севера, гранича с Автономной Кабардинской областью, пограничная линия идет почти по Малгобекскому хребту до вершины горы Малгобек. Откуда поворачивает на восток и идет в юго-восточном направлении по смежности с Сунженским округом; не доходя пяти верст

³ М.Л. Тусиков рассматривал только внешние границы, без учета ингушских границ внутри города Владикавказа, о которых сказано выше.

до станции Ассинской, граничит с Чеченской автономной областью и идет до реки Фортанги. Отсюда подымается вверх по течению указанной реки на расстояние до десяти верст, затем переходит на правую сторону реки Фортанги, доходит до селения Верхний Датых и вновь по этой реке идет до границы Грузии. Здесь она идет по Скалистому хребту, пересекает верховья реки Ассы и доходит до граничного пункта по Западной границе. При этом нужно оговориться, что границы по смежности с Грузией не являются окончательными, так как Ингушетия претендует на прирезку тех земель, которые находятся ныне в районе реки Кистинки на территории Грузии, заявляя права свои на южный склон реки Кистинки как находящийся в пользовании Ингушетии [Тусиков 1926: 28].

Этот вопрос уже не первый год обсуждался, но окончательного решения не было вынесено. Ввиду этого Ингушский областной исполнительный комитет возбудил перед президиумом ВЦИК ходатайство об образовании комиссий для разрешения споров Грузии о пастбище в ущелье реки Кистинки. Президиум ВЦИК 28 марта 1927 г. вынес постановление о необходимости образования такой комиссии, о чем ходатайствовал перед президиумом ЦИК СССР. Президиум ЦИК СССР 18 июня 1927 г. постановил образовать такую комиссию под председательством товарища Исламова в составе двух представителей от ССР Грузии, одного представителя от Северо-Кавказского краевого исполкома и одного представителя от Ингушской автономной области.

Паритетная комиссия установила, что вопрос идет о земельном участке под названием Дарьял-хдэ в 7600 десятин, расположенном на реке Кистинке и официально находящемся в составе территории Грузии, но фактически в совместном пользовании у населения с. Казбек (Грузия) и сельского общества автономной области Ингушетии. Грузия считает, что этот участок должен полностью находиться в ее составе. Ингушетия настаивает на разделении участка с передачей ей правой части участка по течению реки Кистинки и с оставлением левой части участка в составе Грузии. Обе стороны в утверждении своих прав ссылаются

на давность фактического владения указанным участком [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 19. Д. 589. Л. 31].

На заседании президиума ЦИК Союза СССР в докладе рабочей паритетной комиссии по установлению границы между Грузинской ССР и Ингушской Автономной областью говорилось, что в соответствии с пунктом «б» ст. 1 и ст. 6 Конституции СССР пастбищный сенокос на участок Дарьял-Хдэ Душетского уезда мерою в 7600 десятин, расположенный по обеим сторонам реки Кистинки, не может быть включен в территорию РСФСР и должен оставаться в составе территории Грузинской ССР. Работу паритетной комиссии по установлению границ между Грузией и Ингушетией считать законченной [ГАРФ. Ф. Р-3316. Оп. 19. Д. 589. Л. 62]. Таким образом, вопрос о границе был решен в пользу Грузинской ССР.

Нерешенным оставался и вопрос о спорных территориях между Ингушской и Чеченской АО в районе с. Ачхой Мартан — Бамут. Но по обоюдному согласию представителей двух исполкомов спорный участок размером в 296 десятин был разделен поровну. 23 января 1928 г. Президиум ВЦИК утвердил новые границы между автономными областями [Кокорхоева 2002: 97].

В 1928 г. Ингушская автономная область имела уже четко очерченные внешние границы, завершился длительный и сложный процесс формирования административных границ. За небольшой период функционирования Ингушской АО как самостоятельного субъекта в нем начались кардинальные изменения во всех сферах экономической, социальной и культурной жизни.

Одной из приоритетных задач Ингушской автономии была ликвидация безграмотности. Так, доля грамотного населения с 3,4 % в 1926 г. выросла до 8,5 % к 1928 г., а к 1930 г. составляла 17,7 % [Районы Северного Кавказа 1930: 106].

Новая экономическая политика дала импульс развитию потребительской кооперации, к концу 1925 г. в Ингушетии и Чечне насчитывалось 156 различных кооперативных объединений, которые охватывали своей деятельностью более 20 тыс. крестьян. В некоторых аулах были созданы первые товарищества по совместной обработке земли (ТОЗы). Наиболее широкое распространение по-

лучили кредитные товарищества, которых в Ингушетии к 1929 г. насчитывалось 11, они охватывали около половины крестьянских хозяйств области. В годы НЭПа наблюдалось развитие сельскохозяйственного сектора экономики, улучшалось материальное положение крестьянства, увеличились посевные площади и посев зерна. Так, если в 1920 г. в Ингушетии и Чечне было засеяно 103 560 десятин земли, то в 1925 г. — 141 700. Значительные успехи были достигнуты и в животноводстве. Если в 1920 г. в Чечне и Ингушетии насчитывалось 531 534 головы скота, то в 1925 г. его поголовье выросло до 800 578 [Эльбуздукаева 2011: 189–190].

Экономика Ингушской АО на протяжении десяти лет ее существования оставалась преимущественно аграрной. Доля промышленности в структуре валовой продукции народного хозяйства АО была самой низкой среди национальных образований Северного Кавказа — 14 % (в Чечне — 20 %, в Осетии — 34 %). Тем не менее отрасль развивалась высокими темпами: к 1931 г. доля промышленности достигала 33 % [Мальсагов 2002: 14]. Рост промышленного производства сопровождался увеличением потребности в рабочих руках, что в свою очередь стимулировало миграцию ингушей в города, прежде всего во Владикавказ [Куркиева 2013: 27].

На фоне радужных перспектив государственного строительства появилась новая проблема, связанная с передачей Владикавказа Осетии. Руководство Осетии даже выдвинуло план удовлетворения потребностей Ингушетии:

Считаем совершенно необходимым, чтобы при передаче города Владикавказа Осетии было бы полностью выполнено постановление крайкома о создании условий, обеспечивающих удовлетворение хозяйственных и культурных нужд Ингушетии. Разрешение этой задачи мы представляем себе следующим образом: областной центр Ингушской автономной области остается в городе Владикавказе; Ингушская автономная область сохраняет за собой все принадлежащие ей в г. Владикавказе здания под хозяйственными и культурными учреждениями, и, кроме того, в пользование и распоряжение

ее передаются новые здания для удовлетворения ее культурных, административных и хозяйственных нужд. Мы считаем необходимым немедленное рассмотрение всех претензий Ингушской области на отчуждение в пользу Ингушетии отдельных зданий и даже целых кварталов из национализированного и муниципализированного фонда для обслуживания культурных и хозяйственных нужд Ингушской автономной области.

За Ингушетией закрепляются все принадлежащие ей промышленные предприятия и добавляются по решению комиссии еще ряд предприятий для полного удовлетворения ее интересов.

Создается в городе Владикавказе, а именно в районе под названном «Шалдон», Ингушский райсовет, входящий в состав горсовета и подчиняющийся ему. Осетия берет на себя особое обязательство обеспечить для граждан автономной Ингушской области возможности обращения в суд и административные органы города на родном языке.

Северо-Осетинский областной исполнительный комитет, считая для себя обязательным идти навстречу Ингушской автономной области в этих отношениях, а также во всех случаях, когда это требуется действительной нуждой ингушского народа, однако считает нецелесообразным организацию двойного управления городом Владикавказом, т.к. это привело бы г. Владикавказ к немедленному упадку. Городское хозяйство представляет собой единое целое и не допускает никакого разделения на части в управлении им со стороны двух административно не зависящих друг от друга образований. Нельзя, например, мыслить, чтобы единая система водопровода, канализации, электросети, финансового хозяйства, административного управления (милиция, уголовный розыск) регулировались из двух центров.

Город Владикавказ должен быть присоединен к Северной Осетии как единое территориальное образование.

Мы полагаем, что только на этой основе и будет выполнено решение о присоединении г. Владикавказ к Северной Осетии, т.к. лишь этим путем возможно обеспечить условия для

нормального развития города Владикавказа как в интересах Северо-Осетинской автономной области, так и Ингушетии [ПАРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 829. Л. 48–50].

Вопрос о передаче города изменил политические настроения граждан обеих автономных областей. «Весть о передаче г. Владикавказа Осетии вызвала необычайное оживление среди нацинтеллигенции, особенно шовинистической части ее. Передача города была отпразднована нацинтеллигенцией организацией у себя по домам особых вечеров — обедов и банкетов в честь “великого для Осетии события”. Встречавшиеся в учреждениях и на улицах представители осетинской интеллигенции приносили поздравления друг другу, высказывая по адресу работников областного руководства “восхищение” и “благодарность” за успехи в политике продвижения национальных интересов. Одновременно нацинтеллигенция значительно оживленнее обсуждает и предпринимает перспективы и дальнейшие шаги национального развития, проводя откровенную пропаганду идеи “Великой Осетии” путем присоединения к Северной Осетии Южной Осетии (Закавказье) и Моздока.

Широко обсуждается вопрос о необходимости возбуждения ходатайства о переименовании Владикавказа в г. Ирон (иронцы — основное осетинское племя). Группа осетинских профессоров владикавказских вузов начала пропагандировать план реорганизации вузов, проводя мысль об образовании “университета Осетии”. Много говорят вообще о необходимости осетинизации города» [Совершенно секретно. 2002: 67].

Руководство Ингушской АО расценило решение края «ущемляющим жизненные национальные интересы Ингушетии», «оскорблением революционных чувств ингушского народа» и, упирая на то, что решение края о Владикавказе было вынесено без всякого участия и предварительного согласования с ингушской советской и партийной организацией, заняло резко отрицательную позицию, встав во главе движения протеста, охватившего все слои ингушского населения и апеллируя к центру за отмену решения крайкома ВКП» [Совершенно секретно. 2004: 104].

Секретарь Ингушского обкома ВКП (б) И. Зязиков и председатель Ингушского областного исполкома А. Горчханов выступили с резким осуждением этого решения и с встречным предложением о передаче Владикавказа Ингушской АО. Наиболее весомыми аргументами в пользу передачи ингушам Владикавказа было и то, что Северная Осетия имеет, помимо Владикавказа, иные промышленные центры (Ардон, Беслан, Дарг-Кох, Эльхотово, Хрестьяновское [Кокорхоева 2002: 79], которые в состоянии обеспечить экономическую независимость Осетинской автономной области. Передача же города СОАО отрицательно отразится на культурном социально-экономическом и политическом развитии Ингушской автономной области. 16 октября 1928 г. бюро Ингушского обкома поручило председателю Ингушского облисполкома вынести данный вопрос на рассмотрение ЦК ВКП(б), а также направить телеграмму Сталину с просьбой об отмене решения. На руководство Ингушетии оказывалось серьезное давление, но все же принципиальная и последовательная позиция, занятая руководителями области, возымела действие. ЦК ВКП(б) и ЦИК СССР отменили решение краевого комитета «во избежание недовольства и трений между осетинским и ингушским народами».

17 декабря 1928 г. состоялось заседание Центрального оргбюро ЦК партии, на котором было принято постановление: «1) Вопрос о Владикавказе с повестки снять. 2) Поручить Северо-Кавказскому крайкому и крайисполкому разработать вопрос о слиянии Чеченской области и Ингушетии» [Кокорхоева 2002: 97].

В рассматриваемый период политику предоставления относительно максимальной автономии нацменьшинствам сменила государственная политика форсирования административными методами этнических процессов. В русле практического осуществления этой программы в 1928 г. в ЦК ВКП (б) рассматривался вопрос «о возможности объединения ингушей и чеченцев». Началось активное обсуждение перспективы создания единого литературного вайнахского языка, реальному осуществлению чего объективно способствовала близость разговорных чеченского и ингушского языков [Карпов 2012: 355]. Получив партийное задание, ученые начали работать в этом направлении.

При подготовке ингушского терминологического сборника З.К. Мальсагов говорил о том, что «работа терминологической комиссии организационно должна носить широкий общественный характер. Она неизбежно должна будет выйти за пределы узко терминовтворческой деятельности, должна будет подвергаться разработке вопросы алфавита, орфографии, грамматики, стилистики, диалектологии, и т.д. Она должна быть тесно связана с аналогичной работой чеченских организаций» [Ингушский терминологический сборник 1933: 2].

Началось активное обсуждение вопроса объединения Чеченской и Ингушской автономных областей на всех уровнях. Была создана специальная комиссия, проводившая исследование в обеих областях представителями центральных и краевых партийных органов. Ими было выявлено в целом отрицательное отношение ингушских и чеченских руководителей к перспективе создания единой автономии. Противники объединения указывали на сравнительную удаленность Ингушетии от Грозного, слабость экономических связей между двумя областями в экономическом отношении. Чечне было невыгодно объединение и с экономической точки зрения, так как в этом случае нужно было передавать аграрным ингушским районам часть поступлений от «Грознефти». Для Ингушетии же объединение с Чеченской означало окончательную уступку Владикавказу Северной Осетии» [Ахмадов 2005: 719].

Кроме вышеуказанных проблем, существовала не менее значимая территориальная сложность, связанная с Сунженским районом, который разделял две автономные области. Объединение Ингушетии и Чечни было невозможно без упразднения или слияния Сунженского округа с одним из вышеуказанных субъектов, так как последний в географическом отношении лежал между двумя отмеченными административными образованиями. Данный вопрос был разрешен. 4 февраля 1929 г. часть земель Сунженского автономного округа (станции Слепцовская, Троицкая, Карабулакская, Нестеровская, Вознесенская, Ассинская и хутор Давыденко) была включена в состав Чеченской АО, в Терский район отошли ст. Терская и Вознесенская, хутор Аки-Юрт (Сунженская), хутор Нижне-Бековичский, хутор Предмостный [Спи-

сок населенных мест терской области 1925]. Сунженский округ, располагавшийся между двумя автономными областями, был фактически упразднен с единственной целью — создания чечено-ингушской границы. Таким образом, упразднение Сунженского округа и присоединение большей части его территории к Чечне служило средством достижения более масштабного плана — объединения Чечни и Ингушетии со столицей в г. Грозном [Гадиев 2013: 147].

Следующим этапом объединения двух субъектов стал вопрос о передаче Владикавказа Осетии. Постановлением ВЦИК от 1 июня 1933 г. Владикавказ был отдан под юрисдикцию Северной Осетии, что лишило ингушей политического, экономического и культурного центра. Прежние административные органы были упразднены, все промышленные предприятия, учебные заведения и больницы, находившиеся ранее на территории Ингушетии, переданы Северной Осетии [ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 45 а. Д. 83. Л. 4].

15 января 1934 г. председатель ВЦИК РСФСР М.И. Калинин телеграфировал в Грозный: в согласии с выраженной волей трудящегося населения Чеченской и Ингушской областей Президиум ВЦИК постановляет: «Автономную область Ингушетии объединить с Чеченской автономной областью, образовав Чечено-Ингушскую автономную область с центром в городе Грозный, входящую в состав Северо-Кавказского края» [Грозненский рабочий 1934]. Председатель ВЦИК лукавил: Чеченская и Ингушская автономные области были объединены в Чечено-Ингушскую автономную область без волеизъявления народов.

После объединения Ингушской АО и Чеченской АО в Чечено-Ингушскую АО (АССР по Конституции 1936 г.) и передачи Владикавказа в состав Северной Осетии ингуши лишились своего географического, культурного и экономического центра. Возникший административный барьер ограничил их доступ к промышленному и научно-образовательному потенциалу города и возможности модернизации хозяйства, повышения квалификации и числа рабочих и инженеров, развития собственной системы науки и образования и т.д. Это объясняется тем, что новый административный

центр — г. Грозный — находился далеко от районов Ингушетии. Владикавказ был близок к Пригородному району Ингушетии, население которого достигало его за полчаса пешей ходьбы, и к Назрани (их разделяло не более 25 км), тогда как расстояние до Грозного составляло почти 100 км. Учитывая, что основным видом транспорта в тот период оставался гужевой (максимальная скорость повозки составляла 16 км/ч), путь до столицы занимал не менее 6,5 часов, что негативно сказывалось на интенсивности различных видов связей (торгово-экономических, деловых, культурных и др.) между населением ингушских районов и административным центром [Куркиева 2013: 27]. В новую столицу (Грозный) были переведены все культурно-просветительские учреждения. Этот «гуманный акт» предполагал, что при создании специальных условий близкородственные народы должны образовать единый этнос. Реально при существовавшем в тот период и сохраняющемся до настоящего времени более чем четырехкратном численном преобладании чеченцев над ингушами это означало растворение ингушского народа в чеченском, тем более при создании специальных условий [Карпов 2001: 239].

С этого периода началась новая эпоха в жизни ингушского и чеченского народов.

Чечено-Ингушская АССР 1934–1991 гг.

В январе 1934 г. Чеченская и Ингушская автономные области без волеизъявления народов были объединены в Чечено-Ингушскую автономную область в составе Северо-Кавказского края. С принятием Конституции СССР от 5 декабря 1936 г. Кабардино-Балкарская, Северо-Осетинская и Чечено-Ингушская автономные области преобразованы в автономные Советские Социалистические Республики — самостоятельные административно-территориальные образования в составе РСФСР.

При этом административным центром Пригородного района Чечено-Ингушской области парадоксальным образом еще долгое время оставался г. Орджоникидзе. Предусмотренный ВЦИК перенос районцентра в с. Базоркино в 1936 г. так и не был осуществлен.

Только 17 февраля 1940 г. был издан указ президиума Верховного Совета РСФСР о перенесении центра Пригородного района ЧИ АССР из г. Орджоникидзе в селение Шолхи [ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 11. Д. 212. Л. 40].

Привыкшие жить рядом с Владикавказом, ингуши после передачи его Осетии стали ощущать на себе последствия дискриминационной политики власти. Новая столица, находящаяся за сотню километров от исконного места проживания ингушей, не внушала надежды на дальнейшее прогрессивное развитие Ингушетии. Начавшаяся Великая Отечественная война нарушила и без того сложную обстановку в крае. В это тяжелое для страны время ингуши стали на защиту Родины. Не считая призванных из других регионов и тех, кто к этому времени уже служил в рядах Красной Армии, на фронт ушли 11 тыс. ингушей при общей численности населения 80 тыс., из которых около 50 % составляли дети и старики. Из призванных на войну почти 4000 воинов не вернулись домой, 46 человек были удостоены звания Героя Советского Союза [Албогачиева 2011: 67].

В сентябре 1942 г. немцы перешли границу Ингушетии на Северо-Западе, в Малгобекском районе, и оккупировали город нефтяников Малгобек⁴. Захватчики столкнулись с упорным сопротивлением войск Закавказского фронта и двухтысячной армии добровольцев, сорвавшей план прорыва фашистов к нефтяным запасам Кавказа и дальнейшее их продвижение [История Ингушетии 2011: 408–409].

Несмотря на имеющиеся заслуги перед Отечеством, в 1944 г. Чечено-Ингушскую АССР упразднили, чеченцы и ингуши были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан как «предатели Родины» [Уралов 1991: 63], а бойцов указанных национальностей, награжденных правительственными наградами за мужество и отвагу, отзывали с фронта и вместе с родственниками отправляли в ссылку. География расселения ингушского и чеченского народа в Казахстане в 1944–1945 гг. охватила Акмолинскую, Актюбин-

⁴ В 2006 г. городу Малгобеку присвоено почетное звание «Город воинской славы».

скую, Алма-Атинскую, Восточно-Казахстанскую, Джамбульскую, Карагандинскую, Кызыл-Ординскую, Кокчетавскую, Кустанайскую, Павлодарскую, Северо-Казахстанскую, Талды-Курганскую и Южно-Казахстанскую области [Ермекбаев 2009: 96].

«Только за период с 23 февраля 1944 г. до 1 октября 1945 г. численность ингушей и чеченцев сократилась более чем на 91 тысячу человек» [Алиев 2007: 17].

После ликвидации ЧИ АССР был образован Грозненский округ с центром в городе Грозном в составе Ставропольского края РСФСР.

В состав Грозненского округа были включены г. Грозный и следующие районы бывшей Чечено-Ингушской АССР: Атагинский, Ачхой-Мартановский, Грозненский, Надтеречный, Старо-Юртовский, Урус-Мартановский, Шалинский, Шатоевский, в существующих границах, Гудермесский район за исключением восточной части, Сунженский район за исключением западной части, Галанчожский и Галашкинский районы за исключением южной части этих районов и северо-западная часть Курчалоевского района.

В состав Дагестанской АССР были включены районы бывшей Чечено-Ингушской АССР: Веденский, Ножай-Юртовский, Саяновский, Чеберлоевский, а также Курчаловский и Шароевский районы, за исключением северо-западной части этих районов, и восточная часть Гудермесского района.

В состав Северо-Осетинской АССР были включены г. Малгобек и следующие районы бывшей Чечено-Ингушской АССР: Ачалукский, Назрановский и Пседахский — в существующих границах (рис. 4), а также Пригородный район за исключением его южной части, западная часть Сунженского района и восточная часть Курпского района Кабардино-Балкарской АССР, в котором в основном проживали ингуши.

В состав Грузинской ССР были включены следующие районы бывшей Чечено-Ингушской АССР: Итум-Калинский район — в существующих границах, западная часть Шароевского района, южная часть Галанчожского, Галашинского и Пригородного районов, а также юго-восточная часть Северо-Осетинской АССР.

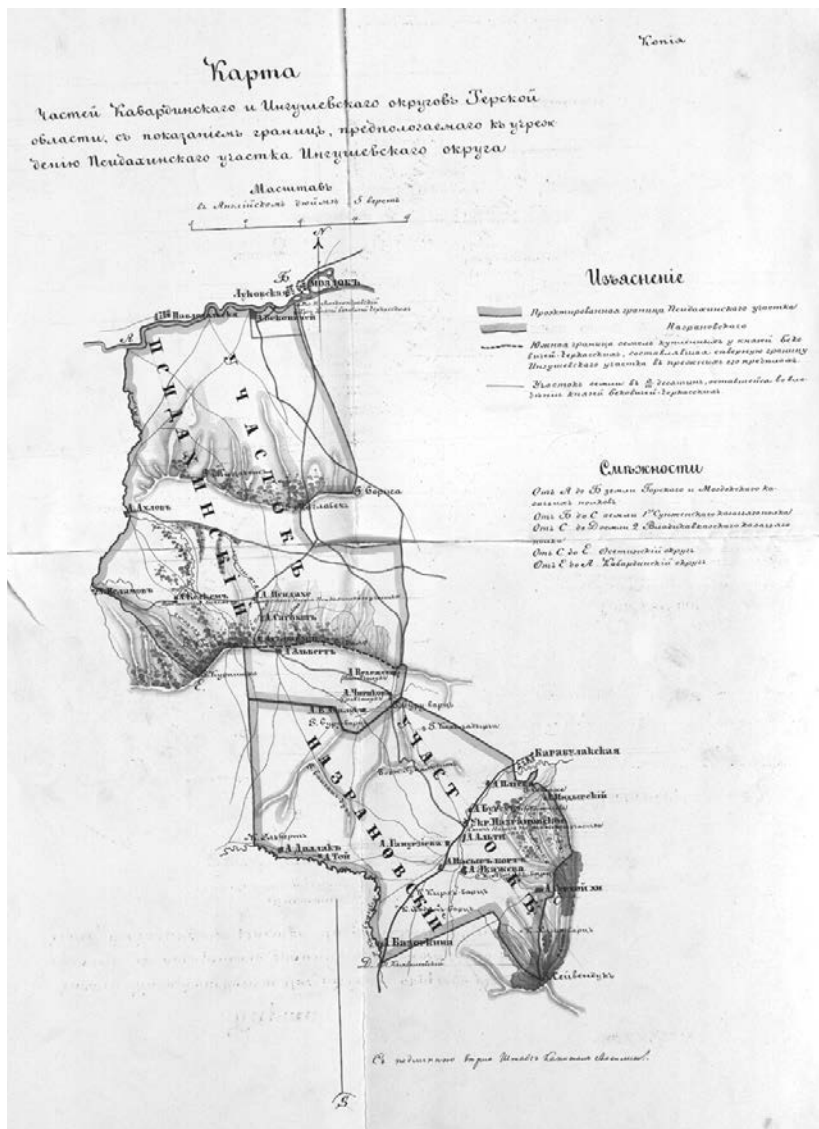


Рис. 4. Граница Пседахского участка на карте Кабардинского и Ингушеского округов Терской области

На территории, где раньше жили депортированные народы, появились новые названия населенных пунктов. Как правильно отмечает В.А. Шнирельман, «в ряде случаев пришлое население пытается укорениться, маркируя заселяемую территорию своими собственными названиями. И, напротив, окончание “колониального господства” требует смены топонимики как символа полного разрыва с прежней властью. То же самое произошло с топонимикой на территориях депортированных народов в 1943/44–1957 гг. Ингушская топонимика Пригородного района была заменена осетинской» [Шнирельман 2008: 68].

8 мая 1944 г. название всех населенных пунктов Пригородного района были изменены решением Северо-Осетинского обкома ВКП(б).

Так, селения Галгай и Новый Джерах названы селением Камбилеевским, по имени реки, протекающей через них; слово Камбилеевка — не ингушское и не чеченское, а русское. Селение Гадаборшево названо селением Куртат, т.к. большинство жителей переселилось из Куртатинского ущелья.

Селение Шолхи названо селением Карца, т.к. сюда переселились жители из селения Карца Гизельдонского района. Селение Яндиево названо селением Дачное, так как здесь были организованы дачи для ответственных работников.

Селение Длинная Долина названо селением Терк — осетинское название реки Терек, на берегу которой оно расположено. Населенный пункт Цороев назван Нижний Дангарон, что значит приречное, селение находится при реке Камбилеевке. Селение Ачки-Юрт названо селением Сунженским — старое название бывшей Сунженской станицы.

Селение Ангушт переименовано в селение Тарское — название бывшей станицы Тарской. Селение Льянов названо Детским, так как здесь организовывались детские колонии. Селение Таузен-Юрт — в селение Комгарон, что означает конец ущелья (по характеру местности). Селение Базоркино названо селением Чермен, по имени героя Чермен, который вел борьбу против врагов осетинского народа и дворян-землевладельцев. Населенные пункты Шолджи и Шолхи переименованы в селение Погранич-

ное, так как там были организованы лагеря погранучилища. Селение Бардабос названо селением Лесное, так как здесь каждый год шли лесозаготовки.

По Пседахскому району. Селение Пседах — в селение Аланское (древнее название осетин). Селение Кескем — в селение Советское. Селение Сагопш в селение Ногцард, что означает новая жизнь.

По Ачалукскому району. Селение Ачалуки — в Ацалык, осетинское название этого селения тюрского происхождения, означающее кислая вода. Селение Доллаково — в селение Даллакау — осетинское названное этого селения. Селение Кантышево — в селение Нартовское по имени района.

По Назрановскому району. Селение Назрань, как районный центр — в селение Коста Хетагурово. Селение Барсуки — в селение Хорджин, что означает урожайное. Селение Гамурзиево — в селение Рухс, что означает свет, просвещение, культура. Селение Альтиево — в селение Баркаджин, что означает изобильное. Селение Сурхохи — в селение Мамисон, так как сюда переселились жители Мамисонского ущелья. Селение Экажево — в селение Ново-Ардонское, так как сюда переселились жители из Ардонского района. Селение Насыр-Корт в селение Ново-Дигорское, так как сюда переселились жители из Дигорского района. Селение Али-юрт — в селение Нарон, так как сюда переселились жители из селения Нар. Селение Плиево в селение Ахсар, что означает доблесть, героизм.

По Сунженскому району. Селение Яндырка в селение Райздаст, что означает красивое, приятное на вид – характер местности. Селение Гази-Юрт – в селение Заречное, так как оно расположено за рекой Сунжа [Арапханова 2004: 161].

Все отменяемые названия сел — ингушского и чеченского происхождения, за исключением названия Длинная Долина, которое было заменено потому, что трудно произносимо для осетин. Документ был подписан Председателем Президиума Верховного Совета СО АССР Г. Гаглоевым и Секретарем Президиума Верховного Совета СО АССР К. Дзокаевым в 1944 г.

В другом документе уже ровно через год после депортации 23 февраля 1945 г. за подписью Председателя президиума Верховного Совета РСФСР Н. Шверника и Секретаря Президиума Верховного Совета РСФСР П. Бахмурова были переименованы все остальные населенные пункты ЧИ АССР.

По Первомайскому району. Селение Н.Алкун в Лесогорье, селение В. Алкун в Дачное, селение Аршты в Дубравино, селение Галашки в Первомайское, селение Даттых в Ключевое, селение Мужичи в Луговое, селение Семиогоч в Новый Путь.

По Сунженскому району. Селение Алхасты в Краснооктябрьское, селение Асланбек в Серноводск, поселок Чемульга в поселок Чинары [Арапханова 2004: 242].

Депортированные страдали из-за отсутствия жилья, еды и элементарных норм человеческого общежития. Они должны были соблюдать строгий режим с ежемесячной явкой в комендатуру и запрет на самовольный выезд из мест ссылки, нарушение которого каралось 25 годами работ в лагерях ГУЛАГа. Они не имели права поступать в высшие учебные заведения. «Представители интеллигенции, культурного фронта, многочисленные педагоги, писатели, научные кадры и партийные работники, не имея возможности применить свои знания по специальности, ограниченное предубежденным отношением местных руководителей учреждений и предприятий, вынуждены были дисквалифицироваться и идти на другие работы, чаще всего хозяйственные, технические должности» [Ингуши 2004: 332].

Спустя десять лет в 1954 г. со спецпереселенцев был снят запрет на поступление в вузы. В 1955 г. их освободили от ежемесячной явки в комендатуру. В 1956 г. с ингушей сняли все ограничения по передвижению по стране, за исключением поездки на Кавказ. Ингуши организовали делегацию в Москву, чтобы добиться разрешения вернуться на свою землю. Получив утвердительный ответ, не дожидаясь официального разрешения, продав за бесценок скот и жилье, они отправились на родину. Пришлось вводить пропуска на выезд, организовывать спецэшелоны.

Многие осетины освобождали жилье законным владельцам, когда первые ингушские семьи возвращались в свои дома. Со

своей стороны, ингуши выплачивали денежную компенсацию осетинам, которые вложили собственные средства для улучшения жилища. Но осетинские власти запретили населению продавать дома ингушам [Некрич 1978: 89]. Циркуляр № 063 предписывал местным органам не позволять «учреждениям и частным лицам продавать дома или сдавать жилплощадь под квартиры ингушам, возвращающимся из поселения, а в отношении лиц, уже приобретших дома, признать куплю-продажу недействительной» [Албогачиев 2004: 22]. Эту информацию руководители сельских советов доводили до сведения местного населения, предупреждая о возможных административных и иных последствиях. Добрые чувства и помыслы простых людей государство не брало в расчет. Руководство сознательно провоцировало межнациональный конфликт.

В конце 1956 г. на станцию Беслан прибыл первый эшелон из Кустанайской области с ингушскими семьями. Люди возвращались организованно, билеты приобретались по пропускам. Но первый секретарь обкома партии СО АССР А. Агкацев дал указание местным органам МВД оцепить станцию Беслан, не допустить разгрузки эшелона и отправить его обратно. Людям не дали даже выйти из вагонов, встретив их автоматами и штыками. Эшелон с людьми вернули в Казахстан [Так это было 1993: 135].

В 1957 г. Указом Президиума Верховного Совета ССР была восстановлена упраздненная Чечено-Ингушская АССР, но в иных границах, чем до упразднения. В ее составе остались переданные в 1944 г. из Ставропольского края в Грозненскую область Наурский и Шелковской районы с преобладающим русским населением, но при этом ей не был возвращен Пригородный район, оставшийся в Северной Осетии. Вместе с тем в республике была проведена огромная работа: трудоустройство возвратившегося чеченского и ингушского населения, предоставление ему жилья, оказание финансовой и материальной помощи, повышение общеобразовательного уровня, квалификации [Грозненский рабочий 1957: 2].

Предстояло решить многие запутанные вопросы административно-территориального деления региона. В связи

с такими сложностями органы власти летом 1957 г. временно приостановили возвращение репатриантов. Большинство чеченцев и ингушей вернулось на родину только к весне 1959 г., но процесс возвращения продолжился до 1963 г. [«Наказанный народ» 2012]. Часть ингушей так и остались жить в Казахстане, некоторые репатрианты, неудовлетворенные существующим положением на родине, туда вернулись.

По возвращении ингуши столкнулись с новой проблемой: лишь треть смогла заселиться в свои дома, которые в большинстве были заняты новыми поселенцами, не желавшими их освободить. Пока ингуши были в ссылке, Пригородный район и часть Малгобекского района, ранее входившие в состав Чечено-Ингушской АССР, были включены в состав Северо-Осетинской АССР. Грузия, Ставропольский край и Дагестан беспрепятственно вернули земли чеченцев и ингушей. А Северная Осетия стала активно мешать возвращению на родину ингушей Пригородного района: с помощью милиции и войсковых частей вывозили возвращающихся людей за пределы района.

Несмотря на усилия властей, часть ингушей вернулась в свои дома: огромное количество совершенно одинаковых фамилий у ингушей и осетин, взятки и всевозможные ухищрения помогли им. Согласно переписи 1970 г., в Северо-Осетинской АССР проживало 18 387 ингушей, что составляло примерно 11,7 % всех ингушей СССР. Остальная часть ингушей, не имея возможности вернуться в места прежнего проживания, стала ратовать за восстановление ингушской автономии в прежних границах [Албогачева 2013: 47].

Вслед за этим 9–10 сентября 1989 г. на Втором съезде ингушского народа была принята резолюция, требовавшая территориальной реабилитации ингушей: «Просить ЦК КПСС, Верховный Совет СССР, Второй съезд народных депутатов СССР решить вопрос восстановления нашей автономии в форме Ингушской Советской Социалистической Республики в составе Российской Федерации с административным центром в правобережной части г. Орджоникидзе» [Второй съезд... 1990: 212]. Обращения ингушской общественности и выступления советских и междуна-

родных правозащитных организаций против нарушений гражданских прав и дискриминации ингушей по национальному признаку в Северной Осетии привлекли внимание союзного и российского центров к проблеме Пригородного района.

С 1989 г. в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии работали многочисленные комиссии (Совета министров РСФСР, Верховного Совета СССР, Верховного Совета РСФСР, Госкомитета РСФСР по национальным вопросам и др.), изучавшие вопрос о восстановлении ингушской автономии. Наиболее показательна в этом отношении работа комиссии для рассмотрения обращений ингушского населения, которая была создана в марте 1990 г. Советом национальностей Верховного Совета СССР. Комиссия по обращениям ингушского населения провела огромную работу на местах и вынесла экспертное заключение. Рассмотрев вопрос и заслушав доводы обеих сторон, комиссия в ноябре 1990 г. постановила, что «требования ингушского народа о возвращении Чечено-Ингушской АССР Пригородного района в его границах 1944 г. и других территорий, ранее входивших в состав Чечено-Ингушской АССР, имеют основания и подлежат рассмотрению Верховным Советом РСФСР». Комиссия потребовала отменить Постановление Совета министров СССР от 5 марта 1982 г. «Об ограничении прописки в Пригородном районе Северо-Осетинской СССР» и другие дискриминационные акты. Комиссия подчеркнула, что предложения об установлении столицы ингушской автономии в правобережной части города Владикавказа не могут быть реализованы в силу существующих социально-политических, демографических и экономических реальностей [Трагедия... 1991: 54].

Руководство Осетии попыталось обосновать исторические права СО АССР на аннексированные территории при помощи «казачьей карты». В частности, утверждалось, что на спорной территории ингуши жили только 23 года, с 1921 по 1944 гг. Однако более ранний период был изъят из истории. Так, в 1859–1867 гг. в нынешнем Пригородном районе создаются станица Тарская (на месте селения Ангушт), станица Сунженская (селение Ахки-Юрт), станица Аки-Юртовская (селение Таузен-Юрт) и хутор

Тарский (селение Шолхи) [Сборник сведений о кавказских горцах 1878: 373–374]. Кроме указанных селений, там располагалось около 40 населенных пунктов, где проживали ингуши [Новицкий 2011: 103].

Верховный Совет Северо-Осетинской АССР, отстаивая права Осетии на спорные земли, в 1990 г. принял Декларацию о государственном суверенитете, в которой говорилось, что территория Северной Осетии не может быть изменена без волеизъявления всего дееспособного населения республики, выраженного путем референдума. Существует точка зрения, что, принимая Декларацию о государственном суверенитете, Верховный Совет Северо-Осетинской АССР имел целью отстоять права Осетии на земли Пригородного района, которые оспаривались ингушами [Новицкий 2011: 103].

Ограничения на прописку затрудняли устройство на постоянную работу, получение социальных льгот и т.п.

14 сентября 1990 г. Верховный Совет Северной Осетии принял еще одно постановление, запрещающее на всей территории республики куплю-продажу домов и других строений на правах личной собственности. Протест Генеральной прокуратуры СССР власти СО АССР проигнорировали. Однако несмотря на все вышеуказанные и ранее принятые постановления, с началом грузино-осетинского конфликта в Северную Осетию были переселены беженцы из Южной Осетии и других частей Грузии, которых республиканские власти расселили в Пригородном районе, предоставив целый ряд льгот и привилегий. Это обострило и без того сложную ситуацию вокруг спорных территорий, так как противоречило постановлению «О временном ограничении механического прироста населения на территории Северо-Осетинской ССР» [Патиев 2011: 4].

18 августа 1991 г. делегация Чечено-Ингушетии прибыла во Владикавказ для переговоров по реализации закона «О реабилитации репрессированных народов». Однако в связи с «неготовностью» Северной Осетии переговоры не состоялись. Важный для обоих народов вопрос оказался отложенным на неопределенное время.

Драматические события конца 1991 г. привели к распаду Советского Союза и радикально изменили его прежний состав. Автономные республики на этой волне потребовали независимости.

1 октября 1991 г. Чечено-Ингушская АССР распалась на Ингушскую Республику в составе РСФСР и независимую Чеченскую Республику.

Ингушетия пожелала войти в состав РСФСР на основе решения Чрезвычайного съезда народных депутатов Ингушетии от 15 сентября 1991 г. [Второй съезд 1990: 211].

4 июня 1992 г. Верховный Совет РФ принял закон «Об образовании Ингушской Республики в составе Российской Федерации», в котором не были определены границы вновь образованной республики. Исходя из сложившихся реалий и опираясь на положение Закона РФ 1991 г. «О реабилитации репрессированных народов», предусматривавшее «восстановление национально-территориальных границ до их антиконституционного насильственного изменения», ингушская сторона рассчитывала разрешить территориальную проблему [Карпов 2001: 247]. В Ингушетии проходили митинги, представители интеллигенции писали письма и лично обращались к президенту РФ Б.Н. Ельцину.

Латентная конфликтность стремительно перешла в открытое силовое противостояние. 31 октября — 4 ноября 1992 г. в Северной Осетии началась массированная вооруженная акция под прикрытием армии против ингушских поселков, защищаемых местными жителями. В течение нескольких дней происходили убийства, захват заложников, поджоги и разграбления домов, завершившиеся изгнанием ингушей из Пригородного района и Владикавказа.

Российское руководство оказало всестороннюю поддержку Северной Осетии. С.В. Белозерцев сообщил, «что депортация и геноцид готовились заранее, [о них] не могли не знать ни Министерство безопасности Северной Осетии, ни Министерство безопасности Российской Федерации, так как факты массовых закупок для Северной Осетии бронетехники и не скрывались. Даже колхозы покупали танки и БТРы к моменту крупномасштабной операции. Первых насчитывалось около 70, вторых — более 120,

практически все машины были соответствующе экипированы. Во Владикавказе брали на учет всех проживающих, а не только прописанных ингушей. Все это не могло пройти незамеченным!» [Белозерцев 1993: 5–6]. В республику были переброшен воинский контингент, насчитывавший около 12,5 тыс. военнослужащих с тяжелой техникой.

Ингуши не могли понять, почему федеральный центр принял сторону осетин и вместо разъединения противоборствующих сторон использует метод подавления ингушской стороны. Представитель Президента РФ в Ингушской Республике И.М. Костоев утверждал, что он предлагал ввести войска со стороны Беслана, блокировать зону с двух сторон, а затем производить разоружение противоборствующих сторон. Вначале с этим согласились, но потом решили вводить войска со стороны Владикавказа и вытеснять ингушей, а это привело к массовым жертвам [Белозерцев 2012].

Оценивая позицию представителей федерального руководства во время так называемого межнационального конфликта, бывший глава Госкомитета Российской Федерации по делам национальностей Валерий Тишков позже признал: «Это была подлинная индальгенция на проведение “этнической чистки” против таких же граждан, но другой (ингушской) национальности» [Тишков 1997: 78].

Республика Ингушетия (1992–2014)

Самому молодому субъекту Российской Федерации 4 июня 2014 г. исполнилось 22 года. Вопрос о границах Ингушетии является дискуссионным, так как они со дня ее основания были прозрачными. Республика была создана, однако не было внесено конкретных предложений по территориальным границам, хотя эти вопросы очень важны для функционирования нового государства. Из-за нерешенности проблемы на протяжении всего периода государственного строительства Республики Ингушетия вопросы о спорных территориях возникали и возникают.

За 22 года ни один из вопросов, связанных с границами Ингушетии, не был решен в интересах народа, с учетом исторической справедливости. Федеральный центр не считает нужным учитывать исторические реалии, а предпочитает выжидать. Первые лица Республики Ингушетия неоднократно просили всеми возможными правовыми способами решить территориальный вопрос.

Нельзя не отметить, что попытки все-таки предпринимались. Так, 21 сентября 1992 г. было принято постановление Президиума Верховного совета Российской Федерации не проводить выборы в Верховный совет Ингушской республики до определения границ. Правительству России было предложено «обязать государственную комиссию незамедлительно приступить к работе по подготовке правовых актов, определяющих границы Ингушской республики и до 20 октября 1992 г. проинформировать Президиум Верховного совета РСФСР о проделанной работе» [Патиев 2007: 249]. 20 октября Государственная комиссия России вынесла решение о необходимости проведения границы между Северной Осетией и Ингушетией по состоянию на 23 февраля 1944 г. Но исполнению этого решения помешали спровоцированные события октября-ноября 1992 г.

В мае 1993 г. была предпринята новая попытка установления границ между субъектами Российской Федерации. Была образована комиссия под председательством вице-премьера С.М. Шахрая. Отказавшись определить границы между Северной Осетией и Ингушетией в соответствии с законом «О реабилитации репрессированных народов», комиссия сосредоточила свое внимание на границах между Ингушетией и Чечней. Правительство Российской Федерации дважды после этого создавало комиссии по определению границ между Ингушетией и Чечней, принимала положения о Госкомиссии (от 26 декабря 1995 г. и 16 марта 1996 г.), но они так и не приступили к работе [Патиев 2007: 274].

Несмотря на наличие государственной границы с Грузией, с которой нет спорных территорий, в мае 1993 г. приказом главнокомандующего пограничными войсками Российской Федерации образована пограничная комендатура с местом дислокации

в г. Назрань. Перед ней поставлена задача охранять государственную границу с Грузией. 9 сентября того же года выставлена и приступила к охране государственной границы первая пограничная застава [Патиев 2007: 277]. Местное население выражало по этому поводу недовольство, считая, что на строительство погранзаствы и ее обустройство у государства имеется необходимый ресурс, а на удовлетворение нужд граждан своей страны нет возможностей. Люди отмечали, что пограны их гражданские права, но их крик о помощи не слышат в федеральном центре. Ингуши пытались решить территориальный вопрос в 1957–1992 гг. законным, конституционным путем, а получили осетино-ингушский конфликт, в котором не последнюю роль играли российские войска, взявшие сторону осетин.

На этом фоне, обидно, что на строительство погранзаствы находятся средства, а мы ютимся в вагончиках, не приспособленных для жилья [ПМА 2014].

Горная Ингушетия, где расположилась погранзаस्ताва, после осетино-ингушского конфликта стала для местных жителей совершенно недоступна, так как ее отделил г. Владикавказ, который многие годы был закрыт для ингушского населения. Как вспоминают беженцы, Горная Ингушетия после осетино-ингушского конфликта приняла у себя около 40 тыс. человек с военной зоны, которых нужно было вывести на плоскость [ПМА 2013]. Горные тропы через Ассиновский каньон стали для многих беженцев Пригородного района Дорогой жизни [Дзарахова 2012: 182].

После осетино-ингушского конфликта для сообщения с горной частью Ингушетии возникла острая необходимость в строительстве объездной дороги через Сунженский район, которая соединила бы жителей горной и равнинной частей Ингушетии. Здесь же нужно отметить, что из-за наличия погранзаствы в горной Ингушетии проезд в эту часть республики до последнего года нужно было согласовывать с пограничниками.

Возвращаясь к вопросу о границах, нужно отметить, что он беспокоил не только местное население, но и руководителей Ин-

гушетии, которые предпринимали попытки для проведения четких границ своего субъекта. Так, 17 июля 1993 г. распоряжением президента Ингушетии Р.С. Аушева № 126 была образована рабочая группа Государственной комиссии по определению границ Республики Ингушетия. Изменения и дополнения в состав комиссии внесены распоряжениями президента Ингушетии от 16 октября 1993 г., 25 октября 1993 г., 30 марта 1994 г., 15 июля 1994 г. Несколько раз комиссия собиралась и обсуждала ситуацию, но работу так и не завершила.

23 июля 1993 г. в Грозном прошли двухсторонние переговоры официальных делегаций Чечни и Ингушетии. Президентом Р.С. Аушевым и Д.М. Дудаевым был подписан «Договор между Чеченской и Ингушской Республикой о принципах определения границ их территорий». Договаривающиеся стороны «обязуются не проводить территориального размежевания и не устанавливать государственные границы между Чеченской и Ингушской республиками без согласия на то обеих сторон и не допускать участия или посредничества в переговорах о территориальном размежевании какой-либо третьей стороны» [Патиев 2007: 279].

В принятом протоколе отмечается, что Чеченская Республика — субъект международного права, а Республика Ингушетия — субъект Российской Федерации и поэтому необходимо определить государственную границу между ними из необходимости обеспечить действие механизма государственного управления. Стороны пришли к соглашению о необходимости подготовки и проведения демаркации границ между Чеченской Республикой — Ичкерия и Республикой Ингушетия в срок до 1 июня 1994 г. [Богатырев 2012: 164]. В соответствии с сепаратным договором часть Сунженского района бывшей Чечено-Ингушской ССР с преобладающим ингушским населением передавались Ингушетии. При этом за Чечней оставались населенные пункты Серноводск и Асиновская, где жили преимущественно чеченцы.

Возникает справедливый вопрос о том, насколько правомочен этот документ. Ведь на тот период Д. Дудаев был непризнанным президентом Чеченской Республики, а Р. Аушев являлся легитимным президентом Республики Ингушетия. Подписание этого до-

кумента в последствии привело к противоречиям и неясностям в административно-территориальном устройстве двух новых республик [Сайдумов 2014: 343].

Как известно, Конституция Российской Федерации не дает право субъектам, входящим в ее состав, определять государственные границы. Республика Ингушетия является неотъемлемой частью Российской Федерации, да и Чеченскую Республику де-юре от нее никто не отделял, а поэтому Протокол-соглашение не имеет юридической силы [Богатырев 2012: 169].

Как и следовало ожидать, территориальные претензии Чечни к Ингушетии возникли сразу после смерти Д. Дудаева, но с приходом к власти Ахмат-хаджи Кадырова президент Ингушетии Мурат Зязиков и новый президент Чечни 10 марта 2003 г. в Магасе подписали протокол, согласно которому в составе Чеченской Республики остается Сунженский район с населенными пунктами, находящимися под юрисдикцией Чечни, а остальная часть района, как и было ранее, остается под юрисдикцией Ингушетии. Главы республик обратились к президенту РФ с просьбой возобновить деятельность Госкомиссии по определению административной границы между Ингушетией и Чечней [Патиев 2007: 353].

С приходом к власти Р.А. Кадырова вопрос о границах снова был поставлен на повестку дня. Спорными объявлены часть Сунженского и Малгобекского района ввиду того, что они с 1929 по 1934 г. были включены в состав Чеченской Автономной области. Чтобы объективно решить вопрос о спорных территориях была создана специальная комиссия для рассмотрения указанных вопросов. В результате стороны пришли к выводу о неизменности существующих границ субъектов.

Вопрос о границах с РСО-А также оставался дискуссионным. 18–20 марта 1993 г. состоялись переговоры официальных делегаций Северной Осетии и Ингушетии при посредничестве делегаций из Ставрополя и Дагестана. Произошло подписание Кисловодского соглашения. «Соглашение о мерах по комплексному решению проблемы беженцев и вынужденных переселенцев на территориях Ингушской республики и Северо-Осетинской ССР». Соглашение предусматривало создание смешанной комиссии по

составлению и согласованию списков беженцев и вынужденных переселенцев из Ингушетии и Северной Осетии. Стороны взяли на себя обязательства приступить к комплексному решению проблемы беженцев, включая вопросы обеспечения безопасности, возвращения и расселения в согласованных местах компактного проживания [Боков 2008: 177].

Несмотря на переговорные процессы и различного рода соглашения, власти Северной Осетии противодействовали возвращению вынужденных переселенцев как силовыми акциями, так и принятием нормативных актов [Тишков 2013: 95].

29 июля 1993 г. президент Российской Федерации Б.Н. Ельцин и председатель Совета министров РФ В.С. Черномырдин обратились к народам Северной Осетии и Ингушетии с призывом принять взаимно согласованные обязательства для нормализации обстановки в регионе. В обращении подтверждена необходимость моратория на пересмотр границ, а «провозглашенный Всеобщей декларацией прав человека свободный выбор места жительства не может сопровождаться выдвиганием территориальных претензий к соседним народам» [Патиев 2007: 279–280].

7 декабря 1993 г. в Нальчике принимается Заявление участников совещания руководителей республик, краев и областей Северного Кавказа, в котором утверждается «отказ от изменений ныне существующих границ между субъектами Российской Федерации без согласия на это самих субъектов». Таким образом, вновь образованная Республика Ингушетия лишается в соответствии с Законом РСФСР «О реабилитации репрессированных народов» права на восстановление своей территории. Тем самым признается, что ингуши не имеют никаких претензий (в первую очередь территориальных) к Северной Осетии.

10 июля 1995 г. Председатель Правительства Российской Федерации В.С. Черномырдин обратился с телеграммой к главам республик с призывом «проявить государственную мудрость и подтвердить конкретными договоренностями вашу готовность к примирению и согласию между двумя республиками. О результатах встречи прошу информировать». 11 июля 1995 г. состоялись переговоры официальных делегаций республик Ингушетия и Осе-

тия в городе Владикавказ. Президенты Р.С. Аушев и А.Х. Галазов подписали «Соглашение между Республикой Ингушетия и Республикой Северная Осетия-Алания о реализации указов президента Российской Федерации и по вопросам ликвидации последствий осетино-ингушского конфликта». Стороны подтвердили свою приверженность Конституции РФ и отказались от территориальных притязаний друг к другу. Подписано было и соглашение между РСО-А и РИ «О реализации указов президента РФ по вопросам ликвидации последствий осетино-ингушского конфликта». В месячный срок было решено принять план совместных мероприятий по усилению борьбы с преступностью и терроризмом, программу совместной работы по оздоровлению морально-психологической обстановки в республиках.

Это был первый визит руководителя Республики Ингушетия в Северную Осетию [Патиев 2007: 305–306]. Подписание этого соглашения Р.С. Аушевым подорвало его авторитет в глазах депортированной из Осетии части населения, которое еще надеялось вернуться в свои дома.

Работу по решению территориального спора между республиками продолжил и второй президент Республик Ингушетия М.М. Зязиков. 11 октября 2002 г. М.М. Зязиков и А.С. Дзасохов заключили «Соглашение о сотрудничестве и добрососедстве». Была разработана программа по его выполнению. В ее реализацию были включены все структуры власти, общественные и политические организации, духовенство, родственные фамилии двух народов. Началось возвращение ингушских беженцев в свои дома в Северной Осетии [Албогачиева 2012: 47].

Несмотря на все усилия местных властей, территориальные споры еще не решены полностью и будоражат умы радикально настроенной части населения смежных республик.

Для установления границ субъектов федерации важное место занимает Закон о местном самоуправлении. Он уже несколько лет назад был введен на территории всех субъектов Российской Федерации, за исключением Ингушетии и Чечни. Предстоящая демаркация границ Республики Ингушетии с Чеченской Республикой и вопрос аннексированных территорий в пользу Север-

ной Осетии вызывает много споров и нареканий в местном обществе. Правозащитники и значительная часть населения считают, что пока в соответствии с законом «О реабилитации репрессированных народов» Пригородный район не будет возвращен под юрисдикцию государственных органов Ингушетии, ни о каком местном самоуправлении не должно идти речи [ПМА 2014]. Эти сложные вопросы с демаркацией достались жителям трех республик от сталинской национальной политики — послевоенной депортации ингушей и произвольном изменении административных границ в регионе в конце 1920–1930-х годов.

Существование демаркированных границ Республики Ингушетия многие годы блокировало решение вопроса о местном самоуправлении. Эти вопросы стояли перед Республикой Ингушетия со дня ее основания, и каждый президент предпринимал попытки решить вопрос о границах. В связи с этим до 1 марта 2009 г. должны были определиться территории, установиться границы муниципальных образований, надо было наделить вновь образованные муниципальные формирования статусом городского, сельского поселения, городского округа, муниципального района.

В Ингушетии к этому закону было неоднозначное отношение. Ю.-Б.Б. Евкуров проводил консультации с представителями общественных неправительственных организаций, посещал населенные пункты, встречался с жителями, а также решил созвать съезд. На нем были как сторонники, так и противники принятия Закона о местном самоуправлении, и к единому мнению не пришли. Однако 10 февраля 2009 г. на XXVI внеочередном заседании Народного собрания Республики Ингушетии Закон о местном самоуправлении все же был принят (за — 14, против — 5, отсутствовали — 8) [Албогачиева 2013: 102].

Президент Ингушетии выразил уверенность в необходимости принятия этого закона. «Я в первую очередь за то, чтобы был этот закон. Принятие закона о местном самоуправлении говорит о том, что любая республика или область состоялись. Если этого не будет, то еще как минимум десять лет республики не смогут считать себя полноценными субъектами, без определенных границ и так

далее» [Главы Ингушетии и Чечни приветствуют принятие закона о местном самоуправлении 2014]. Многие жители Ингушетии не разделяют точку зрения Ю.Б. Евкурова, считая, что принятый на съезде закон о местном самоуправлении без включения части Пригородного района фактически узаконил аннексию Западной Ингушетии в пользу Северной Осетии [ПМА 2013].

Спорные территории вызывают массу нареканий как с одной, так и другой стороны. Объективное рассмотрение и критический взгляд на историю нашего государства, возможно, позволит народам, живущим на спорных территориях, быть лояльными к судьбам соседних народов и пытаться не исказить исторические факты в угоду чьим-то политическим интересам.

Только через знание собственной истории и традиций предков наше общество может обрести позитивный жизненный настрой. И наша задача состоит в том, чтобы даже тяжелые, кризисные этапы прошлого транслировать без оценочного негатива, в формате серьезной аналитики, необходимой для понимания и освоения уроков как негативного, так и позитивного прошлого наших народов, во благо будущих поколений.

Учитывая опыт предшествующих эпох, нужно стремиться сохранить те дружеские отношения, которые еще есть в северокавказском регионе. Общество должно не апеллировать к деструктивному опыту прошлого, а стремиться к конструктивному, позитивному диалогу для стабилизации обстановки.

Библиография

Албогачиев А.А. Ингушетия: геополитический народ или геополитическая территория? // Материалы региональной НПК «Вузовское образование и наука». Магас, 2006.

Албогачиев Р. Ш. Вера нас поддерживала. Назрань, 2004.

Албогачиева М.С.-Г. История и этнография ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — второй трети XX в. СПб., 2011.

Албогачиева М.С.-Г. Осетино-ингушский конфликт: причины и последствия трагедии осени 1992 года // «Кавказ Глобализация». Журнал

социально-политических и экономических исследований. Специальный выпуск: Конфликты на Кавказе: история, современность и перспективы урегулирования. Т. 6. Вып. 4, 2012. CA&CC Press, Швеция. Электронный ресурс / http://www.ca-c.org/c-g/2012/journal_rus/c-g-4/06.shtml

Албогачиева М.С.-Г. Республика Ингушетия на рубеже XX–XXI веков // Ингуши. М., 2013.

Алиев М. Ж. Так это было. Назрань, 2007.

Алмазов И.Г. Салтан — владелец Ларса // Сердало. 2010. № 99 (9474).

Альтемиров М. Ингуши: исторический очерк // Жизнь национальностей. 1919. № 15 (23).

Анчабадзе Г.З. Вайнахи. Тбилиси, 2001. URL: <http://www.magas.ru/osetino-ingushskii-konflikt>. Дата обращения 02.12.2011.

Арапханова Л.Я. Спецпереселенцы: история массовых репрессий и депортация ингушей в XX веке. М., 2004.

Ахмадов Я.З., Хасмагомедов Э.Х. История Чечни в XIX–XX веках. М., 2005.

Базоркин М.М. История происхождения ингушей. Нальчик, 2002.

Белозерцев С.В. Дело и в терминах и в сути происходящего. URL: <http://consultantsv.livejournal.com>. Дата обращения: 10.01.2012.

Белозерцев С.В. Народный депутат СССР// Даймохк. 1993. № 31–32. Янв.

Белозеров В. Этническая карта Северного Кавказа. М., 2005.

Берже А. П. Этнографическое обозрение Кавказа. СПб., 1879.

Богатырев Б. Ожидание справедливости: Российское руководство и Закон о реабилитации. Назрань, 2012.

Боков Ф.П. А это и есть фашизм. Киев, 2008.

Бутаев К. Общественные течения среди горцев Северного Кавказа // Жизнь национальностей. М., 1923. Кн. 2.

Бывалый. Начало Владикавказа // ТВ. 1911. № 71.

Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Вхождение Чечено-Ингушетии в состав России. Грозный, 1979.

Военно-статистическое обозрение Российской империи, издаваемое по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Генерального штаба. Т. XVI. Ч. 1: Ставропольская губерния. СПб., 1851.

Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Второй съезд ингушского народа. Грозный, 1990.

Гадиев У.Б. Историческое мифотворчество // В поисках идентичности». Назрань, 2013.

Г.В. Этюды об ингушах // Терские ведомости. 1891. № 20.

Гильденштедт И. А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002.

Главы Ингушетии и Чечни приветствуют принятие закона о местном самоуправлении // Электронный ресурс: <http://www.ingushetia.ru/m-news/archives>. Дата обращения 12.10.2014.

Грозненский рабочий. 1934. 15 янв.

Грозненский рабочий. 1957. 8 июня.

Джабагиев В.-Г.И. Доверенные лица ингушского народа перед лицом представителя наместника Его Императорского Величества на Кавказе // Дореволюционная публицистика. Работы 1905–1917 гг. Назрань; М., 2007. С. 43. Электронный ресурс: Дата обращения 23.10.2013.

Дзагуров Г. А. Переселение горцев в Турцию. Ростов н/Д, 1925.

Дзарахова З.М.-Т. Джейрахский район: дорога жизни (20 лет депортации ингушей) // Геноцид. 20 лет ожидания справедливости. Назрань, 2012.

Дидигова И.Б. Реформа районирования в Ингушетии в начале XX века: особенности, значение // Сборник научных трудов Ингушского государственного университета. Магас, 2005. № 3.

Ермекбаев Ж.А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. Алматы, 2009.

Жутикова Е. Причины повстанческого движения Северного Кавказа в 1920–1925 годах. http://scepis.net/library/id_2199.html#a63. <http://fogumkavkaz.com/index.php?topic=280.0>. Дата обращения 2.06. 2015.

Захаревич А.В. Донские казаки полка Молчанова 2-го и присоединение к России Ингушетии в 1810 году // Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа — III. Пятигорск, 2011.

Земельный кодекс Горской советской социалистической республики. Владикавказ, 1923.

Ингушетия в политике Российской империи на Кавказе. XIX век: Сборник документов и материалов / Сост. М.М. Картоев. Ростов н/Д, 2014.

Ингуши: депортация, возвращение, реабилитация, 1944–2004: Документы, материалы, комментарии / Сост. Я.С. Патиев. Магас, 2004.

Ингушский терминологический сборник. Орджоникидзе, 1933. № 1.

История Владикавказа (1781–1990): Сборник документов и материалов. Владикавказ, 1991.

История чеченской письменности. URL: <http://www.teptar.com/documentary/articles>. Дата обращения: 20.05.2011.

История Ингушетии. Магас, 2011.

История народов Северного Кавказа (конец XVIII — 1917 г.). М., 1988.

Карпов Ю. Ю. Образы насилия в новой и новейшей истории народов Северного Кавказа // Антропология насилия. СПб., 2001.

Карпов Ю.Ю. О социальной культуре и общественных практиках народов Северного Кавказа // Кавказ и Россия — прошлое и настоящее: Материалы для научно-практического семинара «Проблемы толерантности в петербургской школе» // СПб., 2007.

Кодзоев Н. Д. Назрановское восстание 1858 г. // Вопросы истории Ингушетии. Магас, 2005. Вып. 3.

Козлов В.А., Полян П.М. и др. Вайнахи и имперская власть: проблема Чечни и Ингушетии во внутренней политике России и СССР (начало XIX – середина XX в.). М., 2011.

Кокорхоева Д.С. Становление и развитие Советской национальной государственности ингушского народа (1917–1944 гг.). Элиста, 2002.

Коренев Д. З. Революция на Тереке. 1917–1918 гг. Орджоникидзе, 1967.

Куркиева Х.М. Историческая демография и расселение // Ингуши. М., 2013.

Краткая справка об административно-территориальных изменениях Ставропольского края за 1920–1992 гг. https://ru.wikipedia.org/wiki/Чечено-Ингушская_автономная_область#cite_note-1. Дата обращения 2.12.2014.

М. Из-ев. Из селения Сагопш // Терские ведомости. 1885. № 73.

Мальсагов А.А. Сельское хозяйство Ингушетии и пути его реконструкции. Нальчик, 2002.

Магомадова Т.С. Владелец Ларса Султан-Мирза в первых русско-ингушских взаимоотношениях // Материалы конференции Чечено-Ингушского государственного университета по итогам 1974 г. Грозный, 1976.

Мартиросиан Г.К. История Ингуши. Орджоникидзе, 1933.

Матиев Т.Х., Мужухоева Э.Д. Социально-политическое развитие в XIX – начале XX века // Ингуши. М., 2013.

Моя Чечено-Ингушетия / Под ред. Н.А. Тавакалян. Грозный, 1979.

Мужухоева Э.Д. Организация управления Чечено-Ингушетии в 40–60-х годах XIX в. // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом (XIII – начало XX в.). Грозный, 1982.

«Наказанный народ». Как депортировали чеченцев и ингушей. URL: <http://www.stolicaplus.ru/index.php>. Дата обращения 12.01.2012.

- Некрич А.* Наказанные народы. Нью-Йорк, 1978.
- Новицкий И. А.* Управление этнополитикой Северного Кавказа. Краснодар, 2011.
- Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1967. Т. 1.
- Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1972. Т. 2.
- Патиев Я. С.* 20 лет бездействия закона. Назрань, 2011.
- Патиев Я.* Хроника истории ингушского народа. Махачкала, 2007.
- Посемейные списки населенных пунктов Владикавказского округа Терской области. Т. I–II. Нальчик, 2009.
- Районы Северного Кавказа. Ростов н/Д., 1930.
- Ратгаузер Я. А.* К истории Гражданской войны на Тереке. Баку, 1928.
- Сайдумов Д. Х.* Суд, право и правосудие у чеченцев и ингушей (XVIII–XX вв.). Грозный, 2014.
- Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. II.
- Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878.
- Скитский Б. В.* Назрановское возмущение 1858 г. Владикавказ, 1930.
- Совершенно секретно 2001–2002: «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране. (1922–1934). М., 2001–2002.
- Совершенно секретно. М., 2004. Т. 6. Октябрь 1928 г.
- Список населенных мест Северо-Кавказского края. Ростов н/Д., 1925.
- Султыгов А.-Х.* Февральская революция и горцы // Агентство национальных новостей. 2007. 26 марта.
- Суханова Н. И.* Гражданская война 1917–1920 гг. на Северном Кавказе: социально-политический аспект: Дис. ... д.и.н. Ставрополь, 2004.
- Так это было: Национальные репрессии в СССР: в 1919–1952 г. / Сост. С. У. Алиева. М., 1993. Т. 2.
- Тархов С. А.* Изменения административно-территориального деления России за последние 300 лет // География. 2001. № 15.
- Терские ведомости 1905. 9 февр.
- Терский календарь. Тифлис, 1894.
- Терский сборник. Владикавказ, 1896.
- Тишков В. А.* Очерки теории и политики этичности. М., 1997.
- Тишков В. А.* Социально-политическая ситуация в 1950–1990-е годы // Ингуши. М., 2013.
- Трагедия ингушского народа / Сост. Ю. Тангиев. Грозный, 1991.
- Тусиков М. Л.* Ингушетия: экономический очерк. Владикавказ, 1926.

Уралов (Авторханов) А. Убийство чечено-ингушского народа: Народоубийство в СССР. М., 1991.

Фокин В. Выселение казаков Сунженского отдела (1921 г.) // Электронный ресурс <http://sunzha.narod.ru/vxselenie.htm>. Дата обращения 12.11.2014.

Христианович В.П. Горная Ингушетия (к материалам по экономике горного ландшафта) // Труды Северо-Кавказской ассоциации НИИ. Ростов н /Д., 1928.

Шнирельман В.А. Идентичность, культура и история: провинциальный ракурс // Вестник Института Кеннана в России. 2008. Вып. 13.

Эльбиздукаева Т.У. Чечня и Ингушетия в 20–30 годы XX века: опыт модернизации. М., 2011.

Яблонский А. Родные картинки. М., 1912. Т. 2.

Источники

АВПР — Архив внешней политики России Министерства иностранных дел

АКАК — Акты кавказской археографической комиссии

АК-Б НИИ — Архив Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института

ГАРО — Государственный архив Ростовской области (Копии из коллекции Государственной архивной службы Республики Ингушетия (выходные данные источников даны в точном соответствии с оригиналом)

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Копии из коллекции Государственной архивной службы Республики Ингушетия (выходные данные источников даны в точном соответствии с оригиналом)

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ПАРО — Партийный архив Ростовской области — ныне Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО)

Полевые материалы автора 2012, 2013, 2014.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

РГИА — Российский государственный исторический архив

ЦГА ИПД РСО-А — Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Северная Осетия-Алания.

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания

ЦГАОР — Центральный Государственный архив Октябрьской революции

ЦГИА — Центральный государственный исторический архив

Д.В. Арзютов

**ТАГЫЛ:
ЛОКАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ
И ВЫБОР РИТУАЛЬНОГО МЕСТА У АЛТАЙЦЕВ**

1. Введение

Индигенные религиозные движения на территории Сибири вплоть до сегодняшнего дня остаются во многом terra incognita для антропологов и историков. Есть только небольшие работы, или даже упоминания о ревитализационных движениях, но полномасштабных исследований пока нет. Я назову только некоторые из этих движений [см. рис. 1]: движение Ваули Ненянг (Ваули Пиеомин) у ненцев и хантов в 1830-е [Balzer 1999: 75–98; Головнев 1995: 155–165], а позже и «Казымская война», 1931–1934 [Leete 2005; Головнев 1995: 165–178], восстание на Тольке (селькупы, лесные ненцы, эвенки, кеты), конец 1920-х — начало 1930-х [Головнев 1995: 178–183], мандалада у ненцев, 1930–1940-е [Головнев 1995: 183–196], культ Нери'-Мапа у нанайцев, 1900–1910-е [Козьминский 1927], науканское движение «попов» у эскимосов, конец 1920-х — начало 1930-х [Головко, Швайтцер 2006], корякское ожидание пришествия Кутху [Вдовин 1979: 112–113]. Среди прочих к этим же движениям можно отнести и многие варианты индигенных движений в Норвегии (знаменитое восстание в Кеутукейну, 1852), Северной Америке и многие другие. Пожалуй, самым известным сибирским движением можно считать религиозное движение Ак-Янг ('белая вера' / бурханизм) у алтайцев, о современной редакции которого пойдет речь в настоящей работе.

В современной антропологии опыт кросскультурного понимания нативистических / ревитализационных движений весьма внушительный, здесь наряду с некоторыми из перечисленных движений нашли место американский **Ghost Dance**, **меланезийский Cargo Cults**, китайский **Falun Gong** [Wallace 1956; La Barre

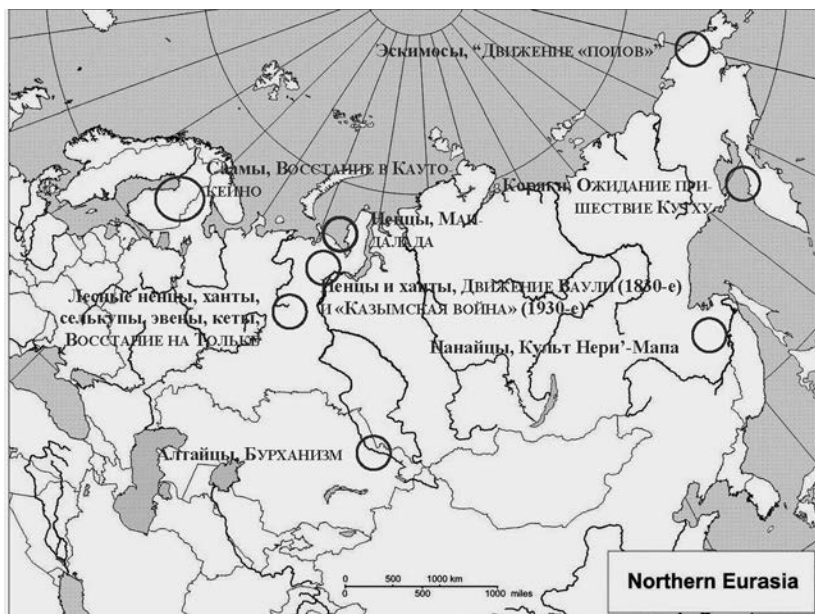


Рис. 1. Некоторые индигенные религиозные движения в Северной Евразии, середина XIX — начало XX в.

1971 и др.], последний получил свое развитие и в России [см.: Kravchuk 2010]. Бурханизм также имеет все основания рассматриваться как нативистическое [Krader 1956] или ревитализационное движение [Balzer 2006; Znamenski 1999: 228–239, 2005]. Общего у всех этих движений довольно много. Все они в той или иной степени могут считаться локальными альтернативами «шаманству» в ситуации давления христианских (в случае с Сибирью и Северной Америкой — православных) миссионеров и колониальной администрации. Вместе с этим в каждом из этих движений обозначалась концепция индигенности, основанная, в том числе, на практиках взаимодействия локального сообщества и ландшафта [Smith 2006: 6]. Такое толкование ревитализационного движения сдвигает его от принятого у Энтони Уоллеса определения как «преднамеренная, организованная и сознательная попытка членов общества создать культуру, удовлетворяющую

их запросам» [Wallace 1956: 265] и в целом психологической доминанты в исследованиях такого рода движений в сторону индигенных движений и их социально-антропологической интерпретации, т.е. во многом в область исследований антропологии ландшафта, поскольку принадлежность к локальному ландшафту является весьма устойчивым дискурсом внутри всех перечисленных движений.

В современных условиях большинство такого рода движений могут рассматриваться как различные формы индигенного протестного движения, в частности туристической индустрии, или доминирования регионального политического дискурса [Давыдов 2008].

Настоящая работа посвящена исследованию современного религиозного движения алтайцев Ак-Янг, а именно процессу переосвоения индигенной идентичности в условиях создания ритуальных мест на территории Каракольской долины Онгудайского района Республики Алтай. Работа основана на полевом материале автора (2008–2013).

2. Краткая история

2.1. Предыстория и советский этнографический проект

Немного ранней истории движения. В 1904 г. на Алтае произошло необычное явление. Значительное количество местного населения собралось в одном месте (долина Теренг) на коллективное моление. Факт такой социальной активности не мог не остаться незамеченным. Собравшись, алтайцы говорили о скорейшем приходе Ойрот-хана как мессии. Все эти обстоятельства дали основание официальным властям и православной миссии рассматривать это событие, а также его истоки и возможное продолжение как социальную угрозу. Из-за него власти и решили подавить его и провести следствие и суд над его основными участниками и главой — пастухом Четом Челпановым. Православные миссионеры, а вслед за ними и отечественные этнографы назвали это движение бурханизмом, используя в качестве основы слово «бурхан» (‘Будда’) [Laufer 1916].

В советской этнографии бурханизм оставался закрытой темой. Даже книга, написанная о нем в 1930-е годы, смогла увидеть свет только в 1993 г. Я имею в виду кандидатскую диссертацию А.Г. Данилина, предложенную им в качестве монографии к печати, но не вышедшую сначала по «инициативе» ответственного редактора (Л.П. Потапова), а затем в связи со смертью автора. Да и статей-то было немного. И все же бурханизм пытались-таки уложить в прокрустово ложе схем советской идеологии и этнографии. Из этого получались довольно неуклюжие попытки его осмысления, которые в целом сводятся к трем основным:

— «национально-освободительное движение»;

— «контрреволюция» [Данилин 1932, 1936, 1993; Потапов 1953: 343–360; см. также агитматериалы: Тадыев 1955].

По сути, эти две мысли диаметрально противоположны, но, к сожалению, закономерны. Как только происходили изменения политической конъюнктуры в стране, движение тоже меняло свой цвет. Впрочем, контрреволюционный дискурс оказался весьма устойчивым, особенно в локальном политическом и религиозном пространстве;

— «заключительный этап формирования этноконфессиональной общности алтай-кижи» [последняя обобщающая работа: Шерстова 2010].

Несколько отдельно стоят работы А.М. Сагалаева, интересовавшегося больше культурной историей движения и связывавшего его с центрально-азиатским культурно-историческим странством (например: [Сагалаев 1984]).

Однако мейнстрим советских исследований задавался тоном работ А.Г. Данилина (лишь двумя опубликованными статьями: 1932, 1936). Но квинтэссенцию своего (читай — советского) подхода к анализу такого явления, как бурханизм, он высказал в своих тезисах для краеведческой конференции в Казахстане в 1930 г.: «Культурное развитие алтайцев за последние годы идет по пути приобщения к советской культуре, и сохранившиеся в некоторых местах очаги бурханизма влияют на это развитие задерживающим образом. Задерживающее влияние бурханизма на культурный рост алтайцев ставит на очередь вопрос борьбы

с ним, предпосылкой чего является тщательный анализ причин его распространения» [Данилин 1930: 2. Курсив мой. — Д.А.].

А немного позже даже жестче: «Задачей советских этнографов является не только изучение бурханизма, вскрытие его классовых корней и политического лица его вождей и вдохновителей, но и непосредственная *борьба против него в рядах воинствующих безбожников*» [Данилин 1932: 91. Курсив мой. — Д.А.].

В целом именно этот подход по отношению к бурханизму царствовал в советской этнографии до того времени, пока собственно он мог быть частью полевого исследования (опять же в советском понимании «поля»), недаром А.М. Сагалаев в конце 1970-х — начале 1980-х годов предпочел исследование по *реконструкции* мировоззрения. И в этой связи кажется вполне закономерным вопрос от одной из старших российских коллег-алтаистов, которая спросила перед началом нашей работы по исследованию современного Ак-Жанг: «А что можно в бурханизме исследовать после Данилина?»...

Этот вопрос связан с переживанием советского этнографического проекта в современном постсоциалистическом поле.

В советской этнографии исследование религиозности предполагало ее статичное рассмотрение, укладывание в траектории заданности марксизма (в советском его прочтении). При этом как такового теоретического развития марксизма не происходило, вместо него в вопросах этнографического изучения религии господствовал ранний эволюционизм (см. анализ восприятия индигенных категорий сверхъестественного в советской этнографии на примере самодийских народов: [Sundström 2008: 345–356]). Очевидно, что это или откровенно сужало тему, или уводило от нее в сторону, то делая ее исторической, то превращая в «перешиток».

Именно поэтому мы можем говорить, что появление бурханизма как исследовательского понятия предопределено самим советским дискурсом, нацеленным на классификацию и упорядочивание культурного пространства. Есть народ — есть его атрибуты, в том числе и религиозные, а значит, есть фронт работы для активистов [см.: Pelkmans 2009]. Бурханизму была уготована роль

одной из алтайских религий, но, оказав сопротивление советской власти («бурханисты оказывали самое сильное сопротивление агитации комсомола за отрезание волос» [Данилин 1932: 75], поскольку считали, что грядущий мессия Ойрот-хан узнает их по косе — *кедеге* [там же]), он оказался неудобным вообще.

Изначальный конструкт самого бурханизма как религиозного движения долго не просуществовал и довольно скоро превратился в яркую страницу истории. Но динамичность культурных практик и представлений оставила от него только этикетные предписания, наградив их алтайской аутентичностью. Сконструированные в начале (или к началу) XX в. бурханистские представления и практики стали частью алтайского этикета, а их происхождение довольно быстро забылось. Более того, бурханизм как дискурс (а точнее как книжный и агитаторский термин) и его связь с ламаизмом (форма позднего буддизма) стали восприниматься алтайцами довольно негативно.

Вот лишь фрагмент из официальной газеты нынешнего движения Ак-Янг (несколько лет назад закрытой, а сегодня продолжившей свою деятельность): «В издательстве “Ак-Чечек” большими тиражами выходят *псевдонаучные* книги А. Данилина “Бурханизм”, Л. Шерстовой “Тайна долины Теренг”, “Алтай алкыштар”, Л. Мамета и П. Гордиенко “Ойротия”. В этих книгах была одна “красная линия”, один *псевдонаучный лейтмотив*: Алтай издавна исповедовал буддизм, корни буддизма — бурханизма здесь как нигде сильны» [Амаду Алтай 2: 3. Курсив мой. — Д.А.]

2.2. Периодизация движения

При попытке выстроить некоторую историческую цепь развития движения мне представляется верным определить три его этапа (возможно, реформации):

I. Конец XIX в.¹ — 1904 г.

¹ Нижняя дата движения (скорее практик и представлений, предшествовавших социальной активности) вряд ли может быть установлена. Некоторым ориентиром может служить год падения Джунгарии — 1756. Очевидны связи бурханиз-

— соперничество между Кара-Јаң (шаманизм) и Ак-Јанг (Одна из информанток так охарактеризовала основную тенденцию движения: «В начале (?) XIX в. вот этот ак-тян началось. Из давних пор у них всегда менялось то кара-тян, то ак-тян» [2009, Ж., 56 л., сӧӧк (род) тӧлӧс, Јоло²].

— формирование бурханизма как движения;

— коллективный *мүргүүл* (моление) 1904 г. в долине р. Кырлык;

— подавление официальными властями движения.

II. 1904 — 1990-е годы

— гонения на сторонников движения;

— постепенное ослабление движения;

— скрытые трансформации бурханистских практик и представлений в советский период;

III. С 1990-х годов по наше время — современная реформация движения. Начался новый виток ревитализации теперь уже «традиции» Ак-Јанг (относительно современного индигенного религиозного движения алтайцев термин бурханизм не используется) и конструирования религиозных практик и представлений.

2.3. «На советском Алтае растет и крепнет безбожное движение»³

Репрессии против *јарлык*’ов как проповедников бурханизма (конец 1920-х — 1930-е годы) привели к формированию новых культурных практик, акторами которых стали мужчины *Ак-Јангду* (‘человек носитель (знарок) Ак-Јанг’, ед.ч.) [см.: Тадина, Арзютов 2010]. Такое «наследование» по мужской линии во многом закономерно для алтайского общества и согласуется с правилом патрилинейности *сӧӧк*, согласно которому должность наследу-

ма с ламаизмом, однако когда именно произошли первые шаги по реформации религиозных практик алтайцев, сказать сложно.

² Здесь и далее имена информантов зашифрованы. Названия сел даны в соответствии с алтайским произношением.

³ [Данилин 1932: 91].

ется старшим сыном (пример, зайсанат⁴). Особенно популярны эти люди были среди каракольских алтайцев (алтайцы, живущие в долине р. Каракол нынешнего Онгудайского района). Здесь *Ак-Янгдулар* (мн. число) выступали как своего рода местные «авторитеты» и, несмотря на обладание знанием о «правильности» жизни и совершении ритуалов, они стояли отдельно от такой значительной по численности группы, как *немее билер кижжи* («не-что знающий человек»), выполняющих скорее функции знахарей. Но зачастую их роли пересекались. Сами *Ак-Янгдулар* позиционировали себя отдельно от шаманского мира и выступали как хранители бурханистской традиции. Вспомним, что деление на *Кара-Янг* и *Ак-Янг* для Алтая выглядит закономерно.

«Ак-тян[ду] называются люди одаренные. Они предвидели, предсказывали. На гору поднимается, на перевал... У них своё там из камня сделанное. Кладут своё... церемонию делают» [2009, ж., 56 л., сёок төлөс, Јоло].

Впрочем, четко определить статус этих людей наши информанты не могли, говоря скорее о знании ими *янг* («вера», «закон», «порядок»; в данном случае, видимо, правильнее понимать это слово как сочетание обычного права и этикета). Изредка в интервью встречались фразы, в которых *сравнивались* их ритуальные практики с камланием шаманов.

Что касается святилищ, то их судьба нам малоизвестна. Показывая старые святилища, люди говорили, что некоторые из них посещались (в запретные периоды — тайно). Какие-то оказались оставлены. Как правило, это те, которые располагаются довольно далеко от современных сел, прежде всего, потому, что прежнее расселение алтайцев по логам делало необходимым создание священных мест в местах их проживания. Следует сказать, что даже непосещаемые старые ритуальные места известны и по-прежнему носят сакральный характер.

⁴ Институт родового и наследственного управления у алтайцев до конца XIX в.

К событиям советского прошлого можно добавить еще несколько замечаний. С целью реконструкции «советского периода бурханизма» мы вместе с алтайским этнографом Надеждой Тадиной записали в экспедициях 2009–2010 гг. довольно большое число личных историй. Люди рассказывали о том, как они ходили на священные места с целью совершения необходимых ритуальных действий. В нарративах наиболее значимым биографическим периодом является детство, когда информант был еще маленьким, а водила его на ритуальное место бабушка (в редких рассказах — с участием дедушки). Повествования об осознанном возрасте информанта почти полностью секуляризованы. Религиозная тема начинает проступать вновь только в разговоре о нынешних религиозных практиках. Вместе с этим анализ семейных фотоальбомов дает основания говорить, что начиная с 1970-х годов уже делались фотографии «кормления» духов-хозяев местности. Возможно, что это было связано с потеплением политического климата в СССР.

2.4. Экологическое и родовое движение. Истоки современного Ак-Жанг

В 1990-е годы на Алтае вспыхнули разнообразные социально-политические движения: экологическое (начиная с 1980-х годов), родовое и др. Первым было экологическое движение, возникшее по причине строительства Катунской ГЭС (движение «зеленых»). Среди прочих требований о необходимости закрытия этого проекта звучали и высказывания о сохранении «территории традиционного природопользования». Аналогий такому движению огромное количество, в том числе и среди ревитализационных. Пожалуй, самым ярким примером могут служить события в Kautokeino (Норвегия), которые как будто повторяли алтайские: в середине XIX в. движение против норвежской администрации и миссионеров [Andresen 2007], а в 1970-е — энвайроментальный конфликт и экологическое движение [см.: Thuen 1995: 200–217].

Экологические дебаты привели к активной дискуссии по проблемам «коренных народов» и дали толчок развитию родового движения, внутри которого, кроме всего прочего, начался процесс

создания локальных монументов, номинально закрепляющих территорию за одним из алтайских родов (см. фото одного из таких монументов: рис. 2). Эти монументы ставились исключительно в речных долинах. За речной сетью стояло ее понимание как родового пространства. Установка таких памятных знаков происходила в местах «наибольшего проживания» рода. Это своего рода практика индигенного определения пространства, которая потянула за собой переосмысление индигенной идентичности.

Начались выступления и относительно алтайской религии. Они способствовали конструированию Ак-Янг как религиозного движения (о дискуссиях: [Halemba 2003; 2006 b; Vinogradov 2010: 251, 252–254]). Его современный период может быть восстановлен гораздо полнее. Некоторые сведения содержатся в книге и статьях Агнешки Халембы [Halemba 2003, 2006 a] (построены на собственных полевых материалах, собранных преимущественно у теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай). Специально Ак-Янг посвящена **магистерская диссертация и статьи Андрея Виноградова** [Vinogradov 2003; 2010] (основаны, главным образом, на анализе местной прессы и сообщений представителей алтайской интеллигенции Горно-Алтайска) и статья Лудека Брожа [Broz 2009], **основанная на полевых материалах, собранных в Улаганском районе Республики Алтай.**

На «родине» бурханизма (долины рек Каракол и Урсул) в конце 1990-х годов один из представителей национальной элиты Сергей Кыныев (позднее выбравший себе алтайское имя — Акай Кине) инициирует «возрождение» Ак-Янг [Broz 2009: 25]. Некоторые попытки предпринимали в этом направлении и другие участники широкой политической кампании по «возрождению алтайцев» (Владимир Кыдыев, Алтайчы Санашкин, Бронтой Бедюров и др.). Позже большинство из них стали активными участниками движения в поддержку распространения буддизма в Республике.

Согласно многочисленным легендам и слухам, которые окутывают алтайский «выбор веры», примечательны публичные выступления интеллигенции. И здесь не только привычные для Южной Сибири темы (шаманизм и буддизм), но и, например, правосла-



Рис. 2. Камень *söök'*а тодош.

Надпись на камне: «[изображение символа рода (*тамга*)]
Тодош 1996 г.». Вокруг памятника расставлены коновязи.
Долина р. Каракол, возле с. Бичикту-Боом. Фото автора, 2010

вие или даже ислам. В сегодняшней риторике этих же участников «возрождения» распространение буддизма связано с поддержкой (в том числе и финансовой) со стороны Калмыкии.

Такая палитра «традиций» может быть связана, на мой взгляд, с тем, что дискурсивно Алтай как территория не имеет определенных взаимосвязей с одной из «цивилизаций» или каким-либо широким культурно-историческим пространством. Возможно, именно поэтому такая точка опоры ищется на стороне, то в лице православия или ислама, то в лице буддизма. Тема шаманства здесь также оказалась не столь активной, как, например, у соседей — Тувы, Хакассии или Бурятии. Когда же речь заходит об истории региона, то его связывают с Монголией и Центральной Азией и почти никогда не говорят о связях с кочевым миром Арктики.

Вернемся, однако, к началу Ак-Жанг. На основании сведений, собранных от Ак-Жангдулар, и сведений из этнографической ли-

тературы начинается «оживление» старых и создание новых святилищ алтайцев, тем самым как бы сохраняется невидимая нить между прошлым бурханизмом и нынешним Ак-Янг. Несколько позже в условиях формирующегося движения роль Акая Кине как одного из лидеров Ак-Янг будет спадать, а на первое место выйдут лидеры локальных общин [см.: Broz 2009: 29]. С этого момента мы можем уже говорить о движениях, имеющих место под одним общим названием Ак-Янг. Мы остановимся только на одном из них. Это движение Ак-Янг в Караколькой и Урсульской долинах. Административно эта территория относится к Онгудайскому району Республики Алтай.

В качестве кейса для настоящей статьи было взято конкретное святилище (*тагыл*) в пос. Бичиктү-Боом. Выбор святилища в этом поселке в некотором смысле закономерен. В большинстве случаев ходить на святилище «чужим» не разрешается. По счастливому стечению обстоятельств нам удалось побывать с проводниками и «хозяевами» на некоторых из них. Почти всегда они говорили, что лучше об увиденном не говорить и не писать, дабы не привлечь сюда туристов, которые «разрушают культуру» и природу. Встретившись с нами через год, информанты зачастую говорили, что все же публикации нужны для будущих поколений.

Ситуация «неразрешения» для Севера и Сибири не уникальна. О.А. Мурашко сделала подборку ответов на вопрос исследователя «Существуют ли запреты или ограничения на их [святилища. — Д.А.] посещение?» [Мурашко 2004: 35–36]. Ответы, приведенные исследовательницей, в целом оказались соотносимы с нашими данными по Алтаю.

3. Ритуальное место в локальном ландшафте

Экологическое и родовое движения 1990-х годов способствовали актуализации темы поисков «традиционной религии алтайцев». От собственно этих движений Ак-Янг унаследовал экологический дискурс, который сегодня едва ли не основной в риторике участников движения. Впрочем, Алтай не одинок в этом, то же самое происходит и в Якутии. Маржори Мандельштам Балзер

описывает в своей статье процесс конструирования и институционализации религиозных практик в Якутске, где летом 2003 г. был создан «Дом очищения» (*Арчы Дьиэтэ*). Одной из главных вербализуемых идей создания этого «религиозного учреждения» была «сохранение экологического баланса» [Balzer 2005: 59].

Обозначившаяся конкуренция различных течений [Halemba 2003] привела к формированию относительно устойчивых социальных отношений внутри каждого из них. Это в первую очередь социальные сети сторонников движения, а также локальные общины, между которыми установлены довольно тесные отношения.

Объясняя, что такое Ак-Янг, алтайцы говорят, что это «священная (чистая) вера», и обычно добавляют, что она и есть квинтэссенция алтайского мировоззрения (своего рода даже индигенная религиозная философия), вера предков, которая способна объединить многие народы на том основании, что язычество — это своего рода «прарелигия». Хочу обратить внимание читателя, что именно в рамках Ак-Янг как религиозной традиции появились некоторые люди, которые предлагают рассматривать представления алтайцев как самостоятельную религиозную философию.

Индигенные интеллектуалы (полагаю, что это определение подходит наиболее точно) не только устно повествуют об этом, но и издают книги, где звучит идея алтайского знания (*Алтай билик*), которое обладает, как и подобает в таких случаях, уникальностью и единственно верным путем постижения мира. Среди этих людей можно назвать Акая Кине (С. Кыныева), Николая Шодоева, Алтайчы Санашкина, Даниила Мамыева и Зинаиду Тырысову и др. Здесь можно только вспомнить книгу-манифест Майкла Йорка “Pagan Theology: Paganism as a World Religion” [2003]. Одна информантка, рассуждая о вере своего народа, будто процитировала ее, сказав, что «языческая вера как первоначальная. Это придумано Богами» [2009, ж., 56 лет, söök tölös, с. Jolo].

3.1. Локальный ландшафт

Зачастую святилища создавались не на священных горах. Жители сел рассказывали нам, как они, будучи детьми, взбирались

на те горы. Но в Бичикту-Бооме священное место было создано на небольшом холме (по-алтайски: *болчок*). Сакральность внутри движения изобреталась [Harvey 2007] с использованием локального знания (передаваемого, в том числе, и через Ак-Жангди), которое в данной ситуации пересобиралось. Важным обстоятельством такого конструирования было встраивание сакрального места в ментальную карту [Tuan 1975], которая разделяется большинством участников движения и жителей конкретного села. Дело в том, что внутри и около с. Бичикту-Боом, как я уже отмечал, находятся еще несколько священных мест, на которых мы побывали, одно из них является новым, а другое — «неоживленным» «старым». Однако оба эти места не стали использоваться как основные. Я предлагаю посмотреть на это обстоятельство с точки зрения локального «чтения» ландшафта и понимания ритуального места как его части.

Мы должны понимать, что само понятие ландшафта является конструктором западно-европейской философии. Однако отношения между локальным сообществом и окружающим его пространством, сочетающим не только топографические особенности и визуальные формы, но и социальные, политические и мифологические и другие смыслы, могут быть описаны и через понятие ландшафта — в некотором смысле как условного аналитического инструмента. Именно тогда мы получаем возможность осмысления места, определения его присутствия в мире человека. Ландшафта как понятия в алтайском языке нет. Для определения всей живой природы используются такие определения, как *жер* ('земля'), *ар-бүткен* и *ак-аяс* (окружающий мир, созданный свыше). Само это определение прорастает через взаимосвязь живого мира со сверх-миром, в котором как связующее звено присутствует человек.

Толкования сакральных мест, опыт их контекстуализации с ландшафтом(-ами) дает возможность приблизиться к языку локального сообщества. Точкой отсчета можно взять рассуждение об *обоо* Кэралайн Хампфри: «Обоо не только вводит идею социальной группы (складывая вместе вещи, камни или ветви), но также физический признак отрицания горизонтального простран-

ства и утверждение вертикали, подобно тому как гора воплощает идею высоты и, следовательно, близости к небесам, обою олицетворяет ее вершину» [Humphrey 1995: 147].

Если эти соображения перенести на алтайское поле, то мы можем сказать, что сегодня ландшафт «читается» по двум основным осям: речная сеть (горизонталь) как родовое пространство и горы (вертикаль) как пространство, актуализируемое в ритуале. Однако само это разделение до известной степени условно, так как в большинстве случаев два эти взгляда на ландшафт, с точки зрения местного жителя, совпадают. Ведь, с одной стороны, все реки берут свое начало в горах, а с другой — само расчленение речной сети и горной системы для алтайцев зачастую (но не абсолютно) немислимо.

Однако для «расколдовывания» сакрального места как места в локальном ландшафте мы постараемся понять то многообразие смыслов, которое стоит за локальной трактовкой места.

Для людей, которые в ориентации не используют географические карты, горы, лога, реки обладают историей и смыслом, который раскрывается посредством отношений с этим местом и назначением в его использовании (см.: [Davidson-Hunt, Berkes 2010: 229]).

Итак, все те святилища, о которых здесь идет речь, создаются в горах, но не любая гора подходит для них. Участники движения рассказывали о том, что святилище должно быть расположено так: 1) при въезде в село, так, чтобы во время моления «энергия сходила на это село» [2009, м., 1959, сёок кара-тодош, Кулады]; 2) его не нужно ставить, как прежде, высоко в горах, оно должно быть открыто для всех (имелись в виду, в первую очередь, жители села), чтобы каждый, даже больной и старый, мог бы подняться на него.

Помимо этого сакральное место должно быть соотнесено с «широким» ландшафтом. Во время ритуала, который совершается до обеда, на священном месте в Бичиктү-Бооме (рис. 3 и 4) люди стоят так, чтобы солнце светило им в лицо, таким образом данное локальное место *через человека* оказывается связанным с другими священными горами. Участники ритуала смотрят не



Рис. 3

а) Вид на с. Бичиктү-Боом, Фото автора, 2010.

б) Вид на это же село со спутника. Фото из Google.

1. Долина р. Каракол. 2. Сёла Каракол и Короты. 3. Долина р. Урсул.
4. Стрелкой указано на ритуальное место села Бичиктү-Боом. 5. Священная гора и ритуальное место с. Каракол. 6. Стрелкой указано на старинное ритуальное место (см. рис. 8). 7. Стрелкой указано на камень рода тодош (см. рис. 2). 8. Стрелкой указано на священную гору Ыч-Энгмек.
9. Стрелкой указано на новое, но заброшенное место в селе Бичиктү-Боом (см. рис. 5). 10. Стрелкой указано на монумент ветеранам Великой Отечественной войны (см. рис. 7). 11. Стрелкой указано на местное кладбище (см. рис. 6). 12. Стрелкой указано на скалу с петроглифами.



Рис. 4. Вид со спутника на долину р. Каракол. Фото из Google

только на солнце, но и напереди стоящую священную для всей долины гору, которая также и одна из священных гор вообще на Алтае — Ыч-Энгмек. За их спинами оказывается локальная священная гора (алт. *байлу*), что у сёл Каракол и Курота (Короты) (рис. 4). Как сказала моя знакомая из рода кара-майман, живущая в Бичиктү-Бооме, «центральная гора — *байлу*, она располагается в Каракольской долине. Поэтому Каракольская долина избранная. Сейчас центр в Караколе, затем он будет перенесен в Онгудай, т.к. он районный центр» (курсив мой. — Д.А.).

Такое вписывание места в ментальную карту определило и еще одну закономерность. Обратимся опять к статье Кэралайн Хампфри, где она в продолжение структуралистской традиции Клода Леви-Строса берет за основу анализа ландшафта идею о его совместимости с телом, а тела — с терминологией родства, на примере совмещения двух ландшафтов (социального / родового и шаманского) в Монголии [Humphrey 1995: 144–145]. То же явление можно наблюдать и на Алтае, где в названиях гор встречаются термины родства (например, *Эжекан*, рус. ‘старшая сестра (тетка) хана’). Вместе с этим для описываемых нами святилищ очень важным обстоятельством является то, что каждая гора де-

лится на две половины: мужскую (северную — *меес*) и женскую (южную — *арка*). Местоположение святилища всегда тяготеет к северу. В отношении ритуального места в с. Бичикту-Боом это правило не столь очевидно, т.к. святилище располагается в седловине горы.

Таким образом, сцепляясь с множеством локальных смыслов, место становится своего рода узлом, сосредоточенностью значений. Но необходимо иметь в виду, что это опыт *локального* прочтения ландшафта и за пределами этого села могут оказаться действенными иные значения и, как следствие, место будет выбираться иное. Во всяком случае в тех сакральных местах, которые мне удалось увидеть в других селах Онгудайского района Республики Алтай, трактовки их местоположения отличались.

Немного раньше я сказал о том, что в с. Бичикту-Боом сакральных мест несколько (рис. 5, 8, 9), но только одно из них оказывается включенным в движение. В чем причина?

Начнем со «старого» ритуального места⁵, которое, расположено в логу Сетерлү на восток от с. Бичиктү-Боом. Сразу же отмечу, что подобного рода «старых» сакральных мест, видимо, намного больше. Дело в том в том, что эти места, как место в Сетерлү, являются родовыми. Место в Сетерлү — святилище тодошей, а показал его нам мужчина из рода төлөс, объяснив это тем, что ему это святилище показывать можно, так как он с ним не так близко связан. Однако подниматься на него не стал.

Многие информанты из-за нежелания быть причастными к движению Ак-тян в силу его репутации как националистического (после уголовного дела 2008 г.) продолжают посещать свои «старые» святилища:

«Весной я, как снег сошел, ходила в тайгу и там все сделала» [2010, ж., около 50 лет, Бичиктү-Боом].

⁵ По заключению моего коллеги археолога В.А. Киселя, с которым мы вместе работали в экспедиции 2010 г., этому ритуальному месту около 100 лет. Анализ проведен на основании глубины культурного слоя.

Старые ритуальные места расположены близко к вершинам гор, «в стороне от посторонних глаз». Эти места в отличие от святилища, которое было писано выше, имеют родовой характер. В дискурсе сторонников движения эти места, которые ими не посещаются, называются «неоживленными». Для другой стороны — т.е. не участвующих в движении жителей этого села — темпоральной границы между посещением-непосещением (в рамках движения) не существует, соответственно для них эти сакральные места встроены в ментальную карту *a priori*. При этом для представителей каждого из родов только места его рода, рода матери и близкородственных родов являются активными точками на карте, знание про другие — менее активно. В силу того что моей основной темой является рассмотрение ритуальных мест внутри движения, речь пойдет именно об участниках движения и их трактовке, соответственно с использованием их дискурса.

Итак, данное старое святилище (возможно, как и все остальные старые святилища в округе) не стало главным. Оно не в селе, не при въезде в него, оно является родовым. В основу движения положена идея территориальности (села), а не рода. Более того, многие информанты (участники движения) говорили, что сегодня тема рода не так остра, как прежде, да и очень часто стали нарушать *альшпас* (правило экзогамии) [2009, ж., 1957, сёбк кара-майман, Бичиктү-Боом]. Такое смещение от родовой к территориальной принадлежности — это своего рода религиозное осмысление советского проекта по переселению алтайцев из долин рек в сёла. Тогда «незавершенный сдвиг в основании социальных отношений от родственных групп к колхозным не имел результатов в сокращении ритуалов как таковых, но этот процесс сопровождается (опять-таки не всегда) общим разрушением религиозного основания ритуальных практик» [Humphrey 1983: 375]. Сегодня, на фоне актуальности религиозных движений, этот сдвиг обрел свое место внутри религиозного движения. Нельзя сказать, что он абсолютен. С одной стороны, этот сдвиг присутствует как часть дискурса внутри движения, а с другой — представляет собой совмещение участия какого-то конкретного рода



Рис. 5. Новое заброшенное ритуальное место в с. Бичиктү-Боом.
Фото автора, 2010

в создании святилища и обращенности этого же святилища ко всему селу.

Сопоставление двух чтений ландшафта позволяет прояснить некоторые нюансы построения индигенной идентичности. В случае со «старыми» святилищами они выступали как своего рода маркеры родовой идентичности. Новые священные места говорят уже об ином. «Спускание» ритуального места в зону досягаемости и его открытие могут рассматриваться как форма манифестации локальной идентичности и как манифестация принадлежности этой территории к движению.

Обратимся, к еще одному ритуальному месту (рис. 5). Исключение его кажется довольно простым. Оно было создано позже (в рассказах информантов есть упоминания, что на этом месте когда-то давно тоже было ритуальное место), чем описываемое, и является по существу конкуренцией. Невостребованность этого святилища в дальнейшем (сегодня оно заброшено) связывают со многими обстоятельствами. Стронники движения говорят, что



Рис. 6. Местное кладбище в Бичиктү-Бооме. Фото автора, 2010



Рис. 7. Памятник ветеранам Великой Отечественной войны в Бичиктү-Бооме. Выполнен в древнетюркском стиле. Автор Владимир Чукуев. Фото автора, 2009

оно находится близко к кладбищу (рис. 3 б и 6), что сложено оно неправильно, что оно не при въезде в село и т.д. Нарекание также вызвала и близость его по отношению к памятнику ветеранам Великой Отечественной войны (см. рис. 7), вокруг чего была большая дискуссия. Жители расценили его как «могилки» и даже заявили, что этот монумент преграждает путь «темным силам». Близость к такому месту сыграла плохую репутацию установленному тагылу. Это, кстати, признают не только сторонники Ак-Ланг, но и сами создатели тагыла. Одна из создательниц его прямо сказала, что тагыл «*келишпес јерге тургускан*» ('не на предназначенной земле поставленный') [2010, ж., 1956, сөөк кара-тодош, Бичиктү-Боом]

Теперь обратимся собственно к ритуальному месту.

3.2. Описание ритуального места

Эти святилища типологически схожи с памятниками типа «*обоо*» (*обо*, *ова*) на широком центрально-азиатском пространстве (см. работу с точки зрения историко-генетических реконструкций: [Кагаров 1927]). Наиболее известны такого рода памятники в Монголии, Бурятии и Туве. Сами алтайцы различают *обоо* и свои *тагыл'ы* (сакральные места). *Обоо*, по представлениям алтайцев Каракольской долины, — это нагромождение камней на «узловых» местах: дорога, перевал и т.д., в то время как *тагыл* — место совершенно иного назначения, оно находится, как бы отдельно и связано с совершением дважды в год ритуала поклонения Алтаю (*јажыл бүүр* весной и *сары бүүр* осенью).

Впрочем, для каждого типа горного ландшафта и с учетом истории той или иной культурной общности святилища эти меняют форму. Так, для северных алтайцев (Турачакский, Чойский районы РА) они выступают в форме шалаша из хвороста, а, например, для большинства памятников Монголии — как куча камней (*обоо*). В случае с Южным Алтаем эти памятники относительно однообразны по виду и форме. О святилищах Каракольской и Урскульской долин можно сказать, что они делятся на «ста-

рые / старинные»⁶ и «новые» рис. 8, 9). Их внешний вид — это четное количество выложенных из камня «алтарей» прямоугольной формы и высотой около метра. Каждый из них соответствует одной из наиболее почитаемых гор на Алтае и располагается в том же направлении, что и означаемая гора. Все они располагаются вокруг главного «алтаря», они находятся близко к вершине (старые) или на уступе на средней высоте горы, возможно, седловине (новые).

Само святилище (*тагыл*) — это не только совокупность «престолов», посвященных разным горам, но это и вся гора целиком, на которой это святилище и располагается.

В северной части святилища всегда установлена коновязь (алт.: *чаки*). На главном тагыле устанавливают шест с флагом (*мааны*), который представляет собой четыре ленты: белую, голубую, желтую и зеленую. Три первых цвета использовались и в ритуальной практики бурханистов начала XX в., **зеленый же цвет был добавлен** как символизирующий природу, окружающий мир. Добавление этого цвета, по словам информантов, связано с необходимостью сохранения экологии Алтая и всей планеты. В добавлении к экологическим атрибутам в качестве наверху к шесту с флагом используется фигурка одного из животных, которое, по мнению, информантов сегодня в этой долине исчезает.

Одним из немногих отличий старых святилищ от новых было присутствие на них каменного круглого основания *аила* (*юрты / чадыра*) (рис. 8). Нами было обследовано одно из «старинных» и непосещаемых святилищ рода (*сёёк*) *тёлёс* недалеко от с. Бичикту-Боом Онгудайского района. Структура и расположения тагылов на нем в целом была похожа на такое же, но «оживленное» святилище в Урскульской долине. Прямых указаний, что именно на этом же месте располагались святилища в начале XX в., в записях А.Г. Данилина и Л.Э. Каруновской, которые

⁶ Постановка слов «старые / старинные» и «новые» святилища в кавычки связано с тем, что это только сообщения информантов. Прямых сведений из архивов или публикаций предшественников с указанием расположения именно на этом месте святилища у нас нет. Поэтому, используя дискурс информантов, мы вынуждены поставить кавычки.

наибольшее внимание уделили описанию бурханизма, я, увы, не нашел. В современной литературе стали появляться фотографии этих ритуальных мест, но, к сожалению, без аннотаций [Бурханизм... 2004: цветная вклейка, фотография 2003 (моя аннотация: ошибочное указание места как «район села Кулады», на самом деле это «старое» святилище в селе Кайырлык); Vinogradov 2010: 248, фотография 2001 (моя аннотация: святилища в селе Кулады — *Кулады-журтынг тагылы*)].

Обсуждая свои материалы по алтайским святилищам, мои коллеги из МАЭ РАН (Игорь Грачев и Владимир Кисель) привели несколько суждений о «назначении» этих каменных кладок. Как выяснилось, и в Хакасии, и в Туве памятники, похожие на описываемые, также встречаются, однако их информанты указывали, что сооруженные таким образом каменные кладки — это плитняк, сложенный военнопленными немцами в послевоенный период для его сдачи. Несколько иную трактовку рассказала мне алтайский этнограф Н.А. Тадина из Горно-Алтайска. В начале 1970-х годов весь ее класс был отправлен в поход под руководством преподавателя физической культуры на Каракольские озера (Чемальский район Республики Алтай). И по дороге они встречали каменные кладки, которые, согласно ее описанию, отличались от тагылских. На вопросы детей: «Что это?» / «Что это означает?» физрук им отвечал, что это сложено туристами, которые таким образом закладывали оставленный мусор, в первую очередь консервные банки.

Позже я буду рассматривать контекстуализацию сакральных мест с ментальной картой локального сообщества. Такие трактовки, видимо, могут быть связаны с разрывами в связях сакрального места и некоторой системой ритуальных практик и локальных мифологий.

3.3. Расширение локальности: тагылы, горы и сёк'и

В настоящий момент точно сказать, сколько на территории Алтая древних и современных святилищ, не представляется возможным. Наши информанты с точностью называли одиннадцать «оживленных» святилищ, расположенных в Юго-Западной и Юж-



Рис. 8. «Старое» непосещаемое святилище сёбка тёлс недалеко от с. Бичикту-Боом Онгудайского района РА, место: Сетерлү.
Фото автора, 2010. Стрелкой обозначено круглое каменное основание *аила* (*юрты / чадыра*)



Рис. 9. Вид на действующее ритуальное место в с. Бичиктү-Боом.
Фото автора, 2010

ной части Республики Алтай. Относительно же так называемых «древних» святилищ судить намного сложнее. Их множество. Здесь очевидна родо-территориальная закономерность расположения. Согласно рассказам информантов, в местах наибольшего проживания того или иного *сёёк'а* устанавливалось родовое святилище. Отмечалось, что они «в старину» располагались недалеко от родовых селений в долинах рек.

В советский период, когда появились на свет села, относящиеся к колхозам / совхозам, а те — к районам и т.д., новая система расселения и формы хозяйствования привели к серьезным изменениям социальных отношений внутри локальных сообществ. Следствием этих реформ стала и скрытая реформация ритуалов. Сегодня святилища носят территориальный принцип организации. Однако, несмотря на эту внешнюю сторону, ландшафт Алтая продолжает осмысляться и как родовое пространство. Такой же процесс происходил и у бурят, когда в случае с совершением обряда *тайылган* родовое прочтение территории оказывалось важнее советского территориального [Humphrey 1983: 408].

История с сакральными местами в долине р. Каракол не дает возможности однозначно решить этот вопрос. Очевидно, что само сакральное место сплетает воедино значительную часть родового пространства, номинируя каждый *тагыл* одной из алтайских гор, к которой обычно добавляют, какой реки она является истоком «*бажынынг*» (досл.: *голова* в родительном падеже (и указывается название реки)). Наша знакомая из рода кара-майман уточняла: «Всего известно девять гор, которые можно назвать «9-гранный Алтай»». Впрочем, другой информант говорил о 12 священных горах, которые охраняют Алтай, и связывал их с календарем 12-летнего цикла, широко распространенным в Монголии и Центральной Азии.

Таким образом, чтение сакрального места несколько отличается от места расположения святилища. Здесь соединяются два ландшафта: территориальный и родовой. При этом степень отдаленности от локальной территории смещает знание родовой карты в сторону территориальной.

Обратимся к конкретному материалу. В таблице приведены названия каждого тагыла и его соотношение с реальной горой, родом (или культурной группой) и территорией.

Таблица⁷

НАЗВАНИЕ ТАГЫЛА	ГОРА	Род / КУЛЬТУРНАЯ ГРУППА	ТЕРРИТОРИЯ
	Местная свя- щенная гора у с. Каракол и Курота, на север от с. Бичикту- Боом)		Каракольская долина
Көкүрүнынг көк тагылы / Көкүрүнынг бажы	Гора, откуда берет исток р. Көкүрү	теленгиты*	Кош-Агачский район
Жал мөбгнкү короты- бажынгынг тагылы ¹ / ‘гри- вистого ледника вершины Коро- ты тагыл’.	На официаль- ных картах: Сарлык	майманы* Ср: тодоши [Тока- рев 1936: 27]	Села Онгудай- ского района: Ленин Жол (официально: Нижняя Тал- да), Топучай, Орокой
Ак-алаканынг тагылы	-	-	Кош-Агачский район

⁷ Указания родовой принадлежности или культурной группы, полученные мной от информантов (1) ж, 1957, сөөк кара-майман, Бичикту-Боом; 2) ж., 56 лет, сөөк төлөс, с. Жоло/Ело] обозначаются “*”, далее указываются сведения, полученные из литературы.

Үч-сүмер Кадын- бажынгынг та- гылы / ‘Трехвер- шинного истока Катуни тагыл’	На официаль- ных картах: Белуха	Все рода алтайцев*	Все долины Республики Алтай
Үч-Энгмек Кара- кол бажынгынг тагылы	На официаль- ных картах: Учемдек	Маймалары, тодо- ши, төлөсы*	Вся Караколь- ская долина
Бобыркаан	На официаль- ных картах: Бобырган	Тодош, очи и др. родственные сеоки* / Төлөсы*.	
Чаптыкаан / ‘хан [сөөка] чапты’.	На официаль- ных картах: Чаптоган	«сөөк Чапты и родственные ему сөөки»*. Ср: сөөк Чапты [Потапов 1946: 148; ТСГА 1979: 335-336]; Кер- гил, Улоп, Тон-жон [Токарев 1936: 27]	
Эжекаан / ‘стар- шая сестра (тет- ка) хана’	На официаль- ных картах: Эдеган	Мундус и родствен- ные сеоки*	Чемальский район
Абакаан	На официаль- ных картах: Абакан	Төлөсы*	Около Телец- кого озера и до Хакассии, а на юг до Улаганского района

Примечание: ¹«В [шаманских] призываниях он называется Бай-Тере» [Потанин 1883: 706].

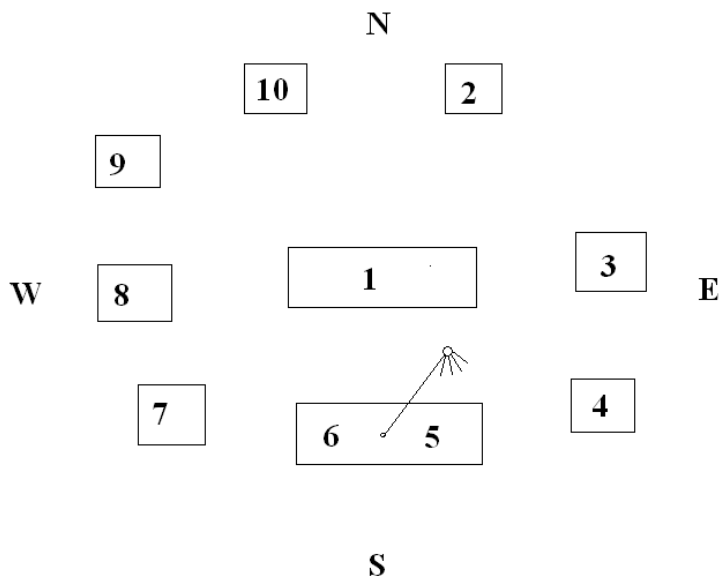


Рис. 10. Схема расположения *тагыл'ов* на ритуальном месте (ПИМА 2009)

Итак, сопоставляя данные таблицы, можно увидеть, что отдаление от Каракольской долины (локальной территории) делает сведения информантов очень относительными, особенно четко это видно в отношении гор на территории Южного Алтая, Кош-Агачского района (1, 3). Вместе с этим нетрудно было заметить, что святилище — это карта, или, точнее, «воображаемая» карта с очерчиванием реальных границ Республики Алтай. При этом отметим вслед за Фредериком Бартом, что воображаемые границы более устойчивы, чем конкретные территориальные, которые постоянно пересекают [Barth 1969: 9].

Тагыл-горы-граница. Такое понимание ритуального места разделяется и участниками движения, которые знают название и картографическое положение «своей» горы, так как именно тагылу, посвященному горе своего рода, делают самые обильные подношения во время ритуала (весеннего / осеннего). Информанты мне

рассказывали и о том, что на каждой из гор, которым посвящены тагылы, были поставлены и освящены свои тагылы, делая тем самым само святилище амбивалентным — центром и границей освоенного движением мира.

Конструируя ритуальное место, вписывая его в подвижную ментальную карту, участники движения, кроме всего прочего, саентизировали локальное знание, *объективировали территорию*, создав карту «своей земли». Более того, согласно рассказам информантов, при создании ритуального места в основании каждого из тагылов клался камень, привезенный с горы, которой он посвящен. В этой ситуации происходит процесс отчуждения носителя культуры от собственных ежедневных практик. Знание места начинает перетекать в область «индигенной картографии», а участники движения совместили в себе инсайдера и аутсайдера [см.: Hirsch 1995: 17–18]. Замечу, что создание карты — это еще и фактические исключение ритуального места из локальных отношений между локальным сообществом и конкретной землей, выведение его за пределы строгой локальности. Знающий карту вплетается в широкое пространство Республики Алтай.

Совпадение сакральной карты и административной границы Республики Алтай, видимо, не случайно. Являясь результатом жесткого администрирования [Андерсон 1998: 50] или «государственной этнографии» [Вахтин и др. 2004: 84], идентификация индигенного населения не только оказалась инспирированной, но и получила локальное осмысление и концептуализацию, в том числе и в создании ритуальных мест. Это продукт формирования постсоветского культурного ландшафта на Алтае.

4. Власть ландшафта

Определившись с локальным прочтением святилища и воображаемыми границами «своей земли», обратим внимание на власть ландшафта. Он не пассивен. Он активно включен в социальные отношения, начиная с антропоморфизации гор (ситуация, схожая с Монголией [Humphrey 1995], когда они то предстают как богатыри, то имеют вполне конкретные эпитеты, присущие человеку). Однако ландшафт получил реальную силу и власть только тогда,

когда ментальная карта (знание места) сомкнулась с картой реальной, собственно «карты» святилища или воображением «своей земли». Это тот самый случай, о котором говорил Эрик Хирш, когда смыкаются **background and foreground**. На самом деле, «передний план (**foreground**) и фон (**background**) потенциально существуют и в повседневной жизни никогда не могут достичь идеализированных свойств репрезентации» [Hirsch 1995: 23].

Теперь этот небольшой *болчок* (холм), на котором расположено святилище, обрел совершенно иное значение в локальном обществе. Летом 2009 г., когда мы побывали в с. Кайырлык, один из зрителей за сакральным место повел нас на него. Когда мы уже подошли к святилищу, наш проводник сказал: «Будьте осторожны: святилище порой может не пустить». Когда позже мы расспрашивали об этом его замечании, он рассказывал много историй о том, что святилище не пускает людей с грязными мыслями: они падают без сознания у входа в него. И всякий раз участники ритуала налаживают диалог между собой и этим местом, которое выходит далеко за свои пределы, обозначая весь Алтай.

Обретая осмысленность, священное место включается в локальные космогонии (см.: [Arhem 1998]). Приведу две истории.

Встретив руководителя Школы экологии души «Тенгри» Даниила Мамыева, мы отправились в долину башадарских курганов у с. Боочи (VI–V века до н.э.) (рис. 4). У одного из курганов он говорил, что это «место силы», что это и есть центр планеты, место, через которое проходит ось земли и т.д.

Археология, или «подземный ландшафт» (*‘subterranean landscape’*) [Anderson 1997], — очень распространенное среди индигенного населения Южной Сибири основание для конструирования собственной идентичности. Достаточно вспомнить яркую историю с раскопками «алтайской принцессы» на плоскогорье Укок, что на границе с Монголией, после археологической сенсации с находкой мумии (принадлежащей пазырыкской культуре) в вечной (локальной) мерзлоте. Ей тут же нашлось место в мифологии и эпосе: Очи-Бала или Кадын, а ее «власть» (иногда в рассказах информантов фигурирует слово «мечь») стала весомым доказательством в интерпретации огромного числа собы-

тий — как на Алтае, так и в мире. Это самый известный пример, подробнейшим образом описанный Лудек Брож в диссертации и статьях [Broz: in press]. Вместе с этим существует огромное число локальных примеров, один из которых здесь и был приведен. В дополнение к нему можно привести еще тот факт, что индигенная идентичность зачастую связывается и с петроглифами. Некоторые информанты говорили, что Бичикту-Боом — это *темдекту жер* ('знаковая земля'), так как здесь есть петроглифы ('*журукту*') [см. рис. 3 б].

Как правило, жителями Каракольской долины идея собственной уникальности транслируется несколько по-иному. Подъезжая к селу Бичикту-Боом, его уроженка, ныне живущая в Горно-Алтайске, этнограф Н.А. Тадина сказала, что это село особенное, отличимое от многих сел Алтая своей «зажиточностью» и «работоспособностью»: «Дома здесь крепкие, хозяйства большие, а люди просыпаются очень рано».

В дополнению к этому можно указать, что Каракольская (*Каракол-ичи*) и Урсульская (*Урсул-ичи*) долины воспринимаются «как территория проживания истинных алтайцев» (алтайцы — жители этих долин — называют себя *Су Алтай* — 'истинные алтайцы', а их называют *Каракол-Урсул-ичинын-алтайлары* — 'алтайцы долины рек Каракола и Урсула' [Тадина 2007: 154, 157]). Единство этих долин и их особое место в разворачивании Ак-Янг как движения отметил и Акай Кине (Сергей Кыныев), назвав ситуацию их особенности «синдромом Каракольской долины».

Обретение смысла места сделало возможным конструирование идеологии, когда дискурс стал обретать форму и структуру. Внутри движения появились люди, которые «слышат» тексты (сами они их называют *послания*) свыше⁸. В большинстве случаев «открытие» слышания наступает во время ритуала на святилище. А сами локальные смыслы обретают форму правил. Возникает некое подобие институционализации локального знания. Во

⁸ Судьба этих текстов крайне любопытна: они записываются и распространяются внутри движения как листовки, а также публикуются в виде небольших брошюр, а иногда как книги.

многим именно поэтому участники движения даже планировали издать брошюры для туристов, где бы содержалась информация о «правильном» подвязывании *кыйра* / *жалама* (ленточек) на перевалах, ручьях и священных местах и указывались «правила» поведения, принятые в алтайском обществе. Отчасти этот проект был реализован в местной газете, которая вскоре была закрыта как националистическая (см., например: Агару Алтай 1].

Территория, с одной стороны обозначенная горами, а с другой представляющая совокупность локальных святилищ, начинает диктовать социальные и религиозные практики и формирует своего рода концепт «родины» (гора [Тюхтенева 1995] или река [Тадина 2007] как образы родины), а для сторонних — туземности (см.: [Arpadugai 1988]). Внутри движения эти переживания более актуализированы и более концептуальны. Знание локального ландшафта и его административно-территориальные проекции становятся основанием индигенной идентичности, когда локальное знание вписывается в ландшафт и обретает вполне конкретные границы.

Вместе с этим отношения с другими религиозными движениями и туристами осложняются именно из-за разности «чтения» ландшафта.

Конфликты происходят между ак-тяновцами и буддистами, ак-тяновцами и протестантами, ак-тяновцами и туристами. Подобную ситуацию я наблюдал и в Горной Шории в 2003 г., когда на территории среднего бассейна р. Мрассу, в с. Усть-Анзас появились две женщины, представительницы рериховского движения, которые оказались совершенно чужими в этом пространстве. Более того, они вызвали очевидную враждебность у местного населения, несмотря на то что пытались наполнить его духовным смыслом Рериха [Арзютов 2005; см. также: McCannon 2002].

Отчасти эта же ситуация складывается в Республике Алтай между ак-тяновцами и буддистами (религиозная организация «Ак-Бурхан») [Halemba 2003: 171; Халемба 2006: 444], когда один и тот же географический ландшафт прочитывается каждой из групп по-разному. Таким образом, новые прочтения, которые не контекстуализированы в культурный ландшафт и формируют

свое пространство, минуя «традиционную» (для Ак-Янг) «территориальность», создают конфликтные поля. Так, очевидный конфликт между Ак-тян и буддизмом имеет и политическое содержание. Сегодня в органах государственной власти Республики Алтай очень сильно буддийское лобби. Изобретается новая традиция [Hobsbawm 2003], дабы включить республику в пространство одной из мировых религий, тем самым сделавшись более удобной для столь привычного в российской практике учета и контроля.

Яркий пример напряженности дает противостояние Ак-Янг и туристов, которые, как сказал информант, «не знают и не видят», а значит и взаимодействуют с ландшафтом «неправильно».

Границы движения и границы республики совпадают и выступают одним из оснований индигенной идентичности. Поэтому внутри движения витает идея «индигенного миссионерства» как способа религиозного обращения в Ак-тян, с одной стороны, по факту рождения на «святой земле», а с другой — по факту знания «традиционных» религиозных практик алтайцев, квинтэссенция которых и есть Ак-тян. Практика обращения была довольно разнообразной (проповеди, распространение литературы: брошюры, газеты, листовки, в том числе с текстами «посланий», приходящих свыше и представляющих собой толкование событий и предсказание будущего движения).

Отношения местного населения, святилища и локального места — это сложный клубок взаимоотношений. В этом взаимодействии и артикулируется один из вариантов современной индигенной идентичности алтайцев.

5. Заключение

За разговором в другом селе Республики Јоло одна из моих знакомых, сидя у себя в аиле и рассуждая о современном движении, сказала, что «придет время такое, что все это проснется обратно» [2009, ж., 56 лет, сёок төлөс, с. Јоло / Ело].

Возвратить прежнее, мифологическое — один из основных рефренов участников движения. Соответствие мифологии — залог успеха движения. История будто бы повторилась. 100 лет

назад ждали пришествия Ойрот-хана — мифического героя. Сегодня память прошлого, скорее даже дискурс «традиции», — для алтайцев стал одним из основных. В этих двух движениях — прошлом и сегодняшнем — оказалось общим и то, что оба они протестные: прежде против миссионеров и колониальной администрации, сегодня против буддистов и туристов. И столь же очевидным сходством можно считать тот политический дискурс, каким охватывается движение и одинаковые оценки, которые дают ему различные бюрократические системы. Участников движения обвиняли в национализме и даже привлекали к уголовной ответственности.

В настоящей работе я стремился показать, как конструируемые религиозные практики соотносятся с индигенной идентичностью и как понимаемый и «читаемый» локальный ландшафт контекстуализируется с **политическими проекциями на территории**. В этих условиях происходит переосмысление локальных идентичностей, одним из основных маркеров которых становятся сакральные места как реальные формы закрепления за узнаваемым ландшафтом. Сама индигенность меняет акценты. Постсоветское прочтение наполняется новым смыслом. В глобализующемся мире такие изменения оказываются необходимыми для интеграции идентичности в экономическое поле. Религиозные основания обладают необходимым количеством условий для интегрирования на рынок товаров и услуг. Именно поэтому алтайский ландшафт и локальное знание успешно превращается в товар одной из групп движения для продажи туристам (Даниил Иванович Мамыев). Ситуация не уникальная, и в Южной Сибири ей можно найти достаточно аналогий (подробно на примере Бурятии: [Metzo 2008]).

Однако эти все соображения рождаются, только когда пристально рассматриваешь локальные процессы. Соседям каракольских алтайцев эти события малопонятны. В 2008 г. я возвращался из Кош-Агачского района на машине вместе со своим знакомым-казахом, ныне жителем Горно-Алтайска, а прежде — Кош-Агача. Во время долгой дороги мы говорили о разном, в том числе и об

отношениях между казахами и алтайцами и об алтайском движении Ак-Янг. Его ответом на множество моих вопросов был только один:

Это все незаконченное и пластичное... да и вообще никакой религии у них нет [Полевой дневник 2008].

Возможно, до событий 1904 г. также смотрели на алтайцев и православные миссионеры, а потом увиденное нарекли «бурханнизмом». Кто знает?

Любое религиозное движение — это многообразие смыслов и практик. Я остановился только на прочтении сакрального места в контексте локального и политического ландшафтов. За границами этой работы осталось невообразимое множество тем и сюжетов.

Библиография

Архив

Данилин А.Г. К вопросу о религиозном синкретизме в мировоззрении турецких народов (Тезисы доклада А.Г. Данилина на Казакстанском съезде по краеведению 1930 г. (Секция Культурно-историч[еская]) // Архив МАЭ РАН. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 5. 2 л.

Газеты

Агару Алтай. Еженедельный выпуск патриотического движения «Агару». Б.г., № 1.

Амаду Алтай. Еженедельная информационно-аналитическая газета. Б.г., № 2.

Словари

ТСГА 1979 — Топонимический словарь Горного Алтая / Сост. О.Т. Молчанова; отв. ред. А.Т. Тыбыкова. Горно-Алтайск, 1979.

Исследования

Андерсон Д.Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган / Отв. ред. Ю.В. Попков; пер. с англ. Новосибирск, 1998.

Арзютов Д.В. Горно-таежные шорцы: этноконфессиональные процессы в начале XXI в. // Сибирь на рубеже тысячелетий: традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов / Отв. ред. Л.Р. Павлинская, Е.Г. Федорова. СПб., 2005.

Бурханизм — Ак-Жан": документы и материалы. Горно-Алтайск, 2004.

Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайццер П. Русские старожилы Сибири: социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.

Вдовин И.С. Влияние христианства на религиозные верования чукчей и коряков // Христианство и ламаизма у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). / Отв. ред. И.С. Вдовин. Л., 1979.

Головкин Е.В., Швайццер П. Эскимосские «попы» поселка Наукан: об одном случае revitalization movement на Чукотке // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006.

Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Давыдов В.Н. Национальная эвенкийская деревня на Северном Байкале: Сопротивление доминирующему дискурсу // Журнал социологии и социальной антропологии. 2008. Т. XI. № 3.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1.

Данилин А. Из истории национально-освободительного движения на Алтае в 1916 г. // Борьба классов. 1936. № 9.

Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

Кагаров Е.Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сборник МАЭ. Т. VI. М.; Л., 1927.

Козьминский И.И. Возникновение нового культа у гольдов // Сборник этнографических материалов. № 2 / Под ред. В.Г. Богораз-Тана. Л., 1927.

Мурашко О.А. Священные места народов Севера: защита по закону и по обычаю // ЭО. 2004. № 6.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические. СПб., 1883. Вып. IV.

Потанов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2.

Потанов Л.П. Очерки по истории алтайцев / Отв. ред. С.В. Киселев. М.; Л., 1953.

Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния / Отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 1984.

Тадина Н.А. Река как образ родины у алтайцев // Реки и народы Сибири / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб., 2007.

Тадыев П.Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955.

Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936.

Тухтенева С.П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию Л.П. Потапов. М., 1995.

Халемба А. Алтайцы. Духовная культура. Современная религиозная ситуация // Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006.

Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии / Отв. ред. В.П. Зиновьев. Томск, 2010.

Anderson D.G. Living in a Subterranean Landscape: Identity Politics in Post-Soviet Khakassia. Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses / Ed. by S. Bridger and F. Pine. L., 1997.

Andresen A. In the Wake of the Kautokeino Event: Changing Perceptions of Insanity and the Sámi 1852–1965 // Acta Borealia. 2007. Vol. 24. No 2.

Appadurai A. Putting Hierarchy in Its Place // Cultural Anthropology. 1988. Vol. 3. No. 1. February, Place and Voice in Anthropological Theory.

Árhem K. Powers of place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia // Locality and belonging / Ed. by Nadia Lovell. L.; N.Y., 1998.

Balzer M.M. The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton University Press, 1999.

Balzer M.M. Whose Steeple is Higher? Religious Competition in Siberia // Religion, State and Society. 2005. Vol. 33. No. 1, March.

Balzer M.M. Editor's Introduction // **Anthropology, Archaeology of Eurasia** [a journal of translations]. 2006. Vol. 45. № 2.

Barth F. Introduction // Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences / Ed. by F. Barth. Boston, 1969.

Broz L. Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai // Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union / Ed. by Mathijs Pelkmans. N.Y.; Oxford, 2009.

Broz L. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: creativity in identity and archaeology disputes (Altai, Siberia) // **The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives** / Ed. by P. Fortis, I. Praet. St. Andrews [in press].

Davidson-Hunt I., Berkes F. Journeying and Remembering: Anishnaabe Landscape **Ethnoecology from Northwestern Ontario** // **Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space** / Ed. by M.J. Leslie, Hunn E.S. N.Y.; Oxford, 2010.

Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // *Sibirica*. 2003. **Vol. 3. No. 2.** October.

Halemba A. The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. L., N.Y., 2006.

Humphrey C. Karl Marx Collective. Economy, society and religion in a Siberian collective farm. Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1983.

Humphrey C. Chiefly and Shamanist Landscape in Mongolia // **The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space** / Ed. by E. Hirsch, M. O'Hanlon. Oxford and Clarendon Press, 1995.

Harvey G. Inventing Paganisms: making nature // **The Invention of Sacred Tradition** / Ed. by J.R. Lewis, O. Hammer. Cambridge University press, 2007.

Hirsch E. Introduction. Landscape: Between Place and Space // **The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space** / Ed. by E. Hirsch, M. O'Hanlon. Oxford and Clarendon Press, 1995.

Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // **The Invention Tradition** / Ed. by E. Hobsbawm, Ranger T. Cambridge University Press, 2003.

Krader L.A. Nativistic Movement in Western Siberia // *American anthropologist*. 1956. **Vol. 58. No. 2.**

Kravchuk L.A. Activity of Chinese Religious Movement Falun Gong in Russia // **Religion and Politics in Russia**. N.Y., L., 2010.

La Barre W. Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // *Current Anthropology*. 1971. **Vol. 12. No. 1.**

Lauffer B. Burkhan // *Journal of the American Oriental Society*. 1916. **Vol. 36.**

Leete A. Religious Revival as Reaction to the Hegemonization of Power in Siberia in the 1920s to 1940s // *Asian Folklore Studies*. 2005. **Vol. 64. No. 2.**

McCannon J. By the Shores of White Waters: The Altai and its Place in the Spiritual Geopolitics of Nicholas Roerich // *Sibirica*. 2002. **Vol. 2. No. 2.**

Metzo K. Shamans and Sacred Landscapes in Buriatiia // *Sibirica*. 2008. Vol. 7. No. 1.

Pelkmans M. Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life // *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* / Ed. by M. Pelkmans. N.Y.; Oxford, 2009.

Sundström O. “Vildrenen är själv detsamma som en gud”: “gudar” och “andar” i sovjetiska etnografers beskrivningar av samojediska världsåskådningar (“The Wild Reindeer is Itself the Same as a God”: “Gods” and “Spirits” in Soviet Ethnographers’ Descriptions of Samoyedic World Views / «Дикий олень сам все равно что бог»: «боги» и «духи» в описании советскими этнографами **самодийских мировоззрений**. **PhD Thesis. Umeå: Umeå universitet**, 2008.

Thuen T. Quest for Equity. Norway and Saami Challenge. Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, 1995 (Social and Economic Studies, Vol. 55).

Tuan Yi-Fu. Images and Mental Maps // *Annals of the Association of American Geographers*. 1975. Vol. 65. No. 2.

Vinogradov A. Ak Jang in the context of Altai religious tradition: a thesis for the Master’s Degree (manuscript). University of Saskatchewan. 2003.

Vinogradov A. The Phenomenon of “White Faith” in Southern Siberia // *Religion and Politics in Russia* / Ed. by M. Mandelstam Balzer. Armonk, N.Y., L., 2010.

Wallace A. Acculturation: Revitalisation Movements // *American Anthropologist*. 1956. Vol. 58. No. 2.

Znamenski A. Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917. Westport, Connecticut, L., 1999.

Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // *Acta Slavica Japonica*. 2005. Vol. 22.

Список сокращений

- СЭ — Советская этнография
ТСГА — Топонимический словарь Горного Алтая

Ссылки на полевые материалы

[Год экспедиции, пол, род, возраст (или дата рождения) информанта, место записи]

С.А. Штырков

**«ЭТИ ТРИ ПИРОГА, ЭТА ЧАША...
МОЖНО СКАЗАТЬ, ЛИТУРГИЯ!»:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ
КАК «ВНУТРЕННЯЯ МИССИЯ»
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ-АЛАНИИ**

Мы должны возродить аланскую православную традицию, созданную и сохраненную нашими предками, которая состоялась и которая до сих пор пронизывает нашу культуру.

Свящ. Игорь (Кусов) [Интервью 2014: 23].

Не противоречит ли народная традиция строгому христианскому богословию? И есть ли место в православной душе для обычаев седой древности?

Из фильма «Аланы. Новый завет» (режиссер Алексей Пищулин, продюсер Темина Туаева, студия «Кинематографист», 2014).

Сейчас мало кто из антропологов и социологов религии будет спорить с тем, что в современном мире религия (или то, что мы привыкли так называть) не обречена на то, чтобы непременно сдать свои позиции под натиском идеологических конкурентов — секулярного либерального гуманизма, позитивистской новоевропейской науки и национализма. Она оказывается способной завоевывать умы и сердца людей, причем зачастую за счет альянса со своими прежними противниками. Но в новых условиях смысловое наполнение семантического поля концепта религии в общественном сознании меняется: сейчас религиозные идеи и практики не просто возвращают себе утраченные позиции, но меняют свои формы и функции. В ходе «конструирования социальной реальности» религия, взаимодействуя с другими «силь-

ными» концептами социального воображения: нацией, народом, духовностью, верой, наукой и знанием — вступает с ними в отношения взаимозависимости. И особенно важным понятием, с которым оказалась связанной религия в общественном сознании и от которого она напрямую зависит, остается понятие традиции. К нему отсылает не только приснопамятная формула «традиционные религии», отсутствующая в российском законодательстве, но в социальном воображении многих россиян прямо указывающая на особый статус, которым обладают четыре конфессии по сравнению со всеми иными религиозными течениями и группами¹. «Традиционность» является качеством, прямо соотносимым с имплицитно приписываемыми «настоящей» религии характеристиками — устойчивостью, упорядоченностью, способностью являть собой образец стабильности для меняющегося, претерпевающего стремительные и болезненные трансформации общества, которое нуждается в идеальных образцах гарантированной статичности и исторической укорененности. Действительно, для большинства наших современников религия, чтобы легитимно носить этот титул, в отличие от, скажем, культов и сект, должна соответствовать представлениям о чем-то древнем, неизменном и консервативном, другими словами, неким традиционалистским установкам.

Традиционализмом я называю идеологию, подразумевающую, что для сохранения и развития той или иной социальной группы максимально благоприятным является утверждение существовавшего в истории этой группы уклада жизни². Любые внешние

¹ Напомню, что перечисление «христианство, ислам, иудаизм и буддизм», присутствующее в преамбуле к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. (№ 125-ФЗ), завершается фразой «и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России», которая делает этот список принципиально открытым.

² Отмечу, что мое определение традиционализма как идеологии, понимаемой в марксистском значении этого слова, отличается и даже отчетливо противостоит пониманию традиционализма как «естественного мировоззрения, в котором все историческое наследие общества выступает как значимая позитивная ценность» или «автоматическое, нерелективное, подсознательное следование

заимствования, несанкционированные внутренними экспертами, спонтанные и несоответствующие, с точки зрения сторонников таких взглядов, духу традиции, рассматриваются как разрушительные и угрожающие самому существованию группы в качестве отдельного коллективного субъекта со своими интересами и траекторией исторического развития.

Обычно традиционалистская идеология характеризуется алармистскими утверждениями касательно современного состояния как мира вообще, так и особенно той группы, за сохранение которой радеют ее сторонники. Актуальные практики, характерные для защищаемого общества, объявляются испорченными в силу нерадения представителей самого социума и / или злонамеренных действий тех, кто, как считается, заинтересован в его кардинальном изменении, грозящем потрясением основ социальной идентичности. Менее радикальной трактовкой причин, вызвавших изменения оцениваемого положительно образа жизни, может быть «естественная изношенность» механизмов поддержания социальной жизни, которые требуют срочного ремонта и усовершенствования. Являясь по виду идеологией консервативной, а по функции убедительным способом легитимации общественных инициатив, традиционализм в конкретных своих редакциях может становиться революционной политической программой (даже в тех случаях, когда она предлагается или даже навязывается политическими элитами), предполагающей радикальную ревизию устоявшейся социальной системы. В сфере религиозной жизни традиционализм используется как основа для социального действия лидерами многих групп, включая и вновь создаваемые, такие как новые протестантские церкви или общины, в которых (вос)создаются древние вероучительные и ритуальные системы³.

традиции, признаваемой естественной, само собой разумеющейся, а потому всеобщей и универсальной» [Ачкасов 2004: 183, 176].

³ Здесь я трактую значение термина «традиционализм» несколько шире, чем это делается, например, в работе Павла Носачева [2013], который, во многом следуя Марку Седжвику [Sedgwick 2004], видит в традиционализме конкретную политическую и / или религиозную идеологию, восходящую к французскому мыслителю Рене Генону и имеющую в качестве своих адептов Юлиуса

Феномен религиозного этнического традиционализма привлекает внимание современных социальных антропологов, социологов, религиоведов и даже политических аналитиков — настолько яркими внешне и провокационными в интеллектуальном плане являются попытки обрести религию предков в современном сверхмодернизированном обществе. Обычно в этом контексте говорят о проектах создания или воссоздания т.н. этнических религий, являющихся одновременно символом и основанием националистического (здесь и далее я употребляю это слово в не-полемическом смысле) протеста против господства мировых религий (христианства, буддизма, ислама) и стоящих за ними колониальных «империй». Однако представители «больших» религиозных институций, столкнувшись с критикой со стороны религиозных партикуляристов или даже предупреждая ее, оказываются в состоянии предложить обществу свои варианты понимания того, каковы настоящие религиозные традиции той или иной этнической группы и / или нации. Подобные проекты требуют довольно серьезных усилий в области информационного обеспечения. И, пожалуй, самой сложной задачей в этом социальном поле является создание образа мировой религии как естественного союзника и даже гаранта сохранения и развития этнических культур. Решение этой задачи предполагает довольно сложную семантическую игру в области тех концептов, которые используют идеологи религиозного национализма, понимаемого здесь и как политическая программа, предполагающая максимальное сближение этнических и конфессиональных границ, и как логика

Эволу, Корнелеу Кодряну и Александра Дугина. В моем понимании подобный комплекс взглядов является вариантом более общей стратегии социального конструирования реальности, основанного на эссенциализации традиции и использования этого понятия для легитимизации социального действия. Вопрос о влиянии традиционализма в узком смысле этого слова на современный традиционалистический стиль мышления и социальный активизм исключительно важен и требует специального изучения. Из уже отмеченных Седжвиком каналов распространения среди академических и околоакадемических кругов геновского традиционализма упомяну работы Мирча Элиаде, значительно изменившие привычное понимание того, как нужно правильно изучать религию (подробнее см. [Allen 2000]).

социального воображения (или обыденного сознания)⁴, видящего в т.н. традиционных религиях спасительное средство защиты против экспансии глобального информационного общества.

В центре данного исследования стоит информационная политика Владикавказской и Аланской епархии Русской православной церкви в Республике Северная Осетия-Алания. Интересующий меня аспект этой политики заключается в формировании и популяризации образа осетинского народа как естественного носителя древней православной культуры, которая досталась ему в наследство от его предков — алан, принявших христианство в X в.⁵, и сохранилась в жизни осетин, несмотря на все драматические исторические коллизии. Кроме того, для более полного понимания социального контекста, в котором этот проект осуществляется, я покажу, какого рода критику вызывает данный проект у его естественных конкурентов в поле этнорелигиозных инициатив.

Владикавказская и Аланская епархия Русской православной церкви Московского Патриархата была создана в Республике Северная Осетия-Алания 26 декабря 2012 г. решением Священного Синода. Новая епархия возникла в результате разделения Владикавказской и Махачкалинской епархии, возникшей в 2011 г. Последняя, в свою очередь, образовалась после реорганизации Ставропольской и Бакинской епархий. Возглавляет вновь возникшую епархию архиепископ Зосима (Остапенко), до своего назначения на владикавказскую кафедру более 25 лет служивший в Калмыкии (в том числе 15 лет в качестве владыки). На начало 2013 г. во Владикавказской епархии насчитывалось 29 приходов, в епархиальный штат входили 52 священнослужителя (15 протоиереев, 22 иерея, 7 иеромонахов, 2 иеродьякона, 1 протодиакон, 5 диаконов) [Отчетный доклад 2013: 31].

⁴ В данном случае религиозный национализм — особый способ понимания социальной реальности, предполагающий, что человек в норме приобретает религиозную идентичность вместе с этничностью в ходе первичной социализации (подробнее см. [Shtyrkov 2011: 234]).

⁵ Около 20 лет назад в Северной Осетии священником Борисом Калоевым уже предпринималась неудачная попытка создать этноориентированную Осетинскую православную церковь [Митрохин 2001].

В условиях конкуренции с идеологией светского этнического национализма и активными попытками групп осетинских религиозных традиционалистов предложить общественности свои варианты понимания того, что такое осетинское культурное наследие, православные активисты не могут в полной мере использовать поддержку, оказываемую им республиканскими и тем более федеральными властями. Вернее, они не склонны открыто и последовательно демонстрировать ее наличие в качестве главного аргумента в обосновании права на духовную гегемонию. Сделав это, они невольно напомнили бы о господствующей в общественном сознании картине современной русской «симфонии» светской и духовной власти. Эта картина, в свою очередь, неминуемо вызвала бы протест против православия как религии этнического большинства — русских, пусть дружественных, но все же чужаков, как минимум не заботящихся о сохранении местной этнической культуры и как максимум стремящихся полностью унифицировать духовную жизнь страны и мира⁶. Демонстрация над- и внациональной природы христианского вероучения оказывается тоже не всегда уместной: подобная политика воспринимается как скрытая русификация и, кроме того, расходится с прикладной социологией Русской православной церкви Московского Патриархата, строящейся на внимании к этническому разнообразию паствы и на представлениях о естественном и неизбежном существовании цивилизационных констант. Поэтому доминирующая линия в публичной репрезентации работы православных

⁶ Предполагаемое отсутствие злой воли в ассимиляционной деятельности, с точки зрения этнического традиционализма не слишком спасает ситуацию. Покровительственное стремление лидеров большинства растворить все культуры в своей, пусть и самой прекрасной, воспринимается как чреватая самыми печальными последствиями попытка задушить «младших братьев» в дружеских объятиях. При этом важно подчеркнуть, что прямых антирусских смыслов в высказываниях людей, настороженно или даже враждебно относящихся к расширению присутствия Русской православной церкви в жизни осетин, нет. Более того, я не раз сталкивался с тем, что высказывания представителей церкви, в которых ее критикам приписываются подобные мотивы («традиционалисты... считают, что христианство — это пришлое, русское засилье» [Зосима 2011]), вызывают живой и искренний протест.

епархиальных структур такова: деятельность церкви в республике предполагает (сознательно и последовательно) сохранение этнического культурного (языкового, архитектурного, литературного, фольклорного и т.д.) наследия и реализацию соответствующих социальных программ, направленных на всех жителей республики, независимо от их вероисповедания. При этом данные церковные структуры репрезентируются как гаранты межэтнического и межконфессионального мира в Осетии.

Особое внимание уделяется демонстрации участия церкви в проектах, направленных прямо или косвенно на сохранение осетинского языка и расширение сферы его применения (реального и / или символического), в том числе и в различных сферах православной церковной жизни (проповеди, агиографии, гимнографии). Характеризуя этот аспект репрезентационной политики Владикавказской епархии, ее секретарь Отец Савва Гаглоев заметил: «Руководством епархии по существу провозглашена новая церковная миссионерская стратегия, в основе которой лежит принцип инкультурации, т.е. укоренение православия в местной культуре, преодоление разрыва между христианской религией и культурой местного населения» [Гаглоев 2013: 92].

Заметим, впрочем, что «укоренение православия в местной культуре» происходит в значительной мере ретроспективно: христианизуются не только ныне живущие осетины, но историческое и культурное наследие осетин, т.е. «имущество» их предков, а значит, и сами предки, которые получают определенную идентичность от своих потомков. Другими словами, парадоксально инвертируется процесс культурного наследования, который происходит не так, как он предстает в нашем обыденном сознании. При этом современный «ежедневный плебисцит», т.е. выбор вероисповедания, культурной идентичности и политической лояльности, производимый жителями Осетии, сводится к одному историческому событию — принятию христианства — и выносится в далекое прошлое, что позволяет архиепископу Зосиме говорить «о вере православной как об историческом выборе большинства жителей этой древней земли» [Архиепископ Зосима 2013: 5]. Впрочем, как заметил американский антрополог Дж. Фридмэн,

«мы можем сказать, что история — это настоящее, спроецированное на прошлое. В этом смысле все истории, включая современную историческую науку, являются мифологией» [Friedman 1992: 837].

Эмпирическое основание данного исследования составляют мои многолетние наблюдения за церковной жизнью г. Владикавказа, протекающей ныне в институциональной рамке вновь созданной Владикавказской епархии, в которую входят помимо приходских храмов два монастыря — Богоявленский Аланский женский и Успенский Аланский мужской. Кроме того, я сопоставлял свои наблюдения с материалами моих интервью с православными активистами и их идеологическими союзниками, а также с их оппонентами из числа религиозных традиционалистов. Наиболее важной частью моего материала являются газетные и телевизионные репортажи о событиях культурной жизни Северной Осетии-Алании, церковных и народных праздниках, записи конференций и круглых столов, проводимых как духовными, так и мирскими властями.

Одна из самых важных кампаний по «христианизации» осетинского культурного наследия вызвала особо горячую общественную дискуссию и резко повысила уровень религиозной рефлексии среди жителей республики независимо от их этнической и конфессиональной принадлежности. Она была направлена на демонстрацию того, что осетинские сельские святилища, т.н. дзуары, являются христианскими святынями (часть из них действительно представляет собой древние церкви или часовни), в силу разных исторических причин пришедшими в запустение, но сейчас возрождаемыми православной церковью⁷. Специфика

⁷ Атрибуция этих объектов в качестве христианских культовых сооружений, возведенных в этом качестве или хотя бы какое-то время для этого использованных, зачастую является предметом острой полемики. См., например, развернутое опровержение христианского происхождения знаменитой Нузальской часовни — одного из главных и живописных символов православной Осетии [Джанайты 2007: 108–113; 130–131]. При решении этих вопросов я ориентируюсь на выводы и наблюдения, сделанные в недавно вышедшей книге Дениса Белецкого и Андрея Виноградова [2011].

контекста для подобных проектов продиктована историей христианства в Осетии, в том или ином виде известной основным игрокам этого социального поля.

Особенности истории осетин, а именно факт принятия их предками христианства не позднее X в. (скоро в Осетии будут праздновать 1100-летие аланского христианства)⁸, а затем «ухода» церковных структур из Осетии после нескольких столетий присутствия (часто это событие датируют XV в.) определили ландшафт религиозной жизни народа в последующие времена. Оставшаяся без пастырей паства оказалась на несколько веков без окормления, т.е. была предоставлена сама себе или, вернее, заботам местных родовых элит. Осетины не только были лишены «учительского слова» — духовного контроля со стороны церковной институции. На долгие годы они перестали быть христианами и номинально, поскольку их некому было крестить и причащать. Дополнительных оттенков в сложившуюся ситуацию добавило распространение ислама среди части осетин.

Когда Российская империя начала свою экспансию на Кавказ, многие ее представители видели в осетинах «естественных» союзников в покорении «немирных» горцев-магометан, т.к. проповедь ислама имела в Осетии весьма ограниченный успех и, напротив, в осетинской культуре наблюдались легко различимые следы восточно-христианского наследия. В связи с этим начиная с конца XVIII в. особые усилия гражданские и церковные власти, движимые, среди прочего, если не в основном, соображениями политического характера, направляли на возвращение осетин в лоно православия. В рамках этой кампании была создана т.н. Осетинская духовная комиссия, а затем учреждена система церковных приходов, созданы первые переводы на осетинский язык библейских, учительных и литургических текстов, исполненные сначала в кириллической, потом в грузинской, а затем вновь в кириллической графике. Однако активная проповедь христианства и не всегда последовательные, но все же упорные попытки введе-

⁸ Об истории христианства в Алании см. [Белецкий, Виноградов 2011: 15–65].

ния элементарной религиозной дисциплины в области катехизации и участия в таинствах не изменили общую картину религиозной жизни горцев-осетин: даже доброжелательные наблюдатели видели в осетинах христиан «лишь по внешнему виду» — любимых, но неразумных детей Матери-Церкви, склонных при любом удобном случае возвращаться к дедовским полуязыческим обычаям. Вот как описывал ситуацию начала XX в. один из активистов христианского просвещения осетин-священник Харлампий (Хадзырат) Цомаев: «Осетия была просвещена христианским учением весьма поспешно, не вполне основательно, она недостаточно была утверждена в истинности христианской веры, дух христианского учения, так сказать, не сделался достоянием ума и сердца осетина» (цит. по: [Сланов 1999: 10]).

При желании свидетельства тому, что в некоторые сегменты религиозной (и на первый взгляд — православной) жизни осетин привычный для церковных людей православный обиход вошел, мягко говоря, не вполне основательно, найти можно довольно легко. Хорошей иллюстрацией здесь служит репортаж о праздновании Рождества Пресвятой Богородицы в одном из осетинских сел (сюжет «Праздник Мады Майрам отметили на святом месте в селе Майрамадаг» из новостной программы «Вести-Алания», 23 сентября 2013 г., автор Казбек Бутаев).

Светлый праздник. В Северной Осетии отметили рождество Пресвятой Богородицы. В национальной традиции этот праздник называют Мады Майрам барагбон. Святилища Мады Майрам есть в каждом ущелье республики. В праздничный день к ним приехали сотни людей. Традиционные три пирога, мясо жертвенных животных и осетинское пиво. Жители республики молились о здоровье и благополучии в семьях. <...> Святилища Мады Майрам есть в каждом ущелье как на юге, так на севере Осетии. Каждый год 21 сентября, в день рождения Пресвятой Богородицы, этот праздник отмечают во всех районах республики. Люди просят у святой счастья и благополучия своим семьям. Старший возносит молитву Пресвятой Богородице. На столе традиционные три пирога,

осетинское пиво и мясо жертвенного животного. Ежегодно в этот праздник у святилища в Майрамадаге собираются сотни людей. Они просят благодати своим детям.

Розита Х., жительница с. Майрамадаг: «Каждый год вот так мы собираемся, приходим сюда молиться за своих детей, за спокойную ихнюю жизнь. Чтобы они по дорогам не про... не погибали, чтобы, каждый выходил из дому, вот, так же здоровым, хорошим возвращался домой».

Помолиться Пресвятой Богородице в Майрамадаг приезжают жители и из других сел.

Касполат Д., житель с. Гизель: «Сегодня мы приехали сюда, потому что среди нас больная женщина. Ей сделали операцию, она вылечилась. С помощью врачей, с помощью Бога. Вообще все от Бога идет. И вот мы приехали, чтобы помолиться богам, помолиться Деве Марии, чтобы она всегда помогала не только больной этой, но и всем».

Мы можем с большой долей уверенности сказать, что авторы этого материала не старались специально подчеркивать «неканонические» черты происходящего. При этом и текст репортажа, и видеоряд (мужчины, возносящий молитву с чашей осетинского пива или рюмкой араки (осетинской водки) в руках; дети, обходящие по кругу дерево, на котором висят многочисленные вотивные ленты, женщины, эти ленты завязывающие) дают довольно ясную картину современной осетинской праздничной культуры, органичной частью которой является как православная икона, так и мясо жертвенного бычка.

Не удивительно, что церковные и мирские аналитики без особого труда выявляют в религиозной жизни осетин элементы, соотносящиеся с восточно-христианской культурой и, скорее всего, к ней восходящие, и практики и верования, возведение которых к христианству весьма проблематично (и для некоторых — нежелательно). Эти «нехристианские» практики зачастую объявляются активистами воссоздания православной веры среди осетин внешними и поверхностными заимствованиями или вымирающими пережитками, подлежащими элиминации.

Одним из самых сложных вопросов, вокруг которого ведется дискуссия между представителями епархии и их оппонентами, является конфессиональная принадлежность осетинских дзуаров, к числу которых относится и только что упомянутое святилище Мады Майрам. Как уже говорилось, дзуары можно определить как сельские святыни, почитание которых выражается в практике паломничества к ним, имеющего формы календарно приуроченных визитаций и / или путешествий, совершаемых по обету. И в том, и в другом случае паломничество предполагает votивные приношения и участие в ритуальном застолье — кувде, устраиваемом в непосредственной близости от дзуара в специальном строении (*кувандон*). Как вариант этой практики можно рассматривать обычай посещать почитаемое место с продуктами для ритуальной трапезы (*кувинаг*, основные элементы этого набора — три пирога, три ребра принесенного в жертву в честь праздника животного, осетинское пиво). На дзуаре эти продукты благословляются, после чего увозятся домой, где происходит основная часть ритуального застолья.

В современных условиях подобные паломничества меняют некоторые морфологические и функциональные характеристики. Например, если раньше отправляющей паломников группой была в основном семья или часть большей родственной группы, то сейчас это часто объединение соседей, живущих в одном городском доме или дворе. Кроме того, некоторые дзуары, почитавшиеся локально на уровне селения или ущелья, стали фактически общенациональными, как это произошло со святилищами Хетаджи къох, или Реком⁹. Но в любом случае и прежде, и теперь важным аспектом почитания дзуаров является соблюдение (или констатация необходимости этого соблюдения) особых запретов

⁹ Позволю себе привести еще один пример модернизации обычая. На празднике на святилище «Дзири дзуар» в июне 2014 г. решили возродить древнюю традицию скачек. Скачки выиграла девушка. Этот факт, о котором, торжествуя, рассказала местная телекомпания, находится в некотором диссонансе с традиционным распределением гендерных ролей в праздничной культуре осетин, не говоря уже о том, что святилище, на котором происходил праздник, считается мужским и женщинам на него вход заказан.

и предписаний (запрет уносить что-либо с дзуара, для многих святынь — запрет женщинам их посещать), а также нарративное «сопровождение» культа — рассказы о происхождении святыни, чудесной помощи тем, кто обратился к ней, и бедах, постигших святотатцев или просто случайных нарушителей ее сакрального статуса.

В контексте нашего рассуждения важным является вопрос о происхождении дзуаров. Как уже говорилось, некоторые (если не сказать — многие) из них являются древними церквями или часовнями, иногда сильно разрушенными. В течение веков они функционировали как сельские святыни и соответственно не являлись объектом опеки со стороны церковной институции. В этом контексте есть как минимум две точки, которые провоцируют столкновение мнений и интересов. Первая связана с реконструкцией генеалогии святынь. Если про некоторые мы можем говорить, что в их истории определено был «воцерковленный» период (другой вопрос — был ли он исторически первым), то про другие мы этого сказать не можем. Но и отрицать возможность этого — тоже. Это дает основания для того, чтобы подозревать, что чуть ли не все осетинские места, ныне почитаемые осетинами, когда-то были христианскими культовыми сооружениями.

В связи с этим возникает следующая проблема. Даже если дзуар когда-то был, скажем, православной часовней, кому он сейчас должен принадлежать? Православной церкви, заявляющей о своих правах наследования на материализованную память о древнем аланском христианстве, или местным жителям, благоговейно чтившим святыню в темные (или для кого-то, наоборот, светлые) десятилетия и века нецерковной ее истории? Подобные дискуссии возникли вокруг целого ряда объектов: т.н. Нузальского храма, часовни около селения Харисджин (или, если пользоваться иной системой номинации — святилища «Цæззиуы Майрæм»), Дзивгисского дзуара. Остроту проблеме придает тот факт, что дзуары и паломничество к ним представляют собой своеобразную квинт-эссенцию религиозной жизни осетин, как бы мы ни определяли ее конфессиональную природу. Особенно важно, что они визуализируют осетинскую религиозность и вписывают ее в местный

ландшафт, прикрепляя народ и его веру к родной земле. Древние каменные (в случае с Рекомы дзуар — деревянные) святилища, вознесенные на высокие склоны ущелий, становятся символом Осетии и ее древней культуры.

Важность включения древних святынь в современную жизнь регулярно православной жизни хорошо иллюстрируют слова архиепископа Зосимы: «Молясь в Нузальском храме, [я] все глубже чувствую укорененность христианства в этом краю, где Господь благословил мне совершить мое служение» [Владыка Зосима 2013а].

В этих условиях современные попытки создать непротиворечивый образ древней осетинской христианской традиции¹⁰ выглядят вполне логичным способом не только легитимировать институциональное присутствие православной церкви в республике, но и завоевать преимущественное право выступать в качестве радетеля за сохранение аутентичного этнического наследия, в особенности дзуаров.

Специальные усилия прилагаются к тому, чтобы создать максимально убедительный визуальный портрет древнего аланского православия. Использование в публичных презентациях и епархиальных изданиях образов древних часовен, памятников народного искусства, содержащих христианскую символику (особенно скульптуры работы самобытного художника Сосланбека Едзиева), в контексте устоявшегося портрета «горной цивилизации», т.е. в ряду изображений родовых башен и открыточных видов ущелий, создают у зрителя уверенность в том, что православное наследие неотделимо от национального (этнического)¹¹. Более

¹⁰ Идею укоризненности христианства на осетинской земле, по мнению православных активистов, должно поддерживать, среди прочего, то, что «историческая Алания является древнейшим очагом христианства во всей России» [Бесолов 2013: 40].

¹¹ Риторическое построение, строящееся на идее глубокой внедренности той или иной религии в этническую культуру, вплоть до невозможности вычленив вероучительные элементы из ткани народной жизни, широко используется в аргументации конфессионального традиционализма. Приведу пример: «Многие нормы христианской нравственности были усвоены осетинами всех вероиспо-

того, визуальный образ вписанной в национальный пейзаж церкви является исключительно убедительной метафорой для идеи невыделимости православия из ткани народной жизни¹².

Особенно важно, что представители Владикавказской епархии при поддержке (пусть и не всегда последовательной) основных лояльных правительству республиканских СМИ создают портрет православной церкви как естественного транслятора достоверной информации о наследии предков новым поколениям жителей республики. Достаточно красноречиво в этом отношении курирование епархиальными функционерами республиканской программы «Наследие Алании», направленной на работу с молодежью, в том числе с воспитанниками детских домов. На местном телевидении руководители этой программы выступают в качестве тех, кто приобщает детей к традиции, т.е. настоящих родителей, роль которых в воспитании новых поколений осетин неизменно подчеркивается в контексте воспевания семьи как хранителя традиционных религиозных и национальных ценностей. Вот что рассказывалось в программе республиканского телеканала «Алания» в новостном сюжете 21 ноября 2013 г. о паломничестве, одним из основных пунктов которого было посещение знаменитого дзуара Мады Майрам (или часовни Рождества пресвятой Богородицы) у селения Харисджин (напомню, что его «религиозная идентичность» является предметом острой дискуссии).

веданий настолько глубоко, что воспринимаются ими как исконно национальные» [Дзеранов 2013: 144].

¹² Эта линия традиционализации восходит ко временам, когда в русском высоком искусстве создавался литературный и изобразительный формат национального пейзажа — «церковка над рекой» (см. [Ely 2002: 118–121]). Эти образы должны вызывать у зрителей прилив патриотических сантиментов, доминирующей эмоциональной нотой которых является благочестивая ностальгия. В современной культуре этот способ подачи идеи неразрывности религии и ландшафта во многом наследует политике сохранения культурного наследия, которая проводилась последние три десятилетия существования Советского Союза и в годы, предшествовавшие «перестройке», была окрашена в яркие цвета этнического национализма и религиозного ревайвализма [Кормина, Штырков 2015].

Комитет молодежного парламента Республики Северная Осетия-Алания по патриотическому воспитанию и межнациональным отношениям продолжает реализацию программы «Наследие Алании». Она включает в себя организация поездок с молодежью в памятные места исторической Алании. Накануне североосетинская молодежь посетила древние храмы Куртатинского ущелья. <...> [В поездке] приняли участие воспитанники детского дома «Хуры тын» (Солнечный луч), слушатели «Школы осетинских традиций», депутаты молодежного парламента, представители республиканских СМИ, студенты вузов. Преодолев крутые гористые склоны Куртатинского ущелья, участники экскурсии добрались до первой остановки в маршруте — Церкви Рождества Богородицы. Здесь с большим вниманием они слушали рассказ опытного экскурсовода, научного сотрудника Института истории и археологии Феликса Киреева, который подчеркнул, что древняя Рождество-Богородицкая церковь — особо почитаемое место для всех жителей Осетии. [Петр Павлов, председатель комитета молодежного парламента по патриотическому воспитанию и межнациональным отношениям, православный активист]: «В глазах детей... не знаю... мы увидели, наверное, благоговейный трепет перед этой святыней. Когда дети узнали о том, что этот храм в общем-то фактически ровесник российской государственности и современник еще аланской государственности». По словам... Петра Павлова, целью поездки стало напоминание молодежи о духовных корнях, социализация детей из детского дома, а также привлечение внимания к религиозным памятникам, находящимся на территории современной Осетии, и объединение людей вне зависимости от вероисповедания вокруг национальных святынь. [Девочка-подросток, воспитанница детского дома]: «Когда мы поднялись наверх... и вот, когда мы заходили в эту церковь маленькую... мы когда зашли, я стала на колени и молила Бога о том, чтобы было здоровье, чтобы люди... ну, ни в чем не нуждались и дети, которые в детских домах. Попали в дома... ну, в семьи».

В приведенных цитатах много показательного: и представление локальной святыни в качестве общеосетинской, и объявление православных святынь общенациональными. Но детская тема кажется нам особенно важной. Детские экскурсии к древним святилищам дают красочный и вызывающий всплеск традиционалистских эмоций — материал, идеально совмещающий основные семы религиозного национализма: ритуальной чистоты этнических истоков и надежды на светлое будущее нации. Подобную репрезентационную стратегию можно назвать политикой «мягкой силы», предполагающей использование ярких образов для своеобразного непрямого влияния на социальное воображение.

Надо отметить, что подобные инициативы встречают теплый прием не у всех жителей республики. И здесь речь идет не о мусульманской общине, лидеры которой стараются не вступать в конфликт с «доминирующей» конфессией. Наиболее последовательными критиками православной редакции осетинской культуры и духовного наследия выступают сторонники создания (или воссоздания) особой этнической религии осетин (иногда их называют по аналогии с восточно-славянскими религиозными традиционалистами «родноверами», но в самой республике они известны как «уасдиновцы»¹³, от осет. «уац дин» — «святая вера»)¹⁴.

¹³ Я понимаю, что этот термин выглядит до определенной степени искусственным, так как существующие организации осетинских «родноверов» называются иначе и, кроме того, многие из сторонников идеи осетинской народной религии действуют вне определенных институций и предпочитают, чтобы их называли просто — осетины (подобно тому, как многие евангелики стремятся не прилагать к себе термины, относящие их к конкретным протестантским деноминациям, и представляются просто — христианами). Поэтому я применяю термин «уасдиновцы» в отсутствие другого (я проверил его «понимаемость», употребив его в своей речи в беседе с двумя десятками людей и убедившись в том, что меня понимают правильно).

¹⁴ Говоря о подобных предметах, необходимо учитывать, что, с точки зрения многих активистов этого проекта, говорить о создании и даже возрождении народной религии в этом контексте нельзя: «Люди же, которые участвуют в этом движении, не являются “возрожденцами”, они ничего не “возрождают”, они стремятся сохранить то, что донесли до наших дней наши предки: культуру, обычаи, нравственность, основанную на традиционных верованиях» [Макеев 2013]. При личном общении уасдиновцы несколько раз давали понять, что использование «строительной» метафоры для определения характера их деятель-

Они, используя альтернативный вариант религиозного национализма, построенный, по моему мнению, на сочетании идеологии New Age и европейской «новой правой», подвергают резкой критике попытки православных активистов «прибрать к рукам» осетинскую культуру (здесь особенно показательны споры насчет религиозных оснований — христианских или же нехристианских — почитания осетинами Уастырджи-Уасгерги — Св. Георгия и, разумеется, проблема права на дзуары¹⁵) и предлагают видеть в христианстве вообще и в православии в частности глобализаторский проект, предполагающий нивелирование любой этнической специфики¹⁶. Этот вариант религиозного традицио-

ности искажает их собственное понимание этого процесса: они не могут создавать то, что объективно существует.

¹⁵ «В наше время церковь <...> пытается захватить осетинские дзуары, объявляет их древними часовнями, церквями, прямыми подлогами обманывая как своих прихожан, так и людей, далеких от христианства» [Моргоев 2014: 223]. Особенно остро воспринимаются в этом контексте попытки православных активистов заявить о христианском прошлом рощи Хетага, почитаемой сейчас в качестве общеосетинской святыни: «Недопустимо в интернет-конференции говорить — публично и совершенно уверено — о том, что в роще святого... осетинского (!) святого Хетага <...> что там располагалась христианская часовня, [что] это достоверный исторический факт. Якобы!.. Он абсолютно не достоверен ни для кого — ни для историков, ни для археологов Осетии. Поэтому вот, когда это все вместе складывается, то создается некое впечатление того, что идет некая целенаправленная компания по отождествлению испытывавшего влияние христианского... значит, русс... православия осетинской религиозной системы и его постепенного сближения на уровне персонажей, на уровне каких-то святых мест с Русской православной церковью» (проф. Тамерлан Камболов на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.). Подобная реакция возникла в ответ на утверждение православного священника Александра Пикалева: «Не секрет, что в роще Хетага стояла часовня до революции».

¹⁶ Для объяснения распространения христианства среди осетин (да и вообще среди народов мира) часто используются конспирологические нарративные аргументы. Наиболее последовательно эта позиция представлена в текстах, созданных одним из самых активных лидеров религиозных традиционалистов Даурбеком Макеевым. Линия эта, в общих чертах, такова: в Библии сформулированы задачи, которые стоят перед израильским народом: овладеть землями и имуществом других народов, а также методы достижения этих целей — разращение упомянутых народов через «дискредитацию и извращение» тради-

нализма предполагает очищение всего осетинского от «внешне-го» налета православия и возвращение осетин в дохристианское прошлое, к индоарийским духовным истокам, предопределившим величие современной цивилизации и противопоставленным ближневосточным религиозным учениям, самым опасным из которых в глазах осетинских «родноверов» является христианство. Характерно, что один из традиционалистских манифестов имеет броский и агрессивный заголовок — «Правдивое слово против христиан». Он принадлежит перу Хетага Моргоева, который опубликовал его в 2006 г. Сейчас Хетаг является членом «местной религиозной организации традиционной веры осетин» «Æцæг Дин» (Истинная вера) (организация зарегистрирована в 2009 г.)¹⁷.

То, что с точки зрения епархиальных активистов выглядит как создание этнического варианта христианства, т.е. как своеобразная осетинизация (аланизация) православия, для сторонников восстановления изначальной отеческой веры является перекраиванием этнической традиции по лекалам аврамического глобализма, несущим их народу перспективу утраты этнонациональной культурной специфики и, более того, вестернизации, т.е. тех явлений, которые определяют логику и риторику современной этнонациональной эсхатологии. Однако для всех участников дис-

сионных этнических обычаев и верований. Для Макеева христианство — это основное орудие для реализации этого проекта, который уже запущен на полную мощность: «И к нам они уже пришли для того, чтобы развратить нас» [Макеев 2007: 188]. В более позднем тексте Макеев прилагает к подобной редакции понимания мировой истории термин «библейский проект», взятый — прямо или опосредовано — из сочинений т.н. Внутреннего предиктора СССР (см., например: «Сад» растет сам? 2009: 53). Подобное понимание христианства широко представлено среди сторонников «ариософского» направления теории заговора [Безверхий 1998; Иванов 1998, Истархов 2000], видящим в христианской религии специфический продукт иудейской социальной инженерии, который «экспортирован в арийский мир для его порабощения проповедью покорности, пацифизма и профаническим упрощением древних знаний» [Багдасарян 2000: 23]. О христианстве как продукте, производимом стремящимися к мировому господству силами, см. [Шнирельман 2012: 22–24; Shnirelman 2002: 203].

¹⁷ Этот манифест можно прочесть на нескольких интернет-сайтах, в том числе и на сайте религиозной организации «Ацæтæ», возглавляемой Даурбеком Макеевым <http://assdin.ru/articles/30-pravdivoe-slovo-protiv-hristian.html>.

куссии очевидно, что спор о настоящей религии осетин может вестись только в этнокультурном или даже этнонациональном ключе. Неспроста название ежегодной епархиальной конференции, которая проводится с 2012 г., ставит в один ряд ключевые для этой концептуальной области термины — «Православие. Этнос. Культура». А в снятом в 2013 г. по благословению Архиепископа Владикавказского и Аланского Зосимы фильме «Фыдæлты фæндаг» (Путь предков) (автор Михаил Мамиев, режиссер Зита Хаутова) вполне в духе этнического традиционализма утверждается:

Оставленные в веках богатства и обширные территории, исчезнувшие города и многолюдные села не привели к утере веры предков, сохранившейся в духовной жизни народа, еще тысячелетие назад так тонко и гармонично соединившего свои древние индоиранские традиции с учением Христа¹⁸. Это и стало фундаментом нашей культуры — бесценного сокровища, передаваемого поколениями предков, сокровища, обладание которым ограничено коротким временем человеческой жизни и обязанностью дальнейшей передачи потомкам. Культура, святая святых любой нации мира, то, что по Божьему благословению отличает нас от других, делает узнаваемым в этом огромном, многообразном и очень часто агрессивном мире. Культура — это то, что помогает сохранить себя.

Слова эти диктор произносит тогда, когда зритель видит на экране картины кавказских гор, осетинских дзуаров и традиционных праздников, проводимых на них.

Подобную репрезентационную политику поддерживает и глава епархии, который прямо интерпретирует традиционные осетинские практики ритуального пиршества *кувда* в терминах

¹⁸ Интересно, что здесь затрагивается давняя дискуссия о том, какова истинная природа европейской культуры — индоарийская или семитская. Споры вокруг этого вопроса, зародившись в XIX в. в академической среде [Olender 1992], в XX в. приобрели острое политическое звучание в филиппиках в адрес христиан со стороны сторонников идеи возрождения этнических религий [Штырков 2013].

христианского богослужения. Так, в недавно вышедшем фильме «Аланы. Новый завет» он говорит:

Что меня поразило... или так удивило приятно, когда я приехал на Владикавказскую и Махачкалинскую епархию. Это первое осетинское застолье. В том смысле, что не только застолье было обильным и хлебосольным, и гостеприимным, а что среди всего прочего здесь наблюдалось литургическое... как бы продолжение литургической жизни. Когда за столом сидит старший, начинает возглашать не просто какие-то шутки или какие-то там смешные истории... а человек старший, уважаемый начинает с молитвы¹⁹.

В интервью популярному в республике информационному каналу «15 регион» архиепископ провел эту аналогию еще более уверенно:

А осетинское застолье меня и вовсе поразило. Все не так, как обычно для других народов. Я поразился — эти три пирога, эта чаша... Можно сказать, литургия! И главное, застолье проходит не с песнями и плясками, а начинается, продолжается и заканчивается молитвами. Разумеется, ввиду трагичной истории этого края многое было забыто, многое утеряно, но корень-то остался! И как бы кто ни пытался это замылить, связь с христианством очевидная [Владыка Зосима 2013б].

Острая форма этого суждения, кстати говоря, объясняется его полемическим контекстом: собеседники в ходе интервью, среди прочего, обсуждали конфликт вокруг одного из дзуаров — часовни у селения Харисджин, располагающейся недалеко от Успенского Аланского монастыря (мы вспоминали о ней связи с дет-

¹⁹ «Аланы. Новый завет» (реж. Алексей Пишулин, продюсер Темина Туаева, студия «Кинематографист», 2014). Фильм создан при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации.

ской экскурсией в Куртатинское ущелье). Этот конфликт принял острый характер, когда в августе 2013 г. кто-то выбросил из этой часовни иконы и разбил мемориальную плиту, на которой были указаны имена местных жителей, участвовавших в восстановлении часовни. Официальной информация о том, кто это сделал, до сих пор не появилось, но все заинтересованные лица убеждены, что это были традиционалисты, многие из которых очень остро реагируют на присутствии икон в осетинских святилищах. Сам владыка в том же интервью назвал этот инцидент «переделом» и попыткой «захвата святыни одной религии представителями другой религии» [Там же].

Как мы видим, полемика между двумя редакциями религиозного традиционализма — православным и «уасдиновским» (еще раз напомним читателю об условности употребления этого термина) — предполагает, что обе стороны понимают ценность традиции и используют тот семантический потенциал, который заложен в этом концепте (устойчивость, предсказуемость, источник гарантий от эксцессов стремительной модернизации и т.д.). Кажется, лишь наполнение его меняется в зависимости от того, о чем идет речь²⁰. Однако своеобразная метафизика традиции у двух сторон этого спора существенно различается. Но поскольку

²⁰ Описываемая ситуация кажется весьма своеобразной. Между тем определенные параллели ей можно найти. В чем-то схожую картину можно наблюдать в республике Алтай. История религиозной жизни алтайцев весьма драматична. В XVI–XVII веках среди их предков ойротов получил распространение тибетский ламаизм, затем связи с Тибетом порвались, и алтайцы остались без духовного руководства со стороны религиозной институции. Затем были небезуспешные попытки миссионеров распространить в этой местности православное христианство, возникшее в 1904 г. традиционалистское религиозное движение бурханизм и т.д. (О бурханизме см.: [Филатов 2002; Znamenski 2005; Halemba 2006; Арзютов 2007].) Что сделало время с буддистским наследием алтайцев — предмет больших споров. Одни утверждают, что от него не осталось и следа и алтайцы исповедуют свою «природную» веру, другие считают, что следов буддизма в алтайской культуре достаточно много и, следовательно, его можно легко возродить. Сторонники этой позиции трактуют колоритную традиционную религиозность алтайцев в качестве оригинальной формы буддизма, несколько примитивизированную и подпорченную языческими пережитками [Halemba 2003; Филатов 2006; Broz 2009: 24–25].

ку она остается неэксплицированной, создается впечатление, что в принципе оба вида традиционализма являются зеркальным отражением друг друга. А это, как я думаю, не отражает настоящего положения дел.

Чтобы понять, в чем состоит коренное отличие между двумя указанными подходами, обратимся к уже цитировавшемуся тексту Хетага Моргоева. Полемизируя с одним из обличителей религиозного осетинского «родноверия», он с неприкрытой иронией вопрошает: «Кто же придумал нартские кадаги, осетинские религиозные гимны <...>, кто придумал эту сложную, красивую, наполненную многозначительным смыслом, во многом уже непонятную обывателю обрядность?» Очевидно, что ответить на этот вопрос, по мнению Моргоева, затруднительно, так как все это существовало от века. И в этом своем качестве — изначальноности, чуть ли не прирожденности *une vérité première* [Sedgwick 2004: 23] — осетинская традиция противопоставлена христианству: «Однако кто придумал христианство, хорошо известно в деталях. Мы в подробностях знаем, кто, когда и зачем придумывал христианские праздники и догматику, и даже что они при этом ели, пили, кто кого и чем обозвал и кто с кем подрался, обсуждая, равен ли Сын Отцу или нет, является ли Мария Богородицей или оставить как есть» [Моргоев 2014: 214–215]. Т.е. христианство предстает в качестве предмета исторического, возникшего в определенный момент прошлого, а традиционная вера осетин как нечто внеисторическое, в некотором отношении вечное и непреходящее.

Разумеется, наш автор, будучи дипломированным историком, хорошо знаком с академическим дискурсивным этикетом, что не позволяет ему делать мистифицирующие читателя универсалистские заявления. Но все же для него предполагаемые корни осетинской религии принципиально шире и глубже, чем традиция православных христиан, чье Предание (*traditio*) очень часто (но не всегда) «младше» по возрасту и по статусу Писания²¹: «Наша

²¹ Разбор этого положения и утверждение Боговдохновенного статуса и непреходящей ценности Предания содержится в недавней лекции видного церковного

духовная культура своими корнями уходит в огромный индоевропейский духовный мир, мы, собственно, и есть носители этой культуры» [Моргоев 2014: 217]²². И именно опора на внеисторический образ духовного индоевропейского наследия и аргумент из арсенала этнолингвистики, как мне кажется, позволяет Моргоеву риторически оформить переход к весьма сильным утверждениям об универсальной природе осетинской религии: «Наши представления о боге (и как об архетипе) указывают на абсолютный универсализм бога, это не бог осетин или еще кого-то, это бог всех и всего. Осетинское слово “Хуцау” передает понятие бог, но это понятие присуще только ему одному. Ничто другое не может быть названо “Хуцау” (бог). Отсутствие или неприлагаемость имен к понятию “Хуцау” — показатель его трансцендентности и показатель высокой степени развития абстрактного мышления у носителей данной культуры. Невыразимость трансцендентного бога в осетинской религиозной традиции говорит о его универсализме. Бог, не имеющий имен, вещей-атрибутов (фетишей), которые творят, определяют и связывают образ с определенной эпохой (следовательно, добавляют историзм в представления о божестве), культурой, языком, отражающие в себе качества для них характерные, является в осетинском мировоззрении универсальным и всеохватывающим» [Моргоев 2014: 217–218].

То, что православные традиционалисты представляют себе традицию как нечто историческое, способное к изменению и возможно даже как нечто, что должно быть изменено для достижения

интеллектуала — председателя Отдела внешних церковных связей и председателя Синодальной Библейско-Богословской комиссии митрополита Волоколамского Иллариона (Алфеева) [Илларион 2014].

²² Примерно в таких же терминах описывает осетинскую религиозную традицию Даурбек Макеев: «При внимательном изучении традиционной религии осетин приходит понимание того, что это не локальная религия, это не религия одного народа. Религия осетин — это сохранившийся островок глобальной религии, несшей миропонимание, свойственное многим народам» [Макеев 2013]. Или: «Это не только осетинская... Мы сохранили то, что является общеевропейским. Весь мир сегодня устремлен глазами, ушами, сердцем в Осетию узнать все те корни, те ценности, которые когда-то нас всех объединяли. Мы такой уникальный народ, что мы сохранили эти ценности» (художник Слава Джанаев на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.).

каких-то иных, более существенных, чем сама традиция, целей, вызывает у этнических традиционалистов-фундаменталистов подозрение²³. Они понимают, что инструментальный подход к культурному наследию опасен для нации. Он слишком рационален и в этом смысле невосприимчив к харизме настоящей традиции, и даже противопоставлен ей. И здесь в который раз расчетливость и профессионализм миссионеров противопоставляется интуиции и «мудрости крови» их оппонентов (возможно, и склонность к эзотерической терминологии последних отражает это дискурсивное напряжение).

В одном из своих докладов яркий осетинский традиционалист философ Заур Цораев с тревогой комментировал епархиальные инициативы по «инкультурации» православия в осетинскую культуру, высказанные в упомянутом докладе отца Саввы Гаглоева:

Логика здесь такова: этнос, нация — смертны, личность может спастись от небытия путем приобщения к Христу, поэтому, незачем заботиться о том, что обречено на погибель, т.е. о всех прочих идентичностях <...> И тут же, после рассуждений о брэнности и преходящем характере этноса и нации, говорится: «Вышесказанное отнюдь не означает, что христианство недооценивает значение культуры в деле формирования и становления личности и общества. Напротив, именно этническая традиция, именно жизнь в обществе есть культурно оформляющее начало человека, есть место формирования его этоса, его привычек, его мировоззрения». Что же принять в качестве первичной основы, определяющей личность: приобщение к Христу или к культуре этноса?

²³ Это подозрение подкрепляется привычными обвинениями в «естественном» двуличии, высказываемыми в адрес православного миссионерства: «Христианский клир, он прекрасно понимает, что нет никаких соответствий между осетинской религией и христианством. Но, тем не менее, вот этот вот заложенный миссионизм... в этой религиозной системе, в христианстве... он, вот, подталкивает христианских деятелей на такие вот заявления... на то, что, значит, было прямое отождествление нашей религии и христианства» (Хетаг Моргоев на передаче телекомпании «Арт» «Поговорим», записанной 6 декабря 2010 г.).

И ниже заключает:

Всё вышесказанное позволяет прийти к заключению, что осетинский этнос побуждают <...> отказаться от самого себя, от своей древней культуры. <...> Авторы новой миссионерской политики хотят под знаком «инкультурации» соединить осетинскую и христианскую религии, причем, по замечанию священника Саввы, они «должны быть принципиальными в отстаивании самой сути веры Христовой и проявлять иконономию, мягкость, в вещах не столь существенных». Напомним, что в христианстве слово «икономия» означает принцип решения церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы, удобства [Цораев 2013].

Как мне кажется, Заур Цораев довольно верно улавливает общую тональность миссионерской программы по адаптации осетинской традиции. Но он пытается эксплицировать свою интуицию через установление семантики термина «икономия». Но если бы он обратил внимание на практику употребления слова «инкультурация» не в культурологии и религиоведении, на которые как источник заимствования он указывает, а в собственно конфессиональном контексте, то ему не нужно было бы искать дополнительные аргументы для объяснения своего недоверия к логике отца Саввы. Инкультурация (слово, которое многим из нас знакомо по академической дискуссии о судьбах этнических меньшинств в космополитических мегаполисах) имеет и вполне практическое, если не сказать техническое значение в области христианской миссиологии и миссионерстве. Оно хорошо понятно тем католикам и протестантам, кто решил проповедовать Евангелие в неевропейских странах. Для них инкультурация — это не просто проповедь христианства среди неких абстрактных не-христиан. Это проповедь в среде народов, культура которых сформирована другой, не-христианской религией²⁴. Если

²⁴ Вопросу инкультурации как миссионерской методике посвящено много работ. С официальной доктриной Римской католической церкви можно ознако-

миссионеры прежних времен пытались освоить местные языки и традиции, чтобы доходчиво объяснить, что Иисус Христос есть Искупитель и Спаситель для любого человека, то новые миссионеры-инкультураторы должны были найти в местных религиях намеки на предрасположенность населения к усвоению этой небанальной идеи. Для самих миссионеров это означало, что им следовало предпринимать требующие недюжинной этнографической сноровки и порой личной самоотверженности усилия по деконтекстуализации христианства, избавления его от «родимых пятен» самодовлеющего европоцентризма, в котором усматривался колониционный подтекст. Другой стороной этих усилий должна быть «контекстуализация» — «комплекс культурных процессов, посредством которых миссионерская версия христианского учения, основанная на Евангельском послании (“текст”), составляет целое (интегрируется) с определенной культурой и ее верованиями (“контекст”）」 [Федин 2004: 75].

И как бы привлекательно (просвещено, гуманистично) ни выглядели подобные программы для их создателей, для местных религиозных традиционалистов в теории и практике инкультурации видится претензия на готовность и устремленность привести духовные культуры всего мира к единому знаменателю. Ведь с этой точки зрения выходит, что (прошу прощения за смелое соедине-

миться, прочитав документ «Вера и инкультурация», подготовленный Международной Богословской комиссией в 1987 г. и одобренном 1988 г. ее председателем кардиналом Йозефом Ратцингером, будущим папой Бенедиктом XVI [Faith and Inculturation 1989]. Своеобразное понимание инкультурации, основанное на узкой трактовке термина «культура», представил нынешний предстоятель Русской православной церкви Московского патриархата (тогда — глава Отдела внешних церковных связей на Всемирной миссионерской конференции в 1996 г. [Кирилл 1998: 21–28]. Отмечу в этой связи, что другие представители Русской православной церкви употребляют этот термин в значении, близком к католическому миссиологическому словоупотреблению (см. напр. Кураев 1997: 203–205; Кропачев 2002: 126–128). Академическая рефлексия по поводу инкультурации как своего рода прикладной культурной антропологии представлена в нескольких работах, среди которых нужно отметить книгу Эндрю Орта [Orta 2004], а также статьи Майкла В. Ангросино [Angrosino: 1994], Файоны Боуи [Bowie 1999] и Полы Э. Холмс [Holmes 1999].

ние двух известных максим) душа каждого народа — христианка. Очевидно, что последовательные этнические традиционалисты не могут приветствовать политику, основанную на отрицании корневого своеобразия духовной культуры разных народов. И они оказываются неготовыми к тому диалогу, над налаживанием которого, по словам о. Саввы Гаглоева, епархия ведет работу [Гаглоев 2013: 92].

Парадоксально, но подобные обвинения представителей православной церкви в утилитарном подходе к этнической традиции, которая, с точки зрения традиционалистского фундаментализма, не должна использоваться для достижения целей, понимаемых как более аксиологически существенные, нежели само существование этнической единицы, имеет себе инверсированную параллель. Я здесь имею в виду горькое недоумение многих православных верующих, которые начинают понимать, что для некоторых радетелей за православную веру она является не более (но и не менее), чем национальной традицией, которую необходимо эффективно использовать в практических посясторонних целях. Для возрождения величия нации, например, или прямо для привлечения материальных средств, которые можно использовать для решения этой нелегкой задачи. Эта зеркальная картина многое говорит о месте, которое занимает православие и православная церковь в разных российских регионах: в национальных регионах ее представителям приходится искать репрезентационные стратегии, которые могут легитимировать миссионерскую и катехизаторскую деятельность среди остро переживающего утрату этнического своеобразия титульного большинства.

Показательно в этом отношении, что текущий «инкультурационный» проект Владикавказской епархии пришел на смену совершенно иного понимания того, как соотносятся православие и осетинская культура. Мы можем найти похожие попытки и до начала официальной кампании по этнизации православия, но общее отношение православной церкви в Северной Осетии к традиционной культуре, демонстрировавшееся в прежние годы, представляет собой разительный контраст тому, что мы находим

в речах и поступках нынешних руководителей епархии. Эта позиция нашла отражение в высказываниях ответственного за миссионерскую работу в республике священника Александра Пикалева (выше я приводил его слова в связи со спором о роце Хетага). О. Александру многократно приходилось публично — в газетах, на радио и по телевидению — давать комментарии касательно почти всех упомянутых сюжетов.

Было бы неверным утверждать, что о. Александр последовательно боролся с проявлением осетинской специфики в местном варианте православного обихода. Однако в глазах многих людей (включая православных осетин) он приобрел репутацию гонителя всего осетинского. Причина этого впечатления лежит в том, как он понимал природу народного обычая в его соотносительности с идеальным религиозным мировоззрением и поведением. Достаточно бегло просмотреть суждения о. Александра, чтобы понять, что его дискурсивные привычки заставляют их носителя говорить о народном обычае (в нашем случае, осетинском) в терминах противопоставления его настоящей религии. При таком подходе народные традиции выглядят как неизбежная, но досадная помеха исправлению идей и нравов, не имеющая отношения к конечным ценностям человеческого бытия. Вот как он комментирует особенности местного почитания св. Георгия в радиопередаче «С позиции веры», вышедшей в эфир 26 ноября 2010 г., когда православные Северной Осетии с большим душевным подъемом встречали драгоценный дар, преподнесенный им стараниями Главы республики — частицу мощей именно этого святого. Собственно, это почитание и было предметом рассуждений автора программы.

Но с другой стороны, иногда такое почитание... оно выливается в совершенно языческие формы. Вот что такое язычество? Язычество — это не совсем обязательно многобожие. Это не совсем обязательно вера в каких-то многих и многих богов. Слово «язычество» происходит от славянского слова «язык». «Язык» — это «народ». <...> И вот поэтому говорить, что есть некие особые, какие-то национальные свя-

тые... или есть некая особая, некая национальная вера — вот это и есть проявление язычества. <...>

«Бог их — чрево», — сказал апостол Павел о язычниках. «Бог их — чрево». Т.е. они не ставят во главу угла духовные идеалы, нравственные идеалы. Они ставят земное благополучие. Вот когда человек поклоняется божеству ради своего земного благополучия, ради того, чтобы хорошо поесть, хорошо поспать, заработать побольше денег, иметь квартиру, машину, жену-фотомоделю... Вот когда человек обращается к Богу за этим, именно это и только это просит у Бога, какому бы богу человек ни поклонялся, этот человек — язычник. И вот буквально... ну, год или два года назад мне довелось ехать на праздник Джоургубу из Алагира во Владикавказ. Все знают, что дорога лежит мимо роцци Хетага. Вот я проезжал во Владикавказ и на дороге увидел три или четыре автомобильные аварии. Это вот в такой вот великий праздник произошли четыре автокатастрофы. Не знаю, были ли пострадавшие — мы быстро проехали, но машины были, конечно, в ужасном состоянии. О чем это говорит? Это говорит о том, что люди в роцце Хетага, празднуя память святого, почитаемого тоже... осетинским народом Хетага, они не столько молились, сколько нагружали себя всевозможными горячительными напитками. И в этом состоянии сели за руль. И произошло, собственно, то, что произошло. Пострадали совершенно невинные люди. Вот такой вот культ святого — это есть язычество. Даже если это культ христианского святого.

Таким образом, выступающий занимает позицию, которую человек, тепло относящийся к традициям своего народа и считающий, что тот имеет право на учет этнической специфики при формировании местных форм православной жизни, осознает как высокомерную и даже колониалистскую позицию русского имперского чиновника «духовного департамента». И основание этому будет тот факт, который о. Александр не замечает — то, что

как бы ему ни хотелось видеть православие явлением вселенским, наднациональным, оно в нашей стране имеет отчетливо «русское лицо», если специально не указано иное. Другими словами, оно является русским по умолчанию. Подчеркну, о. Александр не имел своей целью задеть чувства слушателей-осетин. Он склонен насторожено относиться к любым чрезмерно чтимым традициям. По-видимому, почувствовав необходимость как-то смягчить эффект обличительной по отношению к осетинским обычаям интонации, он быстро перевел обсуждение на более отвлеченный от местных реалий уровень.

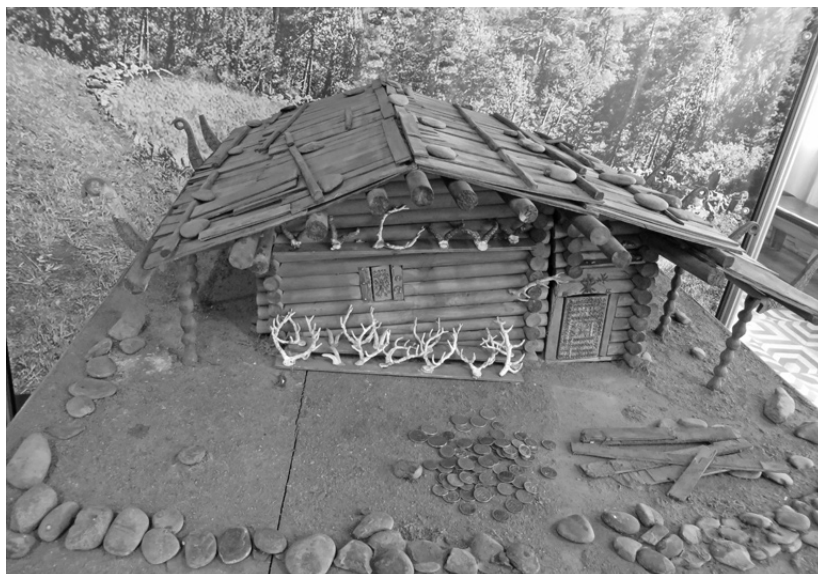
[Христос] говорит: «Кто не возненавидит отца свою или мать, он не может быть моим учеником». Что понимается под этой ненавистью?.. Святые отцы толкуют этот отрывок следующим образом, что... под отцом надо понимать... под отцом и матерью понимается тот этнос и те традиции, в котором человек находится. Потому что... вот представьте. Уверовал какой-то юноша. Стал христианином. Pokрестился. А у него отец — бывший майор НКВД. И он ему говорит: «Что ж ты делаешь? Как же ты крестился? Мы все жизнь попов расстреливали. А ты это... Это не в наших семейных традициях. Как ты можешь предать семью?! Как ты можешь отказаться от своих традиций?» [Юноша] говорит: «Ну что ж. Если традиции против Христа, то я от них отказываюсь».

Но впечатление от его высказывания как от обличения осетин за то, что они — осетины, осталось. И этому есть две причины. В условиях доминирования русской культуры этнические традиции оказываются важнее в роли символов самостоятельности для меньшинств. В этом отношении эти меньшинства оказываются «этничнее» большинства, культура которого выступает скорее фоном для проявления специфики малых групп. Так что «вес» народного обычая для представителей разных социальных групп оказывается различным. Отцу Александру проще отказаться от какой-то этнической традиции в своей жизни, если она мешает

его духовному росту, чем, скажем его собрату по корпорации осетину, так его, русская, культура воспроизводится не фольклорными ансамблями (хотя и ими тоже), а переизданиями Льва Толстого и концертами Юрия Шевчука. Вторая причина неприятия позиции о. Александра многими его слушателями заключается в том, что он относится к феномену этнической традиции в лучшем случае нейтрально: есть — значит есть; если не мешает, пускай будет. Его же аудитория привыкла видеть в народном обычае почти исключительно положительный фактор социальной жизни. Он не может лежать как ненужная вещь или даже затруднять осуществление положительных перемен в обществе. С этой точки зрения народный обычай, если специально не оговорено обратное, всегда стоит на стороне добра.

В нашем случае это настроение очень чутко уловили авторы инкультурационной стратегии. Они стараются демонстрировать, что все истинно осетинское является естественным союзником православной миссии в республике. И лучшей иллюстрацией для нового подхода к пониманию места православия в Осетии и осетин в православии являются следующие слова о. Саввы Гагловой, сказанные им в проповеди по поводу очень знаменательного события — первой в новейшей истории литургии, отслуженной на осетинском языке в церкви Рождества Богородицы Владикавказа 25 ноября 2014 г. Тогда прозвучали такие слова, которые неожиданно, но при этом убедительно придали проекту этнизации православия эсхатологические значения. И хотя о. Савва начал свое рассуждение с темы родного языка, его слова были поняты в более широкой перспективе — как призыв православным осетинам взять на себя ответственность за сохранения этнической особенности нации:

Язык родной — это сокровище, которое Господь нам вручил, чтобы мы берегли это сокровище, преумножали это сокровище. И мы на Страшном суде будем отвечать и за это — как мы с национальным достоинством, с языком, культурой, теми обычаями духовными, которые мы унаследова-



ли от наших предков, теми обычаями, которые нас делают чище, ближе к Богу, как с этим сокровищем мы обошлись. Сохранили ли, использовали ли, преумножили, передали своим будущим потомкам, поколениям? Или расточили и остались у разбитого корыта? Чтобы не подвергнуться Страшному суду Господнему (и от людей), нам надо беречь нашу культуру, наш язык, молиться Богу на родном языке. Кто знает, может быть, молитвы на родном языке доходят быстрее до престола Божиего?

Интересно, что все это было произнесено по-русски и имело в качестве эмоционального пика скрытую цитату из русского поэта Александра Пушкина, перелагавшего для образованного русского читателя русскую народную сказку о рыбаке и рыбке.

В заключение стоит, пожалуй, кратко остановиться на том, как соотносятся проект «этнизации» православия в Северной Осетии с общими практиками миссионерской деятельности Русской православной церкви среди нерусского населения. В интересующем нас контексте подобные инициативы относительно новы, но мы можем найти им параллели в других национальных республиках России.

Так, на другом конце страны — в Якутии — возникла в чем-то схожая ситуация. Якуты были крещены в православную веру к XIX в., но в их религиозной жизни естественным образом сохранился отчетливый этнический компонент. Когда уже в конце XX в. в республике встал вопрос о том, какую традиционную якутскую веру надо возрождать, то возник спор между сторонниками православной версии этого проекта и сторонниками идеи возродить дохристианскую древнюю культуру (религию). Представители национальной интеллектуальной элиты заняли противоположные позиции. При этом сторонников православной линии их оппоненты обвиняют в желании русифицировать якутов. Те, в свою очередь, защищаются от этих упреков, предлагая свою версию истории и перспектив развития якутской культуры.

Вот как высказался об этом местный архиепископ Герман на открытии важного республиканского мероприятия «Ассамблеи народов Якутии» (1996 г.):

Веками на этой земле жили люди разных национальностей. Но сегодня отзвуки смут и нестроений, наполняющих некогда единое государство, проникли в наш мирный край, но мы не будем подражать злу... И я как представитель Православной Церкви, к которой большинство из нас принадлежит своими корнями, той Церкви, которая всегда объединяла, просвещала, но не русифицировала народы сего края, а особенно сохраняла их самобытность, язык и культуру, призываю вас всех к ответственности и терпимости [Атлас II: 246].

Еще один пример подобной политики можно найти в Хакасии, где назначенный на Абаканскую кафедру в 1999 г. епископ Ионафан сразу же активно включился в восстановление православия среди хакасов. (В XIX в. минусинские татары, как называли тогда современных хакасов, были поголовно крещены; это не помешало сохранить им те черты этнической культуры, которые могут трактоваться как пережитки шаманизма.) Владыка Ионафан создал хакасский церковный хор, который исполняет некоторые песнопения по-хакасски. Кроме того, владыка вступил в полемику с местными языческими активистами, утверждающими, что обращение в христианство ведет к утрате национальной культуры: он утверждал, что православие сохранит все хакасские традиции. Кроме, разумеется, языческих. Довольно важно, что, по его мнению, в деле обращения в христианство не следует отделять хакасов от русских: и те, и другие одинаково отошли от веры, даже если и продолжают называть себя православными [Атлас I: 342].

Таким образом, в качестве заметной тенденции в религиозной политике некоторых епархий можно назвать «этнизацию православия», т.е. стремление преодолеть жесткую ассоциативную связь между концептами «русскость» и «православие», дабы представить последнее в качестве «природной веры» других этнических групп. Как мне кажется, этот новый подход наследует

политике *фольклоризации религии*, о которой пишут некоторые антропологи, анализируя побочные эффекты администрирования религии в Советском Союзе и утверждая, что в качестве таковых нужно рассматривать прочные ассоциации между концептами религии и этнического наследия, сложившиеся в сознании советского человека [Pelkmans 2007; 2009]. Образы же народной веры как квинтэссенции народного (национального) духа мы находим в высокой русской культуре XIX–XX вв., многие представители которой увидели в крестьянских и старообрядческих формах религиозной жизни основание для существования нации, чем и заложили идеологические основы современной волны десекюляризации — движения за растворение религии в национальной культуре, т.е. за разрушение стен гетто, отведенного для религии социальным воображением европейского модерна [Кормина, Штырков 2015].

Строя свои национальную политику, православные лидеры склонны мыслить исторически, обращать свои миссионерские призывы к представителям народов, предки которых были уже просвещены святым крещением во времена Российской империи. Они, подобно своим оппонентам — сторонникам идеи восстановления дохристианской веры предков, в качестве наиболее легитимного языка интерпретации своей деятельности используют «дискурс преемственности» [Broz 2009: 31]. Другими словами, представители местной православной элиты понимают свою деятельность скорее как восстановление разрушенного, нежели дерзновенную проповедь среди не знавших евангельского слова язычников, как это зачастую делают протестантские миссионеры. Видимо, поэтому восстановление древних святынь столь естественно смотрится в качестве девиза внутренней миссии Русской православной церкви не только во «внутренних губерниях», но и на границах огромной мультикультурной страны.

Библиография

Арзютов Д.В. Бурханизм: североалтайская периферия // Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб., 2007. С. 95–101.

Ачкасов В.А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // *Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков до современности): Сб. ст. СПб., 2004. С. 173–191.*

Атлас современной религиозной жизни России. В 3 т. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005–2009.

Багдасарян В. Э. «Теория заговора» в отечественной историографии второй половины XIX — XX вв.: критика мифологизации истории: Автореф. дис. ... д.и.н. М., 2000.

Безверхий В. Н. История религии. М.: Витязь, 1998.

Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.

Бесолов Вл.Б. Памятники монументальной архитектуры как символы восточно-христианского духа и творческого мастерства средневековой Алании // *Православная церковь в социально-культурных процессах России: история и современность: М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 39–58.*

Глаголев Савва, свящ. Понятия «этнос», «нация», «культура» в основах социальной концепции РПЦ // *Православная церковь в социально-культурных процессах России: история и современность: М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 82–92.*

Джанайты С.Х. Три Слезы Бога. Владикавказ: Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. им. В.И. Абаева., 2007.

Дзеранов Т.Е. Христианское просвещение в Осетии // *М-лы I Всероссийской научно-практической конференции (23–24 мая 2012 г.). Владикавказ, 2013. С. 141–147.*

Зосима (Остапенко), Архиепископ. Церковь — единственный институт, который сдерживает отток русских с Северного Кавказа (интервью) // Сайт «Интерфакс-религия». 25 октября 2011 г. <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=336>.

Архиепископ Зосима (Остапенко). Дорогие читатели! [Обращение к читателям журнала] // *Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии. 2013. № 1 (июнь). С. 5.*

Владыка Зосима: «Я поразился: три пирога, чаша... Можно сказать — Литургия» [Интервьюеры Заур Фарниев, Вадим Тохсыров] // 15 регион:

Северо-Осетинский информационный портал. 8 декабря 2013 (а) года. <http://region15.ru/articles/3840>

Владыка Зосима: «Создание Аланской епархии — событие историческое для Осетии» // Терские епархиальные ведомости. № 1 (141), 2013 (б). С. 1.

Иванов А.М. Христианство. М.: Витязь, 1994.

Митрополит Илларион (Алфеев). Священное Писание и Священное Предание: православный взгляд. Лекция в Великотырновском университете (Болгария) 19.12.2014. Сайт «Русская Православная церковь. Отдел внешних церковных связей» <https://mospat.ru/ru/2014/12/20/news113524/>

«Осетины должны почувствовать, что они полноправные члены мирового православия» // Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии. 2014. № 2. (3). С. 20–25.

Истархов В.А. Удар русских богов. 2 изд. (испр. и доп.). М.: Институт экономики и связи с общественностью, 2000.

Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Благовестие и культура: Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Сальвадор, Бразилия, 24 ноября — 3 декабря 1996 г.) // Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 15–34.

Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Под. ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Европейский ун-т в СПб., 2015. С. 5–43.

Кропачев Игорь, свящ. О некоторых «штампах» в истории Алтайской духовной миссии // Православие — культура — образование: Сб. ст. по материалам межрегион. науч.-практ. конф. (Кемерово, 24–25 ноября 2000 г.) / Отв. ред. Г.Н. Миненко. Кемерово, 2002. С. 125–130.

Кураев А.В. Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? М.: Фонд «Благовест», 1997.

Макеев Д.Б. Религиозное мировоззрение в нартском эпосе. Владикавказ: Б.и., 2007.

Макеев Д. Шаг к свету. Реакция на статью Германа Мамиева // «Ацæтæ». Официальный сайт религиозной организации осетинской традиционной веры. <http://assdin.ru/sim/133-shag-k-svetu-reakciya-na-statyu-germana-mamieva.html>.

Митрохин Н. Кровь и Библия. Этнонационализм и религиозные организации: опыт СНГ // Неприкосновенный запас. № 3 (17). С. 89–99.

Моргоев Х. Два шага вперед, один назад // Дарьял. 2014. № 2. С. 208–239.

Носачев П.Г. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203–222.

Отчетный доклад секретаря Владикавказской и Аланской епархии священника Саввы Гаглоева на епархиальном собрании духовенства 4 марта 2013 года // Чырыстон Ир. Журнал Владикавказской и Аланской епархии. 2013. № 1 (июнь). С. 30–34.

«“Сад” растет сам?»: об этике, управленческом профессионализме, о полной функции управления на Руси и в США, об общем кризисе капитализма и марксизме, о теории, практике, проблемах и перспективах «конвергенции» и о некоторых других частностях в течение глобально-историко-политического процесса. СПб.: МЭРА, 2009.

Сланов И.А. Ардонская духовная семинария (К 100-летию основания). Владикавказ: Проект-Пресс, 1999.

Федин А.В. Католический миссионер как агент культурного взаимодействия (на примере деятельности Общества Иисуса в американских провинциях) // Межкультурное взаимодействие и его интерпретации: М-лы научной конференции 22–23 апреля 2004 г. М., 2004. С. 74–77.

Филатов С.Б. Алтайский Бурханизм // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 233–246.

Филатов С.Б. Бурханизм, шаманизм и буддизм в Республике Алтай // Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. IV. М., 2006. С. 105–121.

Цораев З.У. Идентичность как форма бытия культуры: Доклад на конференции «Личность и общество: социокультурные, экономические и политико-правовые аспекты взаимодействия в условиях глобализации» (14–15 мая 2013 г. НОУ ВПО «Владикавказский институт экономики, управления»). <http://assdin.ru/articles/129-identichnost-kak-forma-bytiya-kultury-osetiya-v-poiskah-novoy-etnichnosti.html>.

Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: изд-во ББИ, 2012.

Штырков С.А. Традиционалистские движения в современном североосетинском обществе и логика религиозного национализма // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб., 2013. С. 331–362.

Allen D. Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal // *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade* / Ed. by Bryan Rennie. Albany: State University of New York Press, 2001. P. 207–233.

Angrosino M.V. The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church // *American Anthropologist*. 1994. Vol. 96, No. 4. P. 824–832.

Bowie F. The Inculturation Debate in Africa // *Studies in World Christianity*. 1999. Vol. 5. No 1. P. 67–91.

Broz L. 'Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai' // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernities and the Technologies of Faith* / Ed. by M. Pelkmans. Oxford, 2009. P. 7–37.

Ely C.D. This Meager Nature. Landscape and National Identity in Imperial Russia. DeKalb, IL: Northern Illinois Univ. Pr., 2002.

Faith and Inculturation. International Theological Commission // *Irish Theological Quarterly*. 1989. June. Vol. 55. No 2. P. 142–161.

Friedman J. The Past in the Future: History and the Politics of Identity // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 97. No 3. P.837–859.

Halemba A.E. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and shamanism // *Sibirica*. 2003. Vol. 3. No 2. P. 165–182.

Halemba A.E. The Telengits of Southern Siberia: landscape, religion and knowledge in motion. N.Y: Routledge, 2006.

Holmes P.E. 'We are Native Catholics': Inculturation and the Tekakwitha Conference // *Studies in Religion / Sciences religieuses*. 1999. Vol. 28 (1). P. 153–174.

Olender M. The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century: Trans. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1992.

Orta A. Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelism". N.Y.: Columbia University Press, 2004.

Pelkmans M. 'Culture' as a tool and an obstacle: missionary encounters in post-Soviet Kyrgyzstan // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2007. Vol. 13. No. 4. P. 181–199.

Pelkmans M. Introduction: post-Soviet space and the unexpected turns of religious life // *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union* // Ed. by M. Pelkmans. Oxford, 2009. P. 1–16.

Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. N.Y.: Oxford University Press, 2004.

Shnirelman V. 'Christians! Go home': A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // Journal of Contemporary Religion. 2002. Vol. 17. No. 2. P. 197–211.

Shtyrkov S. Religious nationalism in contemporary Russia: the case of the Ossetian ethnic religious project // Understanding Russianness (Routledge Advances in Sociology) / Ed. by R. Alapuro, A. Mustajoki, P. Pesonen. L., 2011. P. 232–244.

Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // Acta Slavica Iaponica. 2005. Vol. 22. P. 25–52.

Ю.Ю. Карнов

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ: РУБЕЖИ И ГРАНИ СОВЕТСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА НАЦИЙ

Одним из основных пунктов программы партии большевиков в период их подготовки к захвату власти в стране и на начальном этапе советского строительства значился национальный вопрос. По оценкам руководителей партии и в последующем страны он якобы являлся чрезвычайно болезненным в царской России. В 1920-е годы решению данного вопроса уделялось повышенное внимание, так что на XII съезде РКП(б) (1923 г.) он фигурировал в качестве одного из главных.

Для Северного Кавказа (да и Кавказского региона в целом) решение национального вопроса являлось актуальным в силу пестроты национального состава его населения, реальной экономической и культурной отсталости оногo. К тому же регион был достаточно взрывоопасным, о чем свидетельствовала история взаимоотношений жителей Северного Кавказа с Российским государством в XIX столетии, жесткого противостояния горцев и казаков в Гражданскую войну. Наличие в партийном и советском руководстве страны заметного процента выходцев с Кавказа (точнее, из Закавказья, что, впрочем, кардинально не изменяло ситуацию) также обуславливало повышенное внимание к этой колоритной провинции.

В начале 1920-х годов была создана Юго-Восточная область, вскоре преобразованная в Северо-Кавказский край, в состав которой вошло большинство национально-территориальных образований региона. Партийную организацию края в те годы возглавлял Анастас Микоян. На 2-й краевой конференции по вопросам культуры и просвещения горских народов Северного Кавказа он говорил: «На Северном Кавказе мы не получили никаких наций. Они только теперь начинают формироваться» [Стенографический отчет 1926: 170]. В другой редакции данный тезис звучал несколько иначе: «У нас племена, а не нации. Национального са-

мосознания как такового у нас не было. Надо иметь в виду, что работа по культурному подъему масс горцев Северного Кавказа совпала с процессом оформления наций как таковых... **Надо сказать, что самое оригинальное — то, что советская власть, сама интернациональная власть, создает и организует новые нации** (выделено в оригинале. — Ю.К.). Она формирует нацию. Вот это обязательно [необходимо] иметь [в виду], это важная особенность» [Микоян 1926: 9].

В данной связи представляет интерес то, что вкладывалось руководителями партии и страны в понятие «нация». Соответствующее определение еще в 1913 г. было дано Иосифом Сталиным, которому Ленин доверил курировать национальную проблематику в русле формулирования основных задач партийной идеологии и программы. В появившейся тогда статье Сталина «Национальный вопрос и социал-демократия», позднее фигурировавшей под названием «Марксизм и национальный вопрос», значилось: «Нация — это исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» [Сталин 1939: 11]. В собрании сочинений «отца народов» 1946 г. в данное определение было внесено уточнение, а именно, что нация есть «устойчивая общность, возникшая **на базе** (здесь и ниже выделено мною. — Ю.К.)» языка, территории, экономической жизни и психического склада [Сталин 1946: 296], которые подавались в качестве четырех основных признаков подобной общности. Уточнение подразумевало, что перечисленные признаки являются только базой для формирования данной общности (подробнее см.: [Вдовин 1992: 20–21]).

Здесь надо отметить, что представленная Сталиным формулировка понятия «нация» главное восприняла из теоретических разработок Отто Бауэра и Карла Каутского. А «вдохновил» Сталина на написание упомянутой статьи В.И. Ленин, который, по оценке Л. Троцкого, курировал работу официального автора над ней и в последующем отредактировал ее (подробнее см.: [Соколовский])¹.

¹ Для сравнения можно привести определение этноса, которое в первой четверти XX в. дал другой известный теоретик в этой области С.М. Широкогоров.

Для нас в настоящем случае важно оттенить значение четырех признаков нации, которые стали основными направлениями нациестроительства в советском государстве. Это «общность языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры». Они стали своего рода необходимыми и планируемыми рубежами, границами соответствующей работы партийно-советского аппарата в Центре и на местах.

Перед тем как внимательно подойти к рассмотрению хода и результатов деятельности в данных направлениях, следует упомянуть еще одно положение идеологической платформы партии большевиков по национальному вопросу. Имеется в виду вошедший в партийную программу тезис о праве наций на самоопределение. Он подразумевал самостоятельное решение нациями своей судьбы, когда никто не смеет насильственно вмешиваться в их жизнь, ломать нравы и обычаи, притеснять язык и урезать права. Впрочем, это не означало, что партия была готова поддерживать любые национальные обычаи и учреждения [Сталин 1946: 49]. В свое время Ленин писал: «Мы убеждены, что **при прочих равных условиях** крупные государства гораздо успешнее, чем мелкие, могут решить задачи экономического прогресса и задачи борьбы пролетариата с буржуазией. Но мы ценим связь только добровольную, а никогда не насильственную» [Ленин 1961а: 70–71]. Тем не менее этот лозунг многие десятилетия партия и советское государство воплощали в жизнь по-своему.

В качестве предварительных замечаний надо еще отметить, что составной частью завоевания власти по линии межнациональных отношений партией большевиков оценивалось и достижение «правильных взаимоотношений» **между пролетариатом центральных губерний и крестьянством национальных окраин**. Это до революции оговаривал Ленин, позднее его воспроизводил Сталин, подавая как «классовую сущность национального

«Этнос — есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп» [Широкогоров 1923: 13].

вопроса в России». И пояснял, что «национальный вопрос <...> по сути дела крестьянский» [Сталин 1947а: 71].

Коль скоро национальный вопрос формулировался именно так, естественно, что земельный вопрос, а через него и вопрос территориальный применительно к «создаваемым» новой властью «нациям» являлся первоочередным, отодвигая на второй план общность языка (хотя в «безапелляционном» определении нации общность языка значилась на первом месте). Одним из политических лозунгов большевиков, на волне которых они пришли к власти, был «Власть — народу, землю — крестьянам». Вторая его часть на окраинах страны имела существенное дополнение, подразумевавшее, что предоставляемую властью крестьянам землю следовало национализировать, в смысле придать ей статус территориального достояния конкретных народов-наций. На Северном Кавказе этот вопрос имел еще одну специфику — очевидное малоземелье жителей горных районов, ликвидировать которое было возможно не за счет экспроприации помещичьих угодий, а другими средствами.

По указанным причинам статью о нациестроительстве, осуществлявшемся в регионе партией и государством большевиков, начну именно с земельно-территориального вопроса.

Границы: национальные территории

Национальное строительство в регионе началось с объявления автономий — провозглашения Горской и Дагестанской республик как форм относительного государственного самоопределения основных коренных народов. Первая из республик была поделена на национальные округа: Чеченский, Ингушский, Северо-Осетинский, Балкарский, Кабардинский, Карачаевский и Черкесский. В Дагестанской же республике такой принцип районирования первоначально не соблюдался, и лишь позднее ему уделили внимание. Можно отметить, что решение о предоставлении автономных прав националам региона не было единодушным среди тех, кто вершил судьбу оных и оно. Противники имелись как среди «русских товарищей», так и среди пришедших во власть некоторых представителей местных народов. В качестве

аргументов они называли неподготовленность местных народов к государственному (хоть и ограниченному статусом автономий) самоуправлению, отсутствие надлежащих кадров и т.п. Несмотря на это, соответствующее решение в Центре было принято и провозглашение двух автономий на Северном Кавказе было озвучено наркомом по национальным делам И. Сталиным (13 ноября 1920 г. в Дагестане, 17 ноября на съезде народов Терской области, положившем начало Горской Республике).

В обоих случаях главные принципы реализации властью национальной политики были одинаковыми. «Правительство России предоставляет каждому народу полное право управляться на основании своих законов и обычаев. Если дагестанский народ желает сохранить свои законы и обычаи, то они должны быть сохранены. Вместе с тем считаю необходимым заявить, что автономия Дагестана не есть его отделение от советской России. Автономия — не есть независимость. Россия и Дагестан должны сохранить между собою связь, ибо только в этом случае Дагестан сможет сохранить свою свободу» [Союз горцев 1994: 363–364].

В докладе главы наркомнаца, обращенном к народам Терской области, на первом месте значился вопрос о взаимоотношениях горцев и казаков. «Жизнь показала, что совместное жительство казаков и горцев в пределах единой административной единицы привело к бесконечным смутам. Жизнь показала, что во избежание взаимных обид и кровопролитий необходимо отделить массы казаков от масс горцев. Жизнь показала, что для обеих сторон выгодно размежеваться. На этом основании правительством решено выделить большинство казаков в особую губернию и большую часть горцев в автономную Горскую Советскую Республику с тем, чтобы границей между ними служила река Терек» [Там же: 365].

Однако последнее из заявленного авторитетным представителем Центра до поры до времени оставалось лишь словами.

Земельную программу в интересах горских народов было возможно решить двумя основными путями. Точнее, путь был один — изъятие земель у располагавших ими в относительно большом количестве и распределение отторгнутого между нуждающимися. Источниками перераспределения (помещичьи

и т.п. земли не были способны удовлетворить запросы в силу незначительности их размеров) являлись земли, принадлежавшие казачеству, а также те, которыми владела Кабарда, главным образом в лице представителей княжеского и дворянского сословий, но в немалой степени и крестьянства, ибо Кабарда, Большая и Малая (ее две исторически сложившиеся части), и соответственно население оных, действительно (в силу исторических обстоятельств, определивших ведущую политическую роль Кабарды в регионе в Средневековый период и в Новое время) располагались большим объемом земельных угодий, нежели их соседи — осетины, карачаевцы, ингуши, чеченцы.

С казаками, официально признанной социальной категорией, едва ли не поголовно враждебной новой власти, разговор был довольно простым: их следовало выселять. Впрочем, на упомянутом съезде народов Терека Сталин говорил, что «советская власть стремилась, чтобы интересы казачества не попирались», и на высшем партийно-государственном уровне вопрос ставился только об экспроприации земли у кулацкого элемента казачества [Ленин 1963: 342].

На первом Учредительном съезде Советов Горской АССР, состоявшемся в апреле 1921 г., в целях «разрешения вопиющей нужды горцев в земле» было санкционировано «срочное планомерное выселение казачьих станиц за пределы ГАССР». А еще до решения данного съезда был составлен «Список станиц Терской области, подлежащих выселению», с указанием числа жителей обоего пола (согласно сельскохозяйственной переписи 1916 г.), суммарно составлявший порядка 62 тыс. чел., естественно, без разбора на кулацкие и прочие элементы².

² В этот список были включены станицы Архонская — 4662 душ, Ардонская — 2661, Николаевская — 1926, Змейская — 3411, Ассиновская — 3452, Нестеровская — 2645, Троицкая — 4931, Слепцовская — 5279, Михайловская — 3629, Самашкинская — 3286, Заканюртовская (она же Романовская) — 3575, Ермоловская — 3517, Грозненская — 3299, Фельдмаршальская — 1445, Петропавловская — 2074, Джалкинская (Ильинская) — 7480, Кахановская — 1967, Карабулакская — 2555 [ЦГА РСО-А. Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 40. Л. 1].

В том была своя относительная историческая справедливость, ибо большое количество станиц появилось в крае в ходе и по окончании Кавказской войны на землях, прежде заселенных или использовавшихся горцами, и это было связано с конкретными политическими целями своего времени. А о щепках, которые летят при рубке леса, ни в период Гражданской войны, ни при укреплении новой власти не задумывались.

Положение выселявшегося из станиц населения было более чем сложным. Сунженское станичное общество в начале апреля 1920 г. обращалось в Терский областной исполнительный комитет с письмом следующего содержания:

Заслушав доклад уполномоченных наших по вопросу о срочном переселении нашей станицы (по предписанию председателя Сев.-Кавк. Ревкома т. Орджоникидзе Председателю Владикавказского Ревкома т. Мардовцеву), вполне подчиняясь всем распоряжениям Советской власти, мы, тем не менее, находим, что такое срочное переселение положительно для нас пагубно, так как мы окончательно должны быть разорены этим переселением, а потому во избежание тех бедствий, которые мы уже перетерпели при первом переселении в 1918 г. — единогласно ПОСТАНОВИЛИ: просить Терский областной Ревком и Председателя Сев.-Кавк. Ревкома т. Орджоникидзе об отмене распоряжения о переселении нашей станицы согласно декретов центральной Советской власти в отношении казачьего населения или об оставлении станицы на своем месте на годичный срок, дабы мы могли воспользоваться посевами озимого и ярового хлебов, чтобы не умереть голодной смертью [ЦГА РСФСР-А. Ф. Р-36. Оп. 1. Д. 71. Л. 8].

В документе, датированном сентябрем 1920 г. и адресованном в Областной земельный отдел, говорилось:

В под. отдел землеустройства сегодня поступило словесное заявление от представителя выселенного из слободы Алагир русского населения о предоставлении им возможности

переселиться на свободные земли в Пятигорском Отделе, мотивируя свою просьбу тем, что им Владикавказским Окружным Земельным Отделом отказано в переселении на старые места, так как таковые заняты осетинами. Русские беженцы сел. Алагир в настоящее время проживают в соседних с селением Алагир казачьих станицах, а также в гор. Владикавказе и испытывают сильную нужду в материальной помощи. На обращение их с ходатайством в Обл. Исполком об их устройстве, последний в отношении удовлетворения алагирцев землей предложил земельному отделу выработать в ближайшее время план снабжения их земельными угодьями. Принимая во внимание желание самих алагирцев устроиться на прежних своих местах и имея в виду, что осетины, за предоставлением им во временное пользование достаточного земельного фонда из казачьих земель, в данный момент будут вполне обеспечены землей, а также находя невозможным при настоящих условиях за наступлением осени устроить их в других местах, под. отдел землеустройства находит наиболее целесообразным и вполне справедливым переселить их на прежние места, а расселившимся на их землях осетинам предоставить казачьи земли, отводимые в настоящее время во временное пользование осетин [ЦГА РСО-А. Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 40. Л. 4–4 об.].

Это были далеко не единственные обращения населения казачьих станиц в те либо иные инстанции новой власти (в том числе и непосредственно к Ленину). Иногда давались распоряжения о возмещении казакам-переселенцам материальных убытков «со степенью нуждаемости» [ЦГА РСО-А. Ф. Р-47. Оп. 1. Д. 481. Л. 1]. Однако, если таковое и делалось, то это, наверняка, не покрывало издержек катастрофы местного значения.

Власти горской автономии реагировали на обращения казаков по-своему.

Представители казаков выселенных станиц, — отмечалось в протоколах заседаний Президиума Гороблпарткома, — не зе-

вают, и вопрос о выселенных казаках обсуждается в центре не в нашу пользу, благодаря информации, что чеченцы грабят и разрушают дома выселенных станиц и что если не будут возвращены казаки, то Горреспублика потерпит крах (цит. по: [Жубулова 2003: 33]).

В начале 1921 г. в Горскую Республику был направлен член ВЦИК В.И. Невский, которому поручалось возглавить объединенную казачье-горскую комиссию по урегулированию земельного вопроса. Деятельность комиссии проходила сложно.

В ее работе приняли участие представители Осетии, Ингушетии и Чечни, а также казаков. От предложения казаков об уравнительном распределении земли между оставшимися станицами после части их выселения представители от указанных автономных округов ГАССР отказывались, настаивая на полном выселении казачества. Они категорически возражали (и настояли на своем) против участия в работе комиссии представителей Кабарды, так как рассчитывали решить земельный вопрос не только за счет казачества, но еще и за счет Кабарды (через получение земель Малой Кабарды). В целом Чечня претендовала на получение без малого 152 тыс. десятин казачьей земли, Ингушетия — на 78 тыс. десятин (включая уже приобретенные за счет ранее выселенных станиц), Осетия — на 189 тыс. десятин казачьих земель и земли поселений Малой Кабарды. Аргументировали свои претензии они историческими, экономическими и политическими доводами.

В отчетном докладе о работе комиссии Невский отмечал, что ни те, ни другие не вполне обоснованы. Первые — потому что хотя отношения казаков и горцев действительно обусловлены проблемой исторического прошлого, однако казаки выполняли волю «царизма», и именно последний повинен в сложившейся ситуации. Экономические расчеты, представленные горской стороной (включавшие данные о населении указанных территорий и обеспечении его землей) не вполне точны. Политические доводы сводились к заслугам горцев в борьбе с контрреволюцией и наоборот — участием казачества на стороне Белой армии. Невский отвечал, что дело обстояло не совсем так, и приводил свои дан-

ные. В частности, указывал, что сама советская власть оттолкнула значительную часть казачества от себя. Уже к этому времени (1921 г.) было «выброшено более 25 тыс. трудового населения, которое разбрелось теперь по разным местам и побирается под окнами с сумой или от отчаяния вынуждены уходить в разбойничьи шайки». В дополнение к этому он заметил, что на стороне белых воевали не только казаки, но и кабардинцы, и осетины [АКБИГИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–18].

А на Северо-Западном Кавказе, конкретно в Адыгее, ситуация в указанном плане была еще более сложной. Там горцы были лучше обеспечены землей даже по сравнению с казаками, а самыми малообеспеченными ею являлись иногородние — крестьяне из центральных губерний России и Украины. Последние добивались увеличения своих земельных наделов за счет перераспределения земли, а черкесы (адыгейцы) этому всячески противились [РГАСПИ. Ф. 84. Оп. 3. Д. 293. Л. 77–78].

В результате осуществления широкомасштабных действий против казачества советскому правительству удалось существенно расширить земельные площади активной хозяйственной деятельности ряда народов Северного Кавказа.

Примечательно, что в официальном списке улучшивших свои земельные ресурсы субъектов фигурирует и Дагестан, хотя казачьих поселений на его «коренной» территории не существовало. Таковые появились в Дагестане только после присоединения к нему сначала Хасав-Юртовского (1920 г.), а затем Кизлярского и Ачикулакского (1922–1923 гг.) округов.

Хлопоты ДЦИК'а увенчались успехом, — писалось в официальном издании дагестанской республиканской власти, — центральная власть Союза отнеслась к нуждам дагестанского крестьянства отзывчиво, вследствие чего в течение 3-х лет площадь удобных земель Республики увеличилась вдвое [Современный Дагестан 1926: 16].

Впрочем, включение указанных территорий в состав ДАССР на тот момент отвечало в большей степени политическим, неже-

ли хозяйственным интересам населения республики и являлось жестом новой верховной власти, незадолго до этого огласившей свои цели. Фигурировавшие в докладах высокопоставленных советских чиновников тех лет цифры, якобы указывавшие хотя бы на частичное разрешение земельного голода дагестанских горцев за счет казачества, являлись данью политическим клише того времени.

* * *

Несколько по иному, но в схожем ключе решался вопрос о перераспределении земель Кабарды в пользу соседей-горцев.

Кабарда — это степи и предгорья, без которых не могло существовать хозяйство жителей горных районов (не случайно Балкарию и Карачай в дореволюционной литературе обычно называли пятью горными обществами Кабарды). Так сложилось истари, и от этого вряд ли можно было уйти на момент образования Горской Республики.

Когда в рамках последней территории национальных округов были объединены, возник вопрос о равных возможностях для всех. Учредительный съезд советов ГАСССР обязал ЦИК и Наркомат земледелия этого административно-государственного образования «в спешном порядке урегулировать земельные отношения между округами и народностями, входящими в состав ГАСССР, на уравнительных началах» [Съезды советов 1959: 718, 719]. Возможности для этого намечались за счет Кабарды.

1920 годом датирован документ «Степень развития хозяйственной жизни Кабарды и ряда других народностей Горреспублики». Архивное дело, в котором он содержится, имеет другое название: «Обзор развития хозяйственной жизни народностей Горской республики»; имя его автора не указано. Он был составлен сразу после провозглашения Горской Республики или в ходе ее юридического оформления. В документе представлена развернутая характеристика экономики национальных северокавказских обществ и являвшегося следствием этого их социально-политического положения.

Выделение туземной части бывши. Терской обл. в Автономную Горреспублику застаёт отдельные народности ея в неодинаковом культурном и хозяйственном развитии. Конечно, подобное положение не может создать благоприятной обстановки для нормального развития хозяйственной жизни каждой народности. Особенно это тяжело скажется на тех народностях, хозяйственная жизнь которых ушла вперед, в частности это отразится на хозяйственной жизни Кабарды. Ее хозяйственная жизнь, как увидим ниже, далеко ушла вперед от ряда других народов Горреспублики, и потому для Кабарды неизбежно стоит вопрос, или выделиться в АВТОНОМНУЮ ОБЛАСТЬ или на несколько лет остановиться в своем культурном и хозяйственном развитии, а может быть и регрессировать. <...>

Кабарда в главной своей массе имеет устойчивое зерновое хозяйство, Чечня, Осетия и Ингушетия — частью неустойчивое зерновое, частью зерновое и в большей части полукошечное зерноводческое, Балкария и Карачай полукошечное скотоводческое [ЦГА ИПД РСФСР-А. Ф. 1849. Оп. 1. Д. 109. Л. 1].

Далее излагались экономические выкладки по материалам до-революционного времени. Их анализ позволил автору документа сделать вывод, что Кабарда в силу особенностей своего хозяйства

сможет легко и безболезненно освободиться от хозяйственной разрухи и выйти на путь вполне интенсивного хозяйства. Однако это возможно только при том условии, когда хозяйственная жизнь Кабарды не будет тормозиться со стороны остальной части Горреспублики [Там же: Л. 9].

Итоговая часть документа гласила:

Противоречие хозяйственных интересов (зерновое и пастушеское хозяйство), неодинаковый культурный уровень — все это не может не сказаться на общей хозяйственной и земель-

ной политике Горреспублики. И Кабарда, стоящая значительно выше, должна будет выровняться по линии, занимаемой остальными народностями. Между тем, это не только противоречит жизненным интересам Кабарды, но и всего Государства в целом. Будет на десятки лет задержано развитие производительных сил такого богатого района, как Кабарда. Подобное положение недопустимо в данный момент, когда всякий тормоз в развитии, а тем более регресс, противоречит всей политике РСФСР. Вот почему, чтобы дать толчок быстрому развитию производительных сил Кабарды, необходимо выделить ее из Горреспублики в Автономную область. Это диктуется всей хозяйственной жизнью Кабарды» [Там же: Л. 12].

Схожие обращения в Центр из Кабарды поступали не единожды.

Все соседи, — говорилось в одном из них, — предъявили непомерные требования. <...> Удовлетворение их требований вызовет неизбежное кровопролитие (цит. по: [Чеботарева 2008: 172]).

Подобные требования с разноплановым обоснованием были сформулированы в адресованной в ЦК РКП(б) докладной записке тогдашнего главы Карачаевского автономного округа Умара Алиева [Докладная записка 2010].

С кабардинской стороны, отстаивавшей собственные позиции, звучали ссылки на провозглашенное центральной властью право наций на самоопределение [АКБИГИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1. Л. 14–15]. К этому добавлялось, что

Кабарда все время имела и имеет тяготение к РСФСР, ибо с национальностями Горской Республики Кабарда в экономическом отношении совершенно не связана [ЦГА РСО-А. Ф. Р-41. Оп. 1. Д. 63. Л. 30].

Состоявшийся в июне 1921 г. 4-й съезд советов Кабарды принял резолюцию о ее выделении из состава Горской Республики в статусе автономной области. Несмотря на все протесты по данному поводу руководителей ГАССР, находившийся в Кабарде нарконац Сталин заключил: «Если этого хотят трудящиеся, то так и должно быть» [Там же: Л. 30]. В самом начале сентября 1921 г. Президиум Всероссийского ЦИК за подписью ее председателя М.И. Калинина узаконил данное решение [Союз горцев 1994: 375–377].

Позднее тот же У. Алиев, уже работавший в руководстве Северо-Кавказского края, а до этого в Москве (что не могло не отразиться на публично высказывавшихся им оценках) вынужден был признать: «Это похоже было не на получение от революции, а потери того, что имели они раньше» [Алиев 1927: 181].

Земельные претензии соседей к Кабарде имели место и в дальнейшем. Нередко конфликты на почве дележа земли принимали «самую уродливую форму — межнациональной розни», пример чему — военные стычки между Карачаем и Кабардой в январе 1922 г. [Там же: 183]. Схожие конфликты происходили с участием и других субъектов «национального пространства» региона. Как писал член коллегии наркомнаца Ш.Н. Ибрагимов,

безжизненные горы при отсутствии точных границ между отдельными племенами продолжают вызывать многочисленные трения, иногда доходящие до вооруженных столкновений [ГАРФ. Ф. Р-1318. Оп. 1. Д. 10. Л. 22 об.]

«Национальные правительства», представленные в руководстве Горской АССР, откровенно интриговали центральную власть, дабы подвигнуть ее для решения спорных вопросов в свою пользу.

Пока в районе непосредственного соседства осетин и ингушей, с одной стороны, и кабардинцев — с другой, будет существовать такое вопиюще неравномерное распределение земельной площади, гражданскому миру и порядку не будет места, и поскольку вопрос немедленно не разрешится в орга-

низационных (точнее, организованных. — Ю.К.) формах, мы будем стоять перед фактом прогрессирующей гражданской войны, и было бы политически нецелесообразно допустить, чтобы население само взялось разрешать земельный вопрос силой оружия, как это было в прошлом. <...> Горское население, чрезвычайно чутко относящееся к деятельности Высшего Законодательного органа РСФСР, в результате колеблющейся земельной политики последнего, естественно может взять курс на политику ликвидации заслуженного доверия [ЦГА РСО-А. Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 77. Л. 29, 31].

В этих обстоятельствах Центр посылал специальные комиссии в регион, а Кабарда вынуждена была поделиться землями с Карачаем, Балкарией, Северной Осетией и Ингушетией.

Все это с очевидностью свидетельствовало о нежизнеспособности Горской Республики. Вслед за Кабардой из ее состава выделились Балкарский и Карачаевский округа, а в конце ноября 1922 г. и Чечня³.

Еще в августе 1921 г. на Второй Горской областной партийной конференции отмечалось, что Горская Республика появилась не как исторически вполне обоснованная — хозяйственно и политически — единица, а как политический шаг, необходимый в условиях борьбы за советскую власть [Летифов 1972: 55–56]. «Горская Республика, — писал в год десятилетнего юбилея революции к тому времени уже работник союзного масштаба У. Алиев, — основанная на различных административно-территориальных и несходных по культурному уровню народов, не могла успешно работать. Экономические и земельные противоречия осложняли

³ Подобное решение руководства двух первых из упомянутых округов было обусловлено выходом из состава ГАССР Кабарды. Однако если Балкария была тесно связана с ней в хозяйственном отношении, то решение руководителей Карачая в большей мере определялось тем, что этот округ тяготел к таким городским центрам региона, как Баталпашинск и Кисловодск. Решение Центра о предоставлении большей самостоятельности Чечне было вызвано надеждой, что этим шагом удастся нормализовать беспокойную политическую обстановку в данном округе.

правильный курс политики, проводимый Горской СС Республикой» [Алиев 1927: 180].

До 1924 г. ГАССР сохранялась в формате, объединявшем Осетинский, Ингушский и Сунженский казачий округа, причем сосуществование двух первых обуславливалось тем, что их административные органы располагались в одном городе — Владикавказе. Однако в указанный год эта республика завершила свой исторический путь.

* * *

Опыт организации многонациональной, в известном смысле федеративной административно-территориальной структуры в целом оказался неудачным⁴. В то же время представители Центра, в общем небезосновательно, расценивали, что затеянное ими нациестроительство движется в требуемом направлении. Пусть и не оформленные юридически, но «перспективные» «нации» обретают «свои» территории, т.е. получают один из главных признаков собственно наций. И среди местных народов утверждалось аналогичное представление, ложившееся на «традиционный» взгляд о правах «народа» на конкретные территории и подтверждавшее незыблемость таких прав. Этим представлениям не мешало то обстоятельство, что после распада ГАССР ряд национальных территорий (а через это и народов) оказались объединенными в двоичные административно-территориальные структуры, и произошло это не только и даже столько по воле стороннего субъекта власти, но в силу житейских нужд местного населения. Балкария и балкарцы реально в хозяйственном плане не могли обойтись без угодий Кабарды, а карачаевцы без таковых Черкесии. Равно и жители вторых каждой из этих пар были заинтересованы в тесных хозяйственно-экономических связях с горными районами и их жителями. В итоге уже очень скоро после выхода упомянутых округов из состава Горской Республики в административном по-

⁴ Здесь уместно отметить, что представители руководства партии и советского государства не исключали и перспективы создания еще большего по территориальным и «национальным» масштабам объединения в регионе за счет слияния Горской и Дагестанской республик (см.: [В боях за власть 1957: 16]).

рядке стали восстанавливаться издавна существовавшие связи, оформлявшиеся на надлежащем уровне. Балкария соединилась с Кабардой, образовав Кабардино-Балкарскую автономную область, а вскоре объединились и Карачай с Черкесией и Баталпашинским казачьим отделом. Отношения внутри этих образований были далеки от гармоничных (в Кабардино-Балкарии не прекращались споры о квотах национального представительства в высших управленческих инстанциях, а в Карачаево-Черкесской АО наблюдались жесткие трения между представителями разных национальных элит, приведшие к ее разделению в 1926 г. на три части), но некая модель государственного определения (а можно сказать, и самоопределения) была достигнута.

И сделано это было под патронажем, а точнее руками Центра. Союзная власть наделила местные национальные административно-территориальные образования и собственными городами, по крайней мере, стремилась осуществить подобный план в полном масштабе. Нальчик стал столицей Кабардино-Балкарии, в Карачае появился город Микоян-Шахар (ныне Карачаевск), план строительства столицы для Черкесии остался неосуществленным, но после нескольких переименований Баталпашинск стал Черкеском. Обсуждались проекты организации столиц для Северной Осетии (в Беслане) и Ингушетии (в Назрани). Все это должно было подтвердить необходимое и допустимое, по взглядам Центра, обретение вновь создаваемыми «нациями» своей территории. При этом представители Центра не упускали из вида и вопросы экономики, говоря, что «экономическое районирование должно послужить базой для наивысшего расцвета автономных национальных объединений в хозяйственном отношении» [ЦГА РСФСР-А. Ф. Р-41. Оп. 1. Д. 153. Л. 11].

Очевидную специфику в деле решения проблемы наделения «наций» территорией имел Дагестан в силу чрезвычайной даже по меркам Кавказа этнической пестроты его населения. Вопросы районирования республики обсуждались неоднократно: впервые в 1924 г., затем через три года, когда наряду с выделением в первую очередь географического принципа и необходимости достижения «охвата районов управлением» были предприняты попыт-

ки учета «этнографических признаков» [ЦГА РД. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 874. Л. 2–13].

В 1929 г. к данному вопросу вернулись вновь. Предполагалось разделить республику на 26 кантонов. В основу районирования были положены экономические принципы и интересы управления, но тогда же особое внимание было уделено национальному аспекту вопроса — «создание кантонов с одной народностью или одноязычных».

Разрешение этой задачи для Дагестана, — говорилось в докладе представителя этой республики в Москве, — насчитывающего в составе одних горцев Дагестана 24-х мелких народностей (и столько же языков), в числе коих только более крупные народности (аварцы, даргинцы, лезгины и лаки) имеют свою письменность, при наличии еще таких многочисленных не горских народностей, как кумыки, русские, ногайцы, турки, имеющих свою письменность, бесспорно, является весьма трудным, сложным делом. Однако, несмотря на эти трудности, при новом районировании устраивается политическая судьба не 21,8 % (7 народностей) всех народностей Дагестана, а уже 40,9 % (13 народностей), получающих свой национальный кантон.

В отношении языка (в смысле одноязычия делопроизводства в кантоне) мы имеем 71,4 % (20 кантонов) одноязычных вместо 55,5 % (10 адм. единиц) до районирования.

Новым районированием устраняется существовавшее при царской власти искусственное территориальное разъединение некоторых горских племен <...> и для таких малых народностей, как табасаранцы, рутульцы с цахурами, агулы, кайтаки и ногайцы, создаются свои кантоны, чем и разрешается вопрос поднятия национальной культуры и экономического благосостояния их, в своем роде, нацменьшинств [ЦГА РД. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 1162 а. Л. 4–7].

Таким образом, и в Дагестане предпринимались шаги в направлении решения вопроса о закреплении за народами террито-

рий при всей неординарности ситуации. В скором времени в согласии с постановлением союзной власти об изменении системы районирования в стране кантоны были заменены районами, однако принцип их по возможности однопационального состава сохранился.

В цитированном докладе характерно акцентирование внимания не только на национальном составе населения кантонов (районов) как таковом, но и на «одноязычии делопроизводства» в них. Это было время широко развернутой деятельности государства по языковому строительству и политике так называемой коренизации.

Напомню, что общий язык, согласно известному определению, является первым признаком нации.

Границы: национальные языки

Официальная картина вновь устроенного Дагестана выглядела следующим образом. Издание 1930 г. «Районированный Дагестан (административно-хозяйственное деление ДССР по новому районированию 1929 г.)» информировало:

Каждая народность, населяющая ДССР, имеет свой родной язык, почему в сельских местностях Дагестана насчитывается 32 языка. Однако языки малочисленных племен, с одной стороны, распространяются исключительно внутри своего племени, с другой стороны, они очень родственны языку той сравнительно крупной народности, которая объединяет их в одну подгруппу народностей. <...>

Однако не все народности имеют родную письменность. Так, из 24 горских племен только авары, даргинцы, лезгинцы и лаки имеют письменность на родном языке. Имеют ее также кумыки, турки и горские евреи. У всех у них теперь алфавит унифицированный на латинской основе (новый дагестанский алфавит).

Не имея родной письменности, мелкие народности группируются при пользовании существующей письменностью. <...> Таким образом, при многоплеменном составе населения

делопроизводство в сельских советах ДССР ведется на 7 разных языках в зависимости от того, какая народность преобладает в сельсовете [Районированный Дагестан 1930: 13].

Подобная констатация этноязыковой ситуации в республике явилась результатом одной из составляющих реализации национально-государственной политики власти за первое десятилетие своего правления — признание прав изрядного количества народов Республики Дагестан при неодинаковом их обеспечении. Делопроизводство и школьное обучение в среде малых народов и этнических групп велось на языках их крупных по численности народов-соседей. Впрочем, «этнические» аспекты не являлись главными, а тем более единственными в данной политике. На первом плане

в области национальной политики» были вопросы экономики, политической стабильности и «приближения деятельности государственных, кооперативных и проч. аппаратов к коренному населению [ЦГА РД. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 525. Л. 17].

В феврале 1928 г., т.е. за год до обсуждения проблемы районирования, состоялся пленум Дагестанского обкома ВКП(б), решавший вопрос о языке и алфавите — «одном из основных вопросов нашего строительства».

* * *

В 1920-х годах слова о языке, а совокупно с ним и об алфавите как об основополагающих составляющих национальной политики не были общими. Эти вопросы особо обсуждались на упомянутом XII съезде РКП(б), в частности вопрос о государственном языке, а также о месте и роли национальных языков в жизни вновь формируемого многонационального советского государства.

В.И. Ленин еще в 1913–1914 гг. писал: «Что означает обязательный государственный язык? Это означает практически, что язык великороссов, составляющих *меньшинство* населения России, навязывается всему остальному населению России. <...>

Русские марксисты говорят, что необходимо: отсутствие обязательного государственного языка при обеспечении населению школ с преподаванием на всех местных языках». Впрочем, он здесь же уточнял, что марксисты приветствуют изучение всеми жителями России «великого русского языка», однако без «*принудительности*» [Ленин 1961б: 293, 295]. Потребности же экономики сами определяют выбор в пользу языка, удобного и выгодного для торговых сношений, что в реалиях страны с очевидностью отдает предпочтение русскому языку [Ленин 1961а: 424].

Намеченную Лениным стратегию в национально-языковом строительстве разрабатывал И. Сталин. В процессе подготовки конституции РСФСР он в 1918 г. говорил: «Никакого обязательного “государственного” языка — ни в судопроизводстве, ни в школе! Каждая область выбирает тот язык или те языки, которые соответствуют составу населения данной области, причем соблюдается полное равноправие языков как меньшинств, так и большинств во всех общественных и политических установлениях» [Сталин 1947б: 70].

Провозглашение в стране правового равноправия народов⁵ осуществлялось в частности через коренизацию аппарата управления, делопроизводства и прессы на местах, для чего необходимо было подготовить языковую основу. В разных частях страны подобная деятельность, развернутая уже в первой половине 1920-х годов, в соответствии с решением XII съезда РКП(б), осуществлялась неодинаковыми темпами, так как возможности для ее реализации существенно различались.

Партийный руководитель Северо-Кавказского края А.И. Микоян в выступлении на съезде горских народов отмечал: «Почему нужна национальная культура и письменность. <...> Потому что не может быть никакой подлинной советской власти без того, что-

⁵ Ставя вопрос о равноправии народов и даже о фактическом «уровнении национальностей», он, понимая определенную утопичность такой посылки, считал необходимым конкретизировать, что речь не идет о фактическом равенстве, «ибо установление фактического равенства между народами, ушедшими вперед, и нациями отсталыми — дело очень сложное, очень тяжелое, требующее ряда лет. Я говорю тут о равенстве правовом» [Сталин 1947в: 242].

бы власть на местах не говорила на том языке, на котором говорит народ. <...> **Значение родного языка — “домашнее”, внутринародное.** <...> Мы должны родной язык для каждого из северокавказских народов развить с тем, однако, чтобы более развитые слои населения пользовались русским языком одновременно. Родной язык избавляет от арабской культуры» [Микоян 1926: 10, 11, 12].

Проблема языкового строительства в немалой степени упиралась в то, что в национальных образованиях с мусульманским населением письменность на родных языках основывалась на арабской графике. И это напрямую связывали с влиянием на массы духовенства. Поэтому был поставлен вопрос о переводе письменности этих языков на другую графическую основу, конкретно — латинскую. Данная тема живо обсуждалась в правительственных кругах.

Народный комиссар просвещения А.В. Луначарский писал: «Почти повсюду приходится сталкиваться с такими явлениями: школа национального языка является в то же время школой религиозной, глубоко консервативной. Сам шрифт во многих случаях кладет глубокую борозду между этими национальностями и общечеловеческой передовой культурой. <...> Необходимо принимать меры, чтобы обезвреживать влияние духовенства на школу всеми мерами» [Луначарский 1924: 32]. А.И. Микоян заявлял: «Арабскую графику мульты отождествляют с религией и переход от арабской графики к латинской толкуют как отречение от мусульманской религии» [Микоян 1926: 14]. Приводили в пример Турцию и Азербайджан, где уже был осуществлен перевод письменности на латиницу. Латинизация соответствовала преобладавшей тогда в стране идеологии интернационализма, а латинская графика, будучи «наиболее нейтральной по отношению к национальному чувству» снимала проблему отношений с народами, у которых не была «изжита культурно-религиозная отчужденность к языку господствующей нации», т.е. к русскому языку [Яковлев 1926: 242]. В целом перевод письменности народов Востока на латинскую графику расценивали в качестве ре-

волюционизирующего воздействия на сознание масс [Агамалиоглы 1928: 9].

В свою очередь лингвист-кавказовед Н.Ф. Яковлев отстаивал идею унификации алфавитов родственных языков, отмечая ту ее ценность, что она «дает возможность в первую очередь националам-работникам по культурному строительству использовать литературу, написанную на близко родственном языке» [Яковлев 1930: 48].

В первой половине 1920-х годов латинизация алфавитов в автономиях происходила добровольно, но к концу этого десятилетия и в начале следующего она уже осуществлялась фактически принудительно. Уполномоченный по просвещению горских народов Кавказа доносил в Центр, что только «революционно настроенные элементы этих народов» оценили данную реформу положительно; сам же он более целесообразным считал перевод письменности всех горских нетюркских народов на русскую письменность [АКБИГИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1а. Л. 49]. Иногда фиксировалась и резко негативная реакция населения. Так, в Дагестане в 1927 г. отмечались открытые выступления против латинизации и звучали требования создания национальных письменностей на кириллической основе [Тамазишвили 1993: 296].

Однако соответствующий маховик был запущен. Уже в 1926 г. Азербайджанский комитет нового тюркского алфавита (начало его деятельности относилось к 1922 г.) был преобразован во Всесоюзный комитет с аналогичным названием (его центральный орган располагался в Баку, там же прошел тюркологический съезд, на котором обсуждались соответствующие формальные и неформальные преобразования). В мае 1927 г. юридически был оформлен Северо-Кавказский краевой комитет Нового тюркского алфавита (НТА). Председателем его президиума стал ранее неоднократно упоминавшийся Умар Алиев. Крайисполкому было предписано обязать национальные автономии Северного Кавказа перейти на «латинскую основу», что в 1928 г. и было осуществлено в Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Чечне, Ингушетии, частично в Адыгее и Карачае [ГАРО. Ф. Р.-63. Оп. 1. Д. 8. Л. 61].

Одновременно краевой комитет НТА проводил научную работу, в ходе которой решались «вопросы совершенствования нового алфавита в применении к местным языковым особенностям каждого горского народа в отдельности, с одной стороны, и, с другой — в выработке возможных модусов по объединению (унификации) отдельных горских новых алфавитов». В плане реализации этих задач в 1928 г. были проведены две конференции по унификации письменности горских народов, одна во Владикавказе по группе ингушско-чеченского языков, другая в Нальчике по группе черкесских (адыгских) языков. Намечалось провести подобные конференции также по осетинскому (делящемуся на диалекты) и тюркским языкам [ГАРО. Ф. Р.-63. Оп. 1. Д. 11. Л. 5].

Соответствующая работа проводилась и на местах. Комиссией по ликвидации безграмотности было признано возможным соединение букварей для взрослых на карачаевском и балкарском языках. Первоначально намечалось, что в этом букваре один лист будет напечатан латинским шрифтом, а другой — арабским. Однако бюро Кабардино-Балкарского обкома ВКП(б) посчитало такой вариант букваря по политическим соображениям нежелательным и обратилось в ЦК с ходатайством о разрешении печатания букваря только латинским шрифтом [ЦДНИ КБР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 49. Л. 23].

В Адыгее-Черкесской АО чтобы помочь изучению латинского алфавита (а его знание среди грамотного населения к 1930 г. не превышало 30–40 %, а процент освоения одного среди областного и районного актива был еще меньшим) газета «Адыгейская жизнь» в каждом номере помещала «сравнительный алфавит» [ГАРО. Ф. Р.-63. Оп. 1. Д. 9. Л. 20].

В свете указанных программных установок во второй половине 1920-х годов начало действовать и руководство Дагестана.

На упомянутом пленуме Дагестанского обкома ВКП(б) 1928 г. с докладом выступил Председатель СНК ДАССР Д.А. Коркмасов. Начав с того, что в 1923 г. республиканской властью было принято неверное решение — введение одного государственного — тюрк-

ского языка (в том числе в качестве языка школьного обучения) и это ущемило права и возможности развития местных языков, он, ссылаясь на результаты долговременной проработки языкового вопроса в различных инстанциях республики, отмечал:

Надо так подойти к вопросу, чтобы у нас, где совет(ский) строй дает все средства для мирного решения, наше начало разрешения вопроса не сделалось бы началом борьбы. <...> В нашем самом демократическом государстве, делающем ставку на широкое участие трудящихся масс в государственном и хозяйственном строительстве, в такой многонациональной стране, как Дагестан, идея единого государственного языка неизбежно должна стать тормозом во всем строительстве. Как же мы могли допустить такую ошибку?.. Мы допустили ее, потому что тогда мы только что освободились из-под гнета самой злостной русификации и не успели еще выпрямиться и осмотреться. Мы допустили ее поневоле еще и потому, что над нами висел старый молот арабизма. Выдвигая тюркский язык на эту ему в нынешних условиях несвойственную роль, мы имели в виду направить его против арабского языка, а не против русского, как это получается сейчас у сторонников «единого государственного языка». Поэтому сегодня, характеризуя тюркский язык межплеменных сношений, мы должны себе точно уяснить и определить, что это в наших условиях означает.

Далее он говорил о значительном влиянии тюркских языков (азербайджанского и кумыкского) на языки народов Дагестана (что является установленным фактом), о их роли в межнациональном общении (он называл цифры: грамотой на тюркских языках из числа населения нетюркских народов Дагестана владеет 1 %, самим же языком / языками 20 тыс. чел. нетюркского населения республики, а пользуются при межнациональном общении 75 тыс. чел.). Возрастание значения тюркского языка в ближайшие годы Коркмасов связывал с реализацией плана переселения горцев на равнинные земли. «Все эти горцы будут вынуждены

и с местным населением и между собой сноситься на тюркском языке». Впрочем, оснований для поднятия тюркского языка до роли «господствующего языка», по его оценке, было недостаточно, так как для нетюркских народов он не способен решить «проблем культурной революции и задач массового социалистического строительства». Последние же, по его оценке, напрямую соотносятся с надлежащими изменениями жизни на селе, в них втягиваются «все более широкие массы <...> и потому все строительство этого сектора идет и может идти только на родном языке масс». Поэтому в массовой работе текущего момента ставку необходимо делать на развитие «родных» (местных) языков.

Относительно русского языка. Он «сейчас потерял роль языка завоевателя. Он стал ведущим языком в соцстроительстве нашего Союза. С ростом увязки нашего строительства с союзным, у нас произошел перелом в отношении к нему».

Подводя итог дискуссии о языке (об алфавите речь в докладе не шла, но данный вопрос был решен центральными инстанциями страны в пользу латинского алфавита), Коркмасов, ссылаясь на Ленина и резолюции высших партийных органов, резко возражал против постановки вопроса о едином государственном языке, будь то тюркский или русский.

Единого обязательного государственного языка в Дагестане нет в природе, и (его) хотят создать у нас искусственно, <...> а это реакционная, антисоветская, антиленинская постановка вопроса»; массы «могут быть приобщены к нашему строительству» только на тех языках, на которых они говорят сейчас, а не на тех, на которых это кому-либо хотелось бы [ЦГА РД. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 997. Л. 1–8] (см. также: [О пересмотре решений 1930: 83–87]).

Языком обучения в школах первой ступени должны были быть местные языки (но не наречия и диалекты) с преподаванием тюркского языка как предмета, а с третьего года обучение должно было вестись на тюркском языке и частично на русском. Нарком просвещения ДАССР в 1922–1929 гг. Алибек Тахо-Годи говорил

о полутора десятках национальных языков, на которых могло строиться образование в республике, но замечал, что «не страшна даже монополия 5–6 наиболее распространенных языков за счет менее распространенных» [Тахо-Годи 1930: 73, 75].

* * *

Параллельно с политикой языкового строительства в стране осуществлялась кампания по коренизации кадров советских и хозяйственных организаций в национальных автономиях.

Еще в 1920 г. Сталин говорил о готовности центральной власти доверить в республике все органы управления местным «честным и преданным» работникам. В 1923 г. на XII съезде РКП(б) в свете решения национального вопроса он же одним из ключевых назвал коренизацию аппарата на местах. Согласно этой установке в апреле 1924 г. Президиум ВЦИК принял следующее решение.

В целях приспособления советского аппарата в национальных областях и республиках к быту коренного населения и привлечения последнего к активному советскому строительству считать необходимым постепенно переводить делопроизводство всех госорганов или отдельных их частей на соответствующие местные языки. В этих целях утвердить следующие основные директивы: а) подготовка и переподготовка работников <...> в) прием на работу преимущественно знающих языки [ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 119. Д. 2. Л. 30].

Основные уточняющие моменты, определявшие понятие «коренизация», формулировались следующим образом. «Во-первых, вовлечение коренного населения в аппарат управления через избирательную систему; во-вторых, выдвижение коренного населения на руководящие должности в аппарате советов и исполкомов; в-третьих, укомплектование технического аппарата советов, обслуживающих национальные меньшинства, работниками, знающими языки и быт коренного населения; в-четвертых, высшая форма коренизации — перевод делопроизводства на национальные языки» [Совещание уполномоченных 1928: 48].

И надлежащая работа закипела, намеченное было запланировано осуществить к 1926 г. С мест собиралась информация о том, на каких языках работают судебные, агрономические и медицинские участки, и национальный состав их работников.

Из Дагестана сообщали, что в центральном аппарате по всем ведомствам делопроизводство ведется на русском языке. Но в осуществление поставленных задач с 1923 г. вовлекались местные работники, свободно владевшие местными языками; если делопроизводство велось на русском языке, то «судоговорение» — на местных языках (аварском, кумыкском, тюркском / азербайджанском, лакском, даргинском) по округам.

В Кабардино-Балкарии перевод делопроизводства в 1926 г. на местные языки не был осуществлен, так как официально письменность кабардинцев была утверждена только в 1925 г., а письменность балкарцев находилась «еще в стадии разрешения».

В Ингушской АО соответствующий план не могли реализовать из-за слабой грамотности членов сельских советов и вообще населения (как на русском, так и на национальном языке).

В Северной Осетии привлечение местных работников в госаппарат осуществлялось «по мере возможности». В судебных учреждениях, когда тяжущимися сторонами являлись осетины, дела велись на осетинском, в остальных случаях на русском языке. В агрономических учреждениях области большую часть сотрудников составляли осетины (12 против 9 русских), делопроизводство велось на русском языке, однако на местах разъяснительную работу населению осетинские сотрудники данных учреждений вели на родном языке; кроме того в осетинской газете помещались статьи и заметки по сельскохозяйственным вопросам. Схожая картина фиксировалась и в медицинских учреждениях автономной области [ГАРФ. Ф Р.-1235. Оп. 120. Д. 102. Л. 1–21].

Из Карачаево-Черкесии доносили:

К реализации местного языка не приступлено ввиду отсутствия подготовленных наработчиков. Аппараты укомплектованы техработниками, почти исключительно русскими. Выборные должности на паритетных началах между 3-мя

основными национальностями. В Облисполкоме карачаевцы, черкесы и казаки, в округах в зависимости от национального состава [ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 119. Д. 50. Л. 49].

С 1923 по 1930 г. на Северном Кавказе на мероприятия по коренизации было истрчено около миллиона рублей, были организованы курсы по изучению местных языков, соответствующей письменности, надлежащей реорганизации делопроизводства. Однако, как отмечал инструктор Президиума ВЦИК Логинов, секретари сельских советов, прошедшие курсы переподготовки, не смогли вести дела на своем языке [ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 125. Д. 24. Л. 9].

Результаты коренизации и перевода делопроизводства на местные языки имели и другие очевидные издержки и недостатки.

По всей стране, в том числе на Северном Кавказе, отмечались факты, когда документы, отправляемые из одних автономий в другие национальные образования, составлялись на местных языках без перевода на русский. ВЦИК предписал сопровождать документацию надлежащими переводами [ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 121. Д. 161. Л. 117, 133]. Ведомственные центральные наркоматы, обращаясь в ВЦИК, просили заменить в инструкциях по проведению коренизации некоторые формулировки. В частности, Наркомпрос просил заменить «перечень должностей» на «перечень должностей, требующих знания языка» [Там же. Л. 104]. Член комиссии по урегулированию положения русского меньшинства в автономных республиках и областях Р. Сабиров отмечал, что при выдвижении на должности советской работы фиксировались случаи отдания предпочтения туземцам:

Несмотря на меньшую их деловитость, или что в технический аппарат госорганов вовлекаются туземцы взамен русских, таким образом, национализируется госаппарат [ГАРФ. Ф. 3316. Оп. 17. Д. 687. Л. 159].

Наглядный пример этому являла собой Горская Республика на последнем этапе своей истории, где в ее аппарате и в обслужива-

ющих структурах горцы не преобладали. Коренизацию структурировали, выделив в ней «ответработников, спецов, технический персонал». С ответственными работниками проблем не возникало: их следовало в первую очередь, быстро и едва ли не поголовно поменять на националов. Со специалистами дело обстояло хуже, ибо таковых — бухгалтеров, врачей, инженеров — среди националов почти не находилось, и потому со специалистами рекомендовалось обращаться осторожно, даже если они были беспартийными.

От национализации технического персонала — отмечено в протоколе заседания по этому вопросу, — пока совершенно отказаться, дабы, с одной стороны, не портить взаимоотношений между горскими и не горскими элементами, а с другой стороны — не провоцировать (точнее, не дискредитировать. — Ю.К.) партийные органы, т.к. в массе говорят, что все это делается по распоряжению Обкома». И далее: «Нужно принять во внимание, что ставка технического работника ни в коей мере не удовлетворяет горца. Следует по мере того, как увольняются на законных основаниях негорцы, давать льготы в поступлении на эти места горцам без нарушения законов о труде [ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 204. Оп. 1. Д. 42. Л. 81].

В постановляющей части значилось:

Всем возглавляющим Совучреждения и предприятия дать директиву о неприятии на службу негорцев, и принимать таковых лишь в крайнем случае — отсутствию данной квалификации среди горцев [Там же. Л. 78].

К этому же времени относятся примечательные слова партийного главы Северо-Кавказского края А.И. Микояна, сказанные им на заседании комиссии ЦК РКП(б) в феврале 1924 г.

Здесь товарищи хотели объяснить количество русских чиновников тем, что <...> русский чиновник лучше осетина, по-

тому что он влиять на массу не может. Тогда лучшие китайцев возьмите, они совсем не повлияют. Я считаю, что русские чиновники самые самодержавные, они здесь ненавидят ваш народ и вас не считают за людей, с ненавистью относятся, дела задерживают, если не задерживают сознательно, то плюют на них. А осетин, будучи худшим работником, он свой народ любит немного, любит больше чем русский чиновник, <...> он будет стараться своему народу служить, чтобы во главе народа стоял он, а не русский чиновник [ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 1849. Оп. 1. Д. 121. Л. 37].

Обсуждение вопроса свелось к тому, что дотационная Горская Республика тратит большую часть получаемых из Центра финансовых средств на содержание аппарата (преимущественно состоящего из «русских чиновников») [Там же. Л. 5–6], вследствие этого не отвечает задачам и целям национальной политики государства и должна быть реорганизована.

Как уже говорилось, Горская Республика прекратила свое существование. А в появившихся на ее месте национальных образованиях усердно старались выполнить директивы ЦК и прибегали к особым методам и средствам. В Северной Осетии были созданы «чрезвычайные тройки по вопросам осетинизации» с обязательной отчетностью раз в две недели [ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 1. Оп. 1. Д. 666. Л. 4]. И если кто-то отказывался принять на должность присланного «на нее» «по национальному признаку», но не имевшего навыков в этой работе, последнего необходимо было обучать азам профессии, отказавшему начальнику первому могли инкриминировать принадлежность к классовым врагам [Аюпов 1936: 41–43].

В 1929 г. во исполнение постановлений ВЦИК и Северо-Кавказского крайисполкома «о проведении коренизации: советского, судебного, административного и пр. аппаратов в нацобластях, а также перевода работы политпросветучреждений и преподавания в школах на национальные языки — президиум нацсовета» постановил:

«1) Установить для завершения полной коренизации аппаратов нацобластей и перевода аулсоветов, районных, областных исполкомов и других органов на родной язык следующие сроки, не подлежащие изменению: Северная Осетия и Адыгея — к 1 января 1932 г., Черкесия, Карачай, Ингушетия — к 1 июня 1932 г., Кабардино-Балкария, Чечня — к 1 января 1933 г. <...>

3) В целях пополнения кадров областных, районных и аульских учреждений и организаций немедленно развернуть практическую работу по выдвижению из коренного населения: рабочих, колхозников и красных партизан на руководящую работу, доведя удельный вес националов в составе ответработников до пределов, обеспечивающих проведение коренизации в установленные сроки <...>

5) Предложить облисполкомам в месячный срок развернуть сеть кружков и обеспечить в течение 3 месяцев изучение всеми ответработниками-националами национальной письменности, а также вовлечь в эти кружки рядовых работников аппаратов, желающих изучать национальный язык. <...>

При проведении коренизации также иметь в виду коренизацию нацменсельсоветов (немецких, украинских, еврейских и т.д.)» [Сломить сопротивление 1931: 68].

Однако и тогда, спустя годы после начала кампании, выполнить данное решение было не просто по причине отсутствия квалифицированных кадров. Из Карачая сообщали, что руководящих работников в этой нацобласти — 93 человека, из них карачаевцев — 32 чел., или 34,4 %; специалистов среди карачаевцев нет вовсе и в целом из всех работников карачаевцы составляли только 21,5 % [Баранов 1931: 86].

Проблемы с коренизацией возникали и по той причине, что на работу в соворганы преимущественно набирали лиц из неграмотных или малограмотных батрацко-бедняцких слоев населения. Постановления местных (в данном случае Карачаевской областной) парторганизаций отличала характерная решительность.

Составить план работы по выдвижению на областную, районную руководящую работу националов батраков, бедняков

и середняков, проявивших себя на общественно-политической работе, в порядке коренизации. Наряду с этим организовать систематическую плановую воспитательную работу и работу по повышению квалификации выдвиженцев [ФГАКЧР ЦДНИ. Ф. П-45. Оп. 1. Д. 33. Л. 58].

Для последних создавались образовательные курсы, которые далеко не всегда приносили ожидаемые результаты [ГА КЧР. Ф. Р-307. Оп. 1. Д. 12. Л. 5].

Выполнение упомянутого решения оценивалось как неудовлетворительное и по той причине, что появилось много «лжевыдвиженцев».

Ввиду наличия большого числа лжевыдвиженцев, — отмечалось в решении Карачаевского бюро обкома ВКП(б) в октябре 1931 г., — поручить сектору кадров в течение 5-ти дней объявить в газете список действительных выдвиженцев — кем, когда они выдвинуты и на какой работе работают. Отделу кадров ОБКОМа и всем секторам кадров завести специальные списки выдвиженцев. Категорически запретить без санкции Отдела кадров ОБКОМа снимать или назначать на другие виды работы выдвиженцев» [ФГАКЧР ЦДНИ. Ф. П-45. Оп. 1. Д. 38. Л. 45].

Дагестан в силу своего многонационального состава населения сталкивался с еще большими трудностями. И это притом, что глава республики Н. Самурский еще в 1925 г. заявлял: «Прежде всего, необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата. Больше чем в какой бы то ни было стране в Дагестане вся власть должна состоять из местных людей, чтобы не было никакой возможности говорить, что страной правят русские — гяуры (то есть иноверцы, немусульмане)» [Самурский 1925: 132]. Рост общих показателей наблюдался, однако параллельно (и это показательно) ответственные работники на местах высказывали опасение, что «национализация создаст только хаос, который впоследствии нельзя будет изжить» [ЦГА РД. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 885. Л. 1 об.-3].

В Северной Осетии при фиксации «некоторых достижений» (наиболее значительных по сравнению с другими автономиями края) отношение к ним местного населения было далеко неоднозначным, и люди спрашивали: «Нельзя ли отделаться от коренизации» [Кабоев 1931: 7].

При создании национальных кадров промышленных рабочих (а это было одним из приоритетов кампании по коренизации) имели место особые трудности. Наблюдалось сопротивление со стороны «русских» рабочих и представителей административного аппарата заводов по приему на работу националов и восприятие горцами работы на предприятиях лишь в качестве сезонного отхода.

Тем не менее Центр сохранял установку на коренизацию все 1930-е годы.

Границы: экономическая жизнь

По данному вопросу говорить особенно не приходится, так как хозяйство практически всех народов региона имело натуральный характер. При наличии связей между соседями в виде использования угодий на взаимовыгодных началах (см. напр.: [Осетины 1967:155]) либо на условиях аренды, а также через отходничество, получившее наибольшее развитие среди жителей горных местностей Дагестана, экономика народов горной зоны Кавказа была замкнутой.

Советская власть активно поддерживала в финансовом и экономическом отношении вновь образованные автономии. Все они были дотационными. Центр и Северо-Кавказский край вкладывали значительные средства в развитие каждой из них. В качестве примечательной детали можно назвать то, что краевое руководство намеревалось не распылать выделяемые финансы между субъектами, а поочередно вкладывать их в сооружение промышленных объектов, школ одной, затем другой области, тем самым не растягивая ввод оных в эксплуатацию. Руководители областей, соглашались с такой постановкой вопроса в отношении строительства заводов и т.п., но оспаривали применительно к социальной сфере.

Может быть, — говорил в 1928 г. на заседании национальной комиссии края представитель Ингушетии И.Б. Зязиков, — с точки зрения экономики, это было бы и лучше, но с точки зрения терпения массы, которую мы должны обслуживать и удовлетворять интересы, конечно, такая установка, а в особенности в области культурной работы, ни в коей мере нетерпима [ЦДНИ РО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 834: Л. 39–40].

Таким образом, пусть и не напрямую и не в тех размерах и формах, на которые рассчитывали представители Центра и люди на местах, но общность экономической жизни в национальных автономиях так или иначе укреплялась.

Границы: национальная культура

Напомню, что в сталинском определении нации культура напрямую связана (а то и обусловлена) психическим складом надлежащей общественной группы. Очевидно, что подобная трактовка заимствована автором из определений теоретиков, упомянутых в начале статьи, в том числе и потому, что в предложенной «марксистской редакции» «нации» отсутствуют какие-либо пояснения этому. По данной причине и я воздержусь от комментариев. Единственное, приходящее на ум в данной связи и, возможно, связанное с тем, что имелось в виду, поясняют слова, произнесенные Сталиным при провозглашении Дагестанской и Горской республик. Тогда (конец 1920 г.) он говорил: «Ваша внутренняя жизнь должна быть построена на основе вашего быта, нравов и обычаев, конечно, в рамках Конституции России. <...> Если будет доказано, что будет нужен шариат, пусть будет шариат» [Союз горцев 1994: 364].

«Нравы и обычаи» как выражение «психического склада» и одновременно отражение своеобразия культуры? Очевидно так. И хотя цитированные слова дважды практически без изменений были озвучены в многонациональном Дагестане и на съезде представителей многоликой в этническом плане Горской Республики, они как бы были обращены к каждому народу в отдельности.

Здесь не место подробно останавливаться на вопросах о том, какой на деле оказалась политика Центра в отношении «нравов», «обычаев», «шариата» и т.д. Только на самых первых порах она была относительно терпимой. Очень скоро ее сменило противоположное отношение к оным как отражению «чрезвычайной отсталости народностей с низкой ступенью развития» [ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 204. Оп. 1. Д. 81. Л. 40]. В советских условиях «ступень развития» надлежало поднимать, повышая культурный уровень самих народов, и делать это в новых формах и новом формате.

Ликвидация безграмотности, введение обязательного начального, затем неполного среднего образования, издание литературы на национальных языках, организация театров и т.д. и т.п. служили поставленной цели. Бесспорно благородной. Сохранение национальных особенностей должны были обеспечить собирание фольклора, развертывание краеведческой работы и пр. В подобную деятельность власть если и вмешивалась, то не слишком решительно и нагло (что проявится позже).

Приведу пример, возможно, далеко не самый показательный, зато по-своему образный.

Главой Кабардино-Балкарской области с начала 1920-х и до года «больших репрессий» являлся Бетал Калмыков, ратовавший, в том числе, и за развитие национальной культуры. Причем в одобренных им частных формах. Он с вниманием относился к народным «певцам»-*джегуако*, чье творчество среди кабардинцев было популярным и любимым, и старался привлечь на «свою» («советскую») сторону наиболее известных из них. Зато весьма скептически относился к изделиям некоторых народных промыслов, к использованию в костюме женщин (в первую очередь невест) украшений. Отвечая однажды на вопрос об изделиях подобного рода, Калмыков категорично заявил:

Это дурацкий обычай, всем этим кустарям кабардинским надо запретить заниматься их выделкой. Ведь всякий дурак занимается дурацкими украшениями, а людей надо судить не по украшениям, а по уму. <...> Самым коренным образом надо бороться с этим злом [ЦГА КБР. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 342. Л. 605].

По свидетельствам очевидцев, Калмыков трепетно относился к «чистоте» национальных танцев. «Вечером, — вспоминала одна из них, — нас пригласили на праздничный концерт. Когда один танцор в национальном горском костюме и в мягких, как чулки, сапогах вышел плясать лезгинку и стал как-то виртуозно припадать на колено, Бетал, сидевший в первом ряду, вдруг возмутился, встал и отчитал его за выдумку, нарушающую дедовский танец. Таких движений, какие придумал танцор, оказывается, в народном танце не было» [Пирожкова 1989: 251].

Другой мемуарист описал эту сцену яркими красками и весьма помпезно. «Бетал Эдыкович встал. **“Плохо! Очень плохо! — отрубил он сразу. — Видать, вы все плохо знаете нравы кабардинцев. То, что вы показали — это танец дикарей. <...> Это раньше, в царские времена, о нас писали, что мы дикое племя. <...> Так танцевать нельзя. А потом, скажите, пожалуйста, где это вы видели, чтобы кабардинец на коленях выплясывал? В чем прелесть и сила (тут он слово “сила” произнес дважды) наших танцев? В благородстве, в грациозности, в изяществе. А у вас сплошные выкрутасы, дикие вопли. <...> Вот посмотрите”.** И он стал танцевать. Его статная фигура неслась плавно, с подкупающей грациозностью и обаянием. В каждом движении выражалось большое человеческое достоинство, гордость, но не надменная; сила, но сдержанная, и исключительный такт к своей партнерше. Мы с удовольствием смотрели на него и думали: **“Вот как надо танцевать”**» (цит. по: [Гугов 2005: 307]).

Бетал Калмыков — один из самых, если не самый известный руководитель из числа всех руководителей северокавказских автономий того времени и в данном случае подтвердил свое право на лидерство, в том числе право на корректирование отдельных сфер национальной культуры.

Ему благоволили высокие люди Центра, благосклонно относился сам Сталин. В свою очередь в своих действиях Калмыков руководствовался программными установками партии в вопросах культуры. Таковые были озвучены опять-таки Сталиным.

Выступая перед студентами Коммунистического университета трудящихся Востока, он в 1925 г. говорил: «Мы строим пролетар-

скую культуру. Это совершенно верно. Но верно также и то, что пролетарская культура, социалистическая по своему содержанию, принимает различные формы и способы выражения у различных народов, втянутых в социалистическое строительство, в зависимости от различия языка, быта и т.д.» [Сталин 1947: 138].

Тезис о социалистической по содержанию и национальной по форме культуре стал чрезвычайно популярным идеологическим штампом. Его активно использовали в СССР до второй половины 1980-х годов.

Однако учет особенностей быта, подразумевавший традиции конкретного народа, в абсолютном измерении был весьма формальным.

* * *

1920-е годы стали периодом широкомасштабной и в целом позитивной деятельности Центра по реализации собственных программных установок в области национальной политики. По распоряжению сверху и благодаря деятельности национальных активистов страна была «поделена» на множество национальных районов (каждый 10-й) и национальных сельских советов (каждый 12-й) [Вдовин 1994: 9].

Естественно, не остался в стороне от этого процесса и Северный Кавказ (Дагестан с его очевидным этническим своеобразием являлся в данном случае особой территорией). Исполком Северо-Кавказского края в феврале 1930 г. доносил в Президиум ЦИК РСФСР и в другие инстанции Центра о своей работе в этом направлении, затрудненной

распыленностью, которую нельзя не заметить, обратившись к этнографической карте Северного Кавказа. В составе Края нет ни одного округа, имеющего однородный состав населения. Каждый из округов в большей или меньшей степени населен рядом национальностей, причем в одних местах они собраны в компактные группы, в других разбросаны отдельными точками. Однако, несмотря на столь неблагоприятные условия, Крайисполком, выполняя поставленные перед ним задачи по

социалистической перестройке сельского хозяйства, подъему благосостояния и культурного уровня наименьшинств, коренизации и самоопределения, имеет в этой области определенные достижения [АКБИГИ. Ф. 4. Оп. 2. Д. 7. Л. 90–91].

Далее таковые перечислялись.

На территории края в немалом количестве были представлены армянские, греческие, немецкие и т.д. сельские советы и районы. Процесс их образования «зачастую вызывал недопонимание населения не только соседних, но и самих национальных районов» [Хлынина 2008: 195]. То же наблюдалось на уровне национальных сельских советов [Бугай 2011: 189].

Впрочем, далеко не случайно профессор Гарвардского университета Терри Мартин назвал свою книгу о национальной политике в СССР рассматриваемого периода «Империя “положительной деятельности”». Нации и национализм в СССР, 1923–1939» [Мартин 2011]. Задача, о которой в 1926 г. говорил руководитель Северо-Кавказского края А.И.Микоян и которая подразумевала формирование наций в регионе, в значительной степени выполнялась. Достаточно наглядно это видно на примере Осетии (о чем я писал в другом месте) [Карпов 2012: 338–344].

Однако внутригосударственные и внешние обстоятельства конца 1920-х — первой половины 1930-х годов внесли существенные коррективы в продолжение реализации данной политики. К этому времени стало очевидным, что ставка на развитие мирового революционного процесса не оправдалась. Если раньше предполагалось, что советский Восток (включающий в себя Кавказ) даст пример народам зарубежного Востока в соответствующих подвижках (в последнем, по мысли большевистских теоретиков, мировая революция и должна была начаться), то в новых условиях внешний фактор утрачивал актуальность. Во внутренней жизни к этому времени на первый план вышли проблемы индустриализации и коллективизации сельского хозяйства, отодвинувшие национальный вопрос на вторые роли. Поэтому можно сказать, что с конца 1920-х годов начался поворот в деятельности государства по нациестроительству.

Грани и рубежи поворота в политике

Впрочем, применительно к рубежу десятилетий нельзя говорить, что поворот в национальной политике проявился в форме отхода от ранее провозглашенных принципов. Эти годы характеризуются довольно оживленными дискуссиями по вопросам перспектив развития народов, наций и их взаимоотношений между собой. Вопросы имели много аспектов.

Так Вагаршак Тер-Ваганян, большевик с большим стажем, одно время примыкавший к позиции Троцкого, за что не один раз исключался из партии, задавался вопросом: «Так ли мы строим культуру на языках наций, как нужно? <...> Ту ли культуру мы строим, которая нам нужна? <...> Принято думать, и все молча соглашаются с тем, будто все идет как нельзя лучше и никаких забот у нас не предвидится» [Ваганян 1927а: 96]. В ответе оппонентам добавлял: «От национальных особенностей до **“национальной сущности”** и **через последнее до национальной ограниченности** — непрерывная цепь» [Ваганян 1927б: 22].

Полемика с Ваганяном обрела публичный и довольно острый характер. Семен Диманштейн (в 1920-е годы он возглавлял национальный сектор ЦК РКП(б), затем стал директором Института национальностей при ЦИК СССР и редактором журнала «Революция и национальности»), выступая в 1929 г. в Коммунистической академии с обвинениями в адрес Ваганяна, характеризовал особенности национальной культуры значительной части населения страны так. Он отмечал, что развитие оной происходит «в условиях наличия зачаточных форм передовой материальной культуры» и потому развитие самой национальной культуры требует у представителей таких народов гораздо большего времени, нежели у народов с более передовой материальной культурой. С развитием национальных культур они у разных народов будут все больше различаться, однако в условиях индустриализации страны неизбежен будет и противоположный процесс, а именно сближения культур. Особенно он усилится с развитием дорожной сети (а то в Дагестане, по его выражению, представлявшем «кричащий пример», где носители 6 языков и 30 наречий оторваны друг от друга больше чем жители Англии и Франции), народы

войдут в соприкосновение друг с другом, произойдет их сближение, «которое могло бы послужить **предпосылкой возможности ассимиляции между национальностями в физическом и культурном отношении**» [Диманштейн 1929 а: 121].

Относительно ситуации с языками он отмечал наличие двух одновременно протекавших процессов — их сближения между собой и «временного взаимного отдаления» за счет борьбы местных филологов и шире — националистов за «чистоту» родного языка и соответственно культуры. Причем в условиях объективно происходящей дифференциации языков наблюдается сближение наречий в рамках каждого языка. «Этот процесс еще не закончен, так же, как еще не завершён полностью процесс образования национальностей в СССР» [Там же: 123].

В заключение Диманштейн особо остановился на интернациональном воспитании, подчеркнув, что таковое не предполагает «уничтожения всех национальных черт». И далее отметил, что национальный момент является не самодовлеющим, но подчиненным по отношению к классовому моменту, однако он «должен быть достаточно учтен, достаточно понят для того, чтобы он, развиваясь на здоровой почве, привел бы скорее, при правильном руководстве партии, к подлинному пролетарскому интернационализму» [Там же: 142–143].

Активно обсуждались вопросы, связанные с языковой политикой и системой образования в национальной школе. Тот же С.М. Диманштейн по данному поводу замечал: «Неопределенно стоит пока вопрос, до каких пределов для каких наций вести обучение на родном языке. Тут трудно дать исчерпывающие указания для всех наций и для всех времен, но руководящие принципы можно установить на основании той практики, которую мы имели до сих пор». И далее конкретизировал: для крупных национальностей возможна полная коренизация от низшей школы вплоть до вузов, для громадного большинства национальностей на родном языке целесообразно среднее образование, а бесписьменным народам, «стремящимся к другому, более общему языку», обучение на родном языке допустимо до второй ступени [Диманштейн 1929б: 39].

В это время на различных собраниях и совещаниях еще говорилось, что на Северном Кавказе проживает 101 нация и народность [ГАРФ. Ф. Р-1235. Оп. 125. Д. 24. Л. 3]. Ответственные товарищи заявляли, что национальные различия еще не стерлись и при всех достижениях национальной политики еще долго не исчезнут [Диманштейн 1930: 14]. Однако «теоретические» посылки о все же неминуемом сближении народов в близкой перспективе с ассимиляцией малых народов крупными звучали все громче и настойчивей. При этом ссылались на «марксистскую установку», которая якобы утверждает, что в реконструктивный период национальный вопрос меняет свой характер сообразно с изменением экономической базы жизни страны, «вносящим коренные изменения в классовые взаимоотношения населения национальных республик» [Там же: 9]. Т.е. классовый фактор на новом этапе отводил на второй план фактор национальный. Поэтому и отношение к нему должно было корректироваться.

«Для народности, — говорил Диманштейн на первом пленуме научного совета Всесоюзного центрального комитета нового алфавита, — вернее этнографической группы, которая имеет примерно до 1000, до 5000 человек и язык которой состоит из очень ограниченного количества слов, при наличии поблизости более богатого и в то же время сравнительно более подходящего для них языка, близкого к их родному языку, было бы целесообразно приблизиться к этому языку, а затем, в течение определенного периода, перенять его целиком. <...> Если мы каждые 2–3 месяца открываем все новые и новые нации и ставим вопрос о выработке для них новых алфавитов, то я думаю, что разыскивать без конца эти языки во что бы то ни стало — дело, не соответствующее интересам самих наций». И далее о перспективах слияния языков — языков мелких народов с крупными «в сравнительно не очень длительный период», а крупных народов между собой, «когда коммунизм войдет в быт», а сами они «дойдут до полного расцвета, ибо затем только начинается диалектический процесс слияния языков» [Диманштейн 1933: 37, 38–39]⁶.

⁶ В 1935 г. Всесоюзный староста М.И. Калинин на заседании партгруппы Президиума ВЦИК по вопросу о языках народов Севера говорил: «Я считаю, что мы

А за несколько лет до этого, летом 1927 г., на закрытом заседании Президиума Совета национальностей секретарь ЦИК СССР, член президиума ЦКК Авель Енукидзе, критикуя политику руководства Украины в отношении поддержания языка и культуры национальных меньшинств и на вопрос: «Так разве нашей целью является ассимиляция?», ответил: «Там, где мы можем ассимилировать, мы и должны ассимилировать. <...> Следует понять, что далеко не каждая группа населения является нацией. Нациями мы называем компактные массы, и для этих масс мы создаем автономные республики или области, тогда как небольшие группы населения, которые в РСФСР, например, территориально рассеяны, мы ассимилируем с русской культурой. <...> Мы создаем замкнутые национальности, совершенно никак не связанные друг с другом, разобщенные и замыкающиеся в кругу своей собственной культуры, своего собственного языка, и это в том государстве, которое строит и должно построить социализм» (цит. по: [Мартин 2011: 67, 68]).

* * *

В конце 1920-х годов была развернута (на местном и высшем уровнях) деятельность по объединению Чечни и Ингушетии и в 1934 г. две автономные области были слиты в одну. Одновременно велась работа по созданию единого литературного вайнахского языка и «организации» одного народа. В результате всего этого в списках Всесоюзной переписи 1937 г. значились «чечено-

создаем бесконечное количество народностей, которые не имеют никаких перспектив. У нас разрабатывается язык и грамотность среди народностей с числом населения в 500 человек. <...> Надо родственные народности объединять» [ЦК ВКП(б) 2009: 91]. И вскоре он о том же вещал руководителям Дагестана: «Я думаю, что вам нужно как-то урегулировать дело в отношении многоязычия. Вести обслуживание на 36 языках невозможно. Вам в этом отношении надо провести большую работу и определить, какие языки являются важнейшими. Если на каком-либо языке говорит всего 2–3, ну 5 тыс. населения, то какой же резон поддерживать этот язык. <...> Очень осторожно, но надо проводить объединение родственных языков. Без этого, вы сами понимаете, это будет профанированием национальной политики» [Там же: 120].

ингуши» (равно как и «карачаево-балкарцы») (подробнее см.: [Карпов 2012: 354–356])⁷.

Объединение Ингушетии и Чечни в глазах власть предержащих предполагало тот вариант развития этнических процессов, который определялся как ассимиляция, однако происходящая в особых, «социалистических» условиях. С.М. Диманштейн заявлял: «Вопрос об ассимиляции национальностей при диктатуре пролетариата <...> в основном сводится не к экономическому господству одной нации над другой, а к разным путям и разным темпам развития той или иной национальности в зависимости от целого ряда причин, в том числе и от исторического наследия, но непременно на основе национального самоопределения. Напомним пример **слияния** ингушей и чеченцев. Ассимиляция как серьезная политическая проблема в жизни национальностей снимается с порядка дня <...> *Не ассимиляция национальностей, а их гармоническое слияние* (здесь и далее выделено автором. — Ю.К). <...> Слияние же наций предполагает *атрофирование* национальных особенностей, а затем и полное их исчезновение, неизбежно ведущее к созданию единого человечества без подразделения на нации. <...> Для нашего периода тов. Сталин твердо установил (“Марксизм и национально-колониальный вопрос”), как основную тенденцию *не ассимиляцию*, а наоборот, *рост коли-*

⁷ Если при подготовке и обработке материалов переписи 1926 г. отмечалось, что она «имеет целью определить племенной (этнографический) состав населения» [РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 8. Л. 101], то в задачах переписи 1937 г. оговаривалось иное. Поэтому-то в ее итоговых списках и появились «чечено-ингуши» и «карачаево-балкарцы». Правда, по разным причинам, в первую очередь связанным с нежеланием центральной власти официально признать огромные потери населения в результате принудительной коллективизации и голодомора, материалы и итоги переписи 1937 г. были признаны неудовлетворительными и аннулированы.

В поле зрения власти попал и национальный аспект проведенной переписи. По тем либо иным причинам (которые я не берусь комментировать в силу незнания соответствующих документов) практика сокращения численного состава народов страны была тоже признана неправильной. По крайней мере, в отношении довольно крупных народов, например, таких как ингуши. В результате профильным организациям было предписано заняться подготовкой к новой переписи населения, намеченной на 1939 г. (подробнее см.: [Карпов 2012: 356–361]).

чества национальностей и языков на базе консолидации наций» [Диманштейн 1935 а: 62].

В своих формулировках Диманштейн вторил Сталину, который относительно судьбы национальных языков и культур писал, что культуры «национальные по форме (и языки, стало быть) должны предварительно расцвести вовсю для того, чтобы, исчерпав себя, слиться потом, в будущем, в период полной победы социализма, в одну общую социалистическую культуру. Расцвет национальных по форме и социалистических по содержанию культур в период диктатуры пролетариата для слияния их в будущем в одну общую социалистическую и по форме, и по содержанию культуру — таково положение. В этой противоречивости и состоит диалектичность развития. В этом же диалектичность Марковского учения» [ЦК РКП(б) 2005: 614–615].

«Классику» марксизма было виднее... Диалектика с очевидными формами противоречивости таких высказываний являлась органичной чертой заявлений и действий тогдашних политиков.

Это нетрудно увидеть в политике языкового строительства, когда после в целом непродолжительной работы по созданию «нового алфавита», латинизированного для населения большинства нерусских областей страны, от него отказались. На Кавказе почин соответствующим изменениям положило руководство Кабарды, в 1936 г. заявившее, что «латинизированный кабардинский алфавит содержит ряд крупных недостатков, ставших на данном этапе в обстановке общего подъема культурного уровня трудящихся затруднением усвоения кабардинским народом русского языка и культуры и, обратно, русским населением кабардинского языка и культуры» [ЦК ВКП(б) 2009: 183]. И было принято решение о переводе кабардинской письменности на кириллическую основу. Вслед за Кабардой аналогичные решения последовали в отношении других народов Северного Кавказа.

И практически тогда же на высшем уровне был поставлен вопрос об обязательном изучении в школах национальных регионов русского языка. В целом это требование было вызвано «единством процесса общественной жизни» [Алпатов 2000: 84], требованиями, обусловленными индустриализацией страны, в еще большей

степени задачами ее обороноспособности. «Политбюро предлагает, — говорил И. Сталин на пленуме ЦК ВКП(б) в октябре 1937 г. о преподавании русского языка, — выработать <...> закон. <...> Коль скоро существует всеобщая воинская повинность, коль скоро призываются все граждане — дать возможность этой армии быть действительно армией Союза, а не отдельных областей и республик» [ЦК ВКП(б) 2009: 299]. В марте 1938 г. ЦК ВКП(б) и СНК СССР приняли постановление «Об обязательном изучении русского языка в школах национальных республик и областей» [Там же: 391–392].

За два месяца до этого ЦК принял постановления «О ликвидации национальных районов и сельсоветов» и о реорганизации национальных (немецких, финских, польских и др.) школ в советские школы обычного типа [Там же: 341, 342].

На этом фоне и в условиях развернутой в стране борьбы с врагами народа в Чечено-Ингушетии, как говорилось в докладной записке отдела партийной пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) от 31 января 1938 г., адресованной секретарям ЦК И.В. Сталину, А.А. Андрееву и Н.И. Ежову, была «изъята (за исключением нескольких отдельных книжек) вся политическая, художественная, детская и прочая литература, а также все учебники начальных и неполных средних школ Наркомпроса на чеченском и ингушском языках <...> **В школах <...> со школьниками первого и второго классов родной язык проводят по республиканской чеченской газете “Ленинский путь”**». С инициативой изъятия литературы и учебников в августе 1937 г. выступило бюро Ч.-И. обкома ВКП(б) под предлогом борьбы с вредительской практикой, так как авторы или редакторы некоторых изданий оказались в списках «врагов народа». По этому делу ЦК постановил вернуть «в продажу всю изъятую, не имеющую политических искажений литературу и школьные учебники» на соответствующих языках [Там же: 343–346].

Данный прецедент нельзя расценить как случайный или объяснить исключительно обеспокоенностью представителей местной власти собственной судьбой. Он мог иметь место только в условиях реального (а не формального) изменения отношения

Центра к национальным аспектам государственно-политической практики. Она проявлялась в разных формах.

Сталину принадлежит и корректировка взгляда на историю страны, которая в 1920-е годы интерпретировалась как история проживающих на ее территории народов.

В конце марта 1934 г. состоялось заседание Политбюро ЦК ВКП(б), где обсуждались вопросы введения учебного курса гражданской истории в школах и вузах. Сталин настоял на том, чтобы соответствующий курс назывался историей СССР (а не историей народов России, как предлагал нарком просвещения Бубнов). При этом вождь народов изрек примечательную фразу: «Русский народ в прошлом собирал другие народы, к такому же собирательству он приступил и сейчас» [Пионтковский 2009: 506–507]. Судя по всему, эти слова и могли стать основанием для определения на долгие годы в будущем русского народа официально как «великого» и одновременно как «старшего брата» по отношению ко всем остальным младшим народам-братьям.

В эти же годы политическое руководство представило «своему» народу и всему миру Конституцию — «самую демократичную» из возможных. В ней были учтены результаты деятельности, которую оно, руководство, осуществляло на протяжении полутора десятков лет, и особенно активно в последнее десятилетие. Были реабилитированы бывшие кулаки, белогвардейцы, казачество, духовенство и др. Был значительно повышен статус административно-территориальных национальных образований. На Северном Кавказе большая часть автономных областей была переведена в разряд автономных республик, что позволяло жителям каждой из республик ожидать «еще большего расцвета своей страны» [Мугуев 1936: 47]. Правда, «своей страны» не могло быть ни у Грузии, ни у Дагестана, ни у Северной Осетии (автор из которой и процитирован последним). Если в середине 1920-х годов А.И. Микоян сетовал на то, что наций там еще не было, то через 10 лет они там уже реально формировались, а то и сложились — государство достигло одной из своих целей. Если в ответе на письмо одного из своих корреспондентов, интересовавшегося вопросами истории формирования и перспектив существования

наций, Сталин написал, что нации появляются только при капиталистической формации [ЦК РКП(б) 2005: 611], то советский опыт показал пример формирования наций в условиях социализма.

Заслуживают внимания оценки результатов, которых достигло советское государство в области национальной политики, изложенные Сталиным в докладе о проекте Конституции. И примечательны они в контексте высказанного им еще задолго до этого замечания, что «национальный вопрос <...> по сути дела крестьянский». В 1936 г. он констатировал, что «наше крестьянство есть освобожденное от эксплуатации крестьянство, <...> в своем подавляющем большинстве есть колхозное крестьянство», и потому в целом закономерным выглядит то, что «опыт образования многонационального государства, созданного на базе социализма, удался полностью» [Сталин 1947д: 511, 513]. Тогда же был положен конец территориально-административным перекройкам. «В СССР имеются люди, которые готовы с большой охотой и без усталости перекраивать края и области, внося этим путаницу и неуверенность в работе. Проект Конституции создает для этих людей узду» [Там же: 512].

Границы (рубежи) национального строительства были очерчены достаточно ясно. За вновь сформированными нациями государство закрепило территории (для части из них расширив оные) и создало полу- или псевдогосударственные образования, оно позаботилось о развитии письменного языка и экономики больших (по региональным меркам) народов, а также их социалистической по содержанию и официально национальной по форме культуры.

Послесловие

Модель национально-государственного устройства, сформированная в 1920–1930-е годы, просуществовала до начала 1990-х годов⁸. А с этого времени начался новый период нациестроитель-

⁸ Депортация ряда народов Северного Кавказа и в дальнейшем их возвращение на родину вносили временные, но в итоге постоянные изменения в распределение территорий между национальными автономиями. Однако в целом они были незначительными и мало изменили общую картину.

ства, обусловленный кардинальными изменениями в политической жизни государственной системы, чему способствовал Центр, заявивший «берите самостоятельности столько, сколько хотите». При таких обстоятельствах соответствующие процессы развернулись по инициативе с мест средствами, доступными мобилизовавшимся вновь организованным национальным общественным организациям.

Здесь не место сколько-либо подробно останавливаться на данном вопросе. Коснусь его только в плане разговора о нациестроительстве в северокавказском регионе как таковом.

С начала 1990-х годов не прекращается кипучее обсуждение общественностью Кабардино-Балкарии прав на территории, представительство во властных структурах республики и т.д. двух титульных народов этого субъекта Российской Федерации. И не только обсуждение, но и некоторые действия, слава Богу, не приведшие (и, надо надеяться, которые не приведут) к ожесточению конфликта.

В конце XX столетия Карачаево-Черкесия была раздираема схожими проблемами, полностью не угасшими до настоящего времени (применительно к обоим примерам см.: [Казенин 2009; 2011]).

Адыгский «мир», представленный общественными организациями кабардинцев, черкесов (в действительности тех же кабардинцев, ибо современные черкесы — это так называемые беглые кабардинцы, которые в конце XVIII — начале XIX в. под напором русской армии и Российского государства переселились из района Пятигорья в верховья Кубани) и адыгейцами (незначительной части западных адыгов, не переселившихся на территорию Турецкой империи и оставшихся жить на территории Северного Кавказа по завершении Кавказской войны XIX в.), в тех либо иных формах ставит вопрос о воссоздании «Великой» Черкесии.

Осетино-ингушский конфликт, который новый Центр стремится свести «на нет», с очевидностью тлеет, не исключая возможностей его обострения (не дай Бог).

Само появление на карте Российской Федерации Ингушской Республики было обусловлено зримой очевидностью данно-

го конфликта (упирающегося в проблему Пригородного р-на), а также довольно сложными отношениями между двумя титульными нациями Чечено-Ингушской АССР в советские годы и крайним обострением взаимоотношений Чечни с федеральным центром в 1990-е годы, к участию в котором ингуши не были расположены.

В Дагестане схожие обострения вызваны, в первую очередь, последствиями реализации широкомасштабной политики советского правительства и республиканских властей по переселению жителей горных районов в равнинные районы республики (подробнее см.: [Карпов, Капустина 2011: 281 и след.]).

«Разноплеменные» в этническом отношении горцы в результате подобной деятельности массово расселились на землях, издавна считавшихся кумыкскими, и сохранили за собой финансово-экономические привилегии жителей горных территорий. В результате кумыкская общественность сетует на разрушение своей этнической территории и лишение народа перспектив развития.

В программных требованиях кумыкской общественно-политической организации «Тенглик», появившейся в начале 1990-х годов, было заявлено «сохранение экономически и демографически целесообразного образа жизни кумыкского населения, а также среды обитания; прекращение массового переселения в Кумыкию и возврат незаконно изъятых земель их законным хозяевам». Восполненные и защищенные от новых посягательств со стороны земельные угодья кумыкского народа должны стать базой «восстановления всех структур этнизации» [Кумыкское движение «Тенглик» 1996: 21, 89, 91].

В полной мере программа, соответствующая целям и задачам нациестроительства. Программа, появившаяся, когда ей (общественной организации) было позволено появиться и когда стало более чем очевидной изрядная трансформация этнической карты Дагестана, а равно и в соответствующем ракурсе «традиционной» картины мира его жителей (по крайней мере, значительной его части).

Ученый пишет: «Дагестанские национальности, которые сейчас находятся в центре политического дискурса, в недавнем прошлом существовали лишь как “вещь в себе”. Складывание дагестанских “народностей” — аварцев, даргинцев, лезгин, кумыков, лакцев, табасаранцев, ногайцев, татов, рутульцев, агульцев, цахуров — происходило уже в период, когда Дагестан стал автономной республикой в составе коммунистической России. Этот процесс осуществлялся в рамках разработанных марксизмом и принятых на вооружение понятий нации и народности, в русле национальной политики “самоопределения народов”. Правда, понятие “национального самоопределения” было лишено тогда какого-либо подлинного политического смысла, но зато исчерпывающе наполнялось всем богатством этнографического материала. <...> Современные дагестанские национальности складывались “сверху”, опережая национальное самосознание, как принимаемых органами власти решений по установлению “научно обоснованной” номенклатуры национальностей и их регистрации в актах гражданского состояния и в паспортах. Конечно, при этом принимались во внимание объективные этнографические характеристики и складывающиеся в сознании населения этнические идентификации» [Кисриев 1998: 15].

Действительно, советское руководство на определенном этапе своей деятельности в известной степени абсолютизировало «национальную» (этническую и этнографическую) составляющую народонаселения окраин страны. При этом оно руководствовалось популярным в европейской социал-демократии начала века, а затем в коммунистическом движении тезисом о «национальном самоопределении», но как подготовительной и переходной форме к бесклассовому обществу победившего в мировом масштабе пролетариата, к мировому сообществу с единым для всех языком. Это была тактика, но не стратегия к достижению большой цели, при том что и первое, и второе, и третье оценивались и рассчитывались весьма умозрительно. В восточных окраинах страны подобная тактика выглядела оправданной и обоснованной еще и с той точки зрения, что акцентирование внимания на этническом наполнении социального поля должно было переместить,

отвести его общественно-политические доминанты от религиозного фактора, уже с середины 1920-х годов не привлекательно для новой власти, а затем и вовсе оценивавшегося в качестве враждебного при достижении «главной» цели⁹.

Действительно, советское руководство немало конструировало в своей деятельности (конструирование вообще присуще политикам), но ведь, как признает автор научной публикации, им «принимались во внимание объективные этнографические характеристики и складывающиеся в сознании населения этнические идентификации». Соответственно, «конструкты» рождались не на пустом месте и с известным обоснованием.

Впрочем, здесь можно заметить, что в силу массового переселения горцев на равнину границы этнических территорий, вовлеченных в переселенческое движение горских народов, в значительной степени оказались размытыми. Так что где искать ныне территориальное «ядро», например, современных аварцев (большая часть которых, по-видимому, проживает как раз в равнинной зоне, и проживает далеко не компактно), не вполне понятно. Как следствие этого на современном республиканском уровне акцент делается на общедагестанском — этнокультурном и территориальном единстве, «традиционно» не учитывавшем деталей расквартирования представителей одних или других народов.

Не случайно в газетной публицистике обвинения в адрес советской национальной политики звучат намного более недоброжелательно, нежели в публикации специалиста.

«Международному миру в Дагестане никто не нанес больше урона, нежели ленинская национальная политика. До того, как большевики не занялись наведением своего порядка в Дагестане, деления по национальности на нашей земле не было. Гор-

⁹ В этой связи можно отметить, что наблюдаемый с первой половины 1990-х годов до настоящего времени подъем религиозной активности на Северном Кавказе, принимающий экстремистские формы, до известной меры был обусловлен нерализованным потенциалом этнического (национального) «возрождения» или, точнее, приписываемыми ему возможностями и неоправдавшимися надеждами.

цы идентифицировали себя со своим джамаатом, горским обществом, уммой, и ни о каких национальностях никто и не слышал. Разделив представителей дагестанских общин на национальности, большевики поставили препятствие для образования общедагестанского этноса» [Газиев 2007].

Автор публикации, скорее всего, опирается на тезис известного этнографа-дагестановеда М.А. Агларова: «Причина межэтнического мира в прошлом и настоящем заключается в том, что в Дагестане не были известны, подчеркну, абсолютно не известны “этнические территории”, **первопричина межэтнических конфликтов**» [Агларов 2007: 24–25].

Тезис верный, однако автором газетной публикации он использован искаженно. Обвиняя «ленинскую национальную политику» в разрушении межнационального мира в Дагестане, он в первую очередь имеет в виду реалии нынешнего дня, а именно обострение межнациональных отношений на почве результатов осуществленной в Дагестане переселенческой политики. В результате этого в глобальном отношении был нарушен принцип, обеспечивавший толерантность в стародагестанском обществе — «окрестная территория каждого общества является его полной собственностью и в идеологическом и в гражданском сознании фигурирует как священное и неприкосновенное пространство». Нарушена была неприкосновенность территорий населенных пунктов одних народов за счет поселения на них представителей других народов, и это стало оселком межнациональной напряженности в республике. Советская национальная политика в глазах этого автора внесла раскол в некое социокультурное единство населения Дагестана (которое было и остается, несмотря на очевидные трения внутри него), что вменяется ей в вину, однако не обойден стороной вопрос, что то же советское руководство предоставило возможность горцам выбраться из «каменного мешка», присоединила к республике дополнительные изрядные площади и профинансировала огромную по масштабам, длившуюся десятилетиями кампанию переселения горцев на равнину. Очевидный двойной подход.

Двойной подход очевиден и в нередко наблюдаемой излишне критической оценке результатов осуществления языковой политики. Однако лингвисты (социолингвисты) признают, что языковая политика указанных годов была одного типа с политикой других индустриальных государств (Франции, Норвегии, Швеции и др.). И в то же время в СССР («пусть иногда лишь по инерции») уделялось больше внимания сохранению национальных языков, нежели в ряде других стран. В деле языкового строительства СССР оказался первопроходцем, и за 1920–1930-е годы многие языки достигли значительного уровня развития [Алпатов 2000: 100–101].

Обвинения в адрес государства по поводу разрушения национальной культуры также не вполне корректны, так как игнорируют формирование в советское время профессиональных искусства и литературы многих народов страны.

Критерии оценок сущего меняются в зависимости от обстоятельств текущего дня. Это естественно, если не закономерно. Ведь даже сама теория (или теории) этноса (если хотите нации) в последние десятилетия переживает лихорадочную нестабильность (в рамках весьма ограниченного числом коллектива «специалистов» и причастных к ее сфере деятельности). Могут изменяться, а то и изменяются границы и наши представления о них, в том числе о «границах» / «рубежах» «народов», и нациестроительстве на Северном Кавказе.

Сокращения

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН

АКБИГИ — Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (Нальчик)

АСОИГСИ — Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (Владикавказ)

ГА КЧР — Государственный архив Карачаево-Черкесской Республики (Черкесск)

ГАРО — Государственный архив Ростовской области (Ростов-на-Дону)

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва)
РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории (Москва)

РГАЭ — Российский государственный архив экономики (Москва)

ФГАКЧР ЦДНИ — Филиал государственного архива Карачаево-Черкесской республики — Центр документации новейшей истории (Черкесск)

ЦГА ИПД РСО-А — Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Северная-Осетия — Алания (Владикавказ)

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики (Нальчик)

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан (Махачкала)

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная-Осетия — Алания (Владикавказ)

ЦДНИ КБР — Центр документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики (Нальчик)

ЦДНИ РО — Центр документации новейшей истории Ростовской области (Ростов-на-Дону)

Источники

Государственный архив Российской Федерации

Ф. Р-1235. Оп. 119. Д. 2 — Постановления ВЦИК и СНК РСФСР о ликвидации народного комиссариата по делам национальностей, об упразднении автономной Горской советской социалистической республики и др. 1924 г.

Ф. Р-1235. Оп. 119. Д. 50 — Переписка с представителями Карачаево-Черкесской автономной области об организации пограничной милиции на границе с Кабардой, о присылке сведений о коренизации родного языка в области, о предоставлении левого берега реки Малки Карачаю для временного использования и по другим вопросам. 1924 г.

Ф. Р-1235. Оп. 120. Д. 102 — Сведения о переводе делопроизводства на местный язык в автономных республиках и областях РСФСР. 1925–1926 гг.

Ф. Р-1235. Оп. 121. Д. 161 — О ходе работ по переводу делопроизводства на местные языки, по коренизации аппарата. Переписка с представителем Дагестанской АССР при Президиуме ВЦИК по проекту положения о сельских милиционерах. 1926 г.

Ф. Р-1235. Оп. 125. Д. 24 — Материалы обследования и проверки работы по обслуживанию нацменьшинств: доклады, предложения, выводы. 1930 г.

Ф. Р-1318. Оп. 1. Д. 10 — Протоколы заседаний Народного комиссариата по делам национальностей за январь 1922 г. с материалами.

Ф. 3316. Оп. 17. Д. 687 — Об урегулировании взаимоотношений русского населения с коренным населением в автономных республиках и областях РСФСР. 1924–1927 гг.

Российский государственный архив социально-политической истории

Ф. 84. Оп. 3. Д. 293 — Материалы, собранные А.И. Микояном, для написания воспоминаний, книг, статей. Копии документальных материалов за 1921–1923 годы о партийной деятельности Микояна на Северном Кавказе.

Российский государственный архив экономики

Ф. 1562. Оп. 336. Д. 8 — Протоколы № 1–7 заседаний комиссии при ЦСУ СССР по производству Всесоюзной переписи населения 1926 года и материалы к протоколам. Т. 1. 1926 г.

Центральный государственный архив Республики Дагестан

Ф. П-1. Оп. 1. Д. 525 — Итоги годовой работы Дагестанского комитета РКП(б) в области национальной политики за 1924 г.

Ф. П-1. Оп. 1. Д. 874 — Протокол заседания комиссии по обсуждению проекта Госплана ДАССР по районированию и объяснительная записка к нему, и по вопросу вхождения ДАССР в акционерное общество «Госторг РСФСР». 1927 г.

Ф. П-1. Оп. 1. Д. 885 — Докладная записка ДК ВКП(б) о работе комиссии по национализации Госаппарата. Сведения об укомплектованности учреждений и предприятий республики национальными кадрами и наличия в них членов ВКП(б). 1927 г.

Ф. П-1. Оп. 1. Д. 997 — Доклад Д. Коркмасова «О языке и алфавите» на II-м пленуме Дагестанского комитета ВКП(б). 1928 г.

Ф. П-1. Оп. 1. Д. 1162а — Документы по административно-хозяйственной реорганизации территории Дагестана (объяснительная записка, справки, переписка). 1929 г.

Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания

Ф. Р-36. Оп. 1. Д. 71— Терский областной исполнительный комитет. 1920 г.

Ф. Р-41. Оп. 1. Д. 63 — Протоколы заседаний Малого и Большого Совнаркомов Горской республики (копии). 1921 г.

Ф. Р-41. Оп. 1. Д. 153 — Постановление ЦИКа о центральной комиссии помощи детям. Выписка из протоколов заседаний Президиума Гороблпарткома. Наказ делегатам Всероссийского съезда советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Тезисы по методологии экономического районирования. 1922 г.

Ф. Р-47. Оп. 1. Д. 481— Распоряжение о распределении средств среди выселенных казаков. 1925 г.

Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 40 — Подотдел землеустройства Тероблплотдела. По переселенческому вопросу. 1920—1921 гг.

Ф. Р-50. Оп. 1. Д. 77 — Протоколы и выписки из протоколов заседаний Президиума Федкомзема при Наркомнаце, Малой Коллегии Народного Комиссариата по делам национальностей и др. 1923 г.

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Северная Осетия-Алания

Ф. 1. Оп. 1. Д. 666 — Протоколы заседаний бюро Северо-Осетинского обкома РКП(б). 1929 г.

Ф. 204. Оп. 1. Д. 42 — Протоколы заседаний бюро Горского областного комитета РКП(б). Май-июль 1924 г.

Ф. 204. Оп. 1. Д. 81 — Горский областной комитет РКП(б). Совещание по национальному вопросу 22–23 ноября 1923 г.

Ф. 1849. Оп. 1. Д. 109 — Обзор развития хозяйственной жизни народностей Горской республики. 1920 г.

Ф. 1849. Оп. 1. Д. 121 — Материалы по Горской республике, отобранные в Институте марксизма-ленинизма (протоколы заседаний комиссий ЦК РКП(б) по обследованию состояния партийной работы в Горской республике). 1924 г.

Архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований

Ф. 12. Оп. 1. Д. 18 — Краевое совещание коммунистических организаций Дона и Кавказа. Стенографический отчет. 1921 г.

Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики

Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 342 — Документы 5-го Областного съезда Советов Кабардино-Балкарской области. 1926 г.

Центр документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики

Ф. 1. Оп. 1. Д. 49 — Протоколы № 4–46 заседаний бюро обкома ВКП(б). 1926 г.

Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований

Ф. 4. Оп. 1. Д. 1 — Архивные материалы по истории Кабарды и Балкарии из Центрального государственного архива КБР. 1918–1929 гг.

Ф. 4. Оп. 1. Д. 1 а — Архивные материалы из Центрального государственного архива Октябрьской революции по истории Кабарды и Балкарии. 1920-е годы

Ф. 4. Оп. 1. Д. 2 — Земельный вопрос в Горской Советской Республике. 1921 г. (Копия из Грозненского государственного архива)

Государственный архив Карачаево-Черкесской Республики

Ф. Р-307. Оп. 1. Д. 12 — Протоколы 3–5 пленумов и № 21–35 заседаний президиума Карачаевского областного исполкома. 1927–1928 годы

Филиал государственного архива Карачаево-Черкесской Республики — Центр документации новейшей истории

Ф. П.-45. Оп. 1. Д. 33 — Протоколы Карачаевского обкома ВКП(б) № 3–40. 1930 г.

Ф. П.-45. Оп. 1. Д. 38 — Протоколы Карачаевского обкома ВКП(б) № 95–110. 1931 г.

Государственный архив Ростовской области

Ф. Р-63. Оп. 1. Д. 8 — Выписки из протоколов заседаний Президиума коллегии НТА о проведении в жизнь Нового тюркского алфавита. 1928 г.

Ф. Р-63. Оп. 1. Д. 9 — Обследование работы уполномоченных НТА и о кинофильмах. 1928 г.

Ф. Р-63. Оп. 1. Д. 11 — Отчет о деятельности Северо-Кавказского комитета нового тюркского алфавита в 1927–1928 гг. 1928 г.

Центр документации новейшей истории Ростовской области

Ф. 7. Оп. 1. Д. 843 — Стенограмма заседания национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б). Доклады Богданова «О хозяйственном и культурном строительстве в национальных областях и его перспективах» и Кондухова «О плане работ национальной комиссии». Заключительное слово т. Андреева. 1928 г.

Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН

Ф. 25. Оп. 1. Д. 32 — *Лавров Л.И.* О процессе национальной консолидации у народов Дагестана; приложение: Докладная записка по теме «Национальная консолидация у народов Дагестана». 1955 г. Приложение: Докладная записка по теме «О национальной консолидации у народов Дагестана» 1950 г.

Библиография

Агамали-оглы С.А. Культурная революция и новый алфавит // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3.

Агларов М.А. Исторические корни межэтнической толерантности в Дагестане // Лавровский сборник. Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений 2006–2007 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2007.

Алиев У. Карачай (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Ростов н/Д, 1927.

Алпатов В.М. 150 языков и политика. 1917–2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. М., 2000.

Аюпов Т. Коренизация аппарата в Чечено-Ингушетии // Революция и национальности. 1936. № 2.

Баранов Н. Коренизация — узкое место в Карачае // Революция и горец. 1931. № 10–11.

Бугай Н.Ф. Северный Кавказ. Государственное строительство и федеративные отношения: прошлое в настоящем. М., 2011.

В боях за власть Советов. Воспоминания участников социалистической революции и гражданской войны в Дагестане. Махачкала, 1957.

Ваганян В. О национальной культуре. М., 1927а.

Ваганян В. Не согласен ни с одним из моих оппонентов. М., 1927б.

Вдовин А.И. Национальная политика 30-х годов (Об исторических корнях кризиса межнациональных отношений в СССР) // Вестник МГУ. Сер. 8, История. 1992. № 4.

Вдовин А.И. Этнополитика и формирование государственности в России // Кентавр. 1994. № 1.

Газиев З. Особенности национальной охоты // Республика (газ., Махачкала). 2007. 47, 23 нояб.

Гузов Р.Х. Бетал Калмыков. Штрихи к портрету // И жар души, и хлад ума... Вспоминая Рашада Хусейновича Гугова. Нальчик, 2005.

Диманштейн С. Проблемы национальной культуры и культурного строительства в национальных республиках // Вестник коммунистической академии. М., 1929а. Кн. 3.

Диманштейн С. О практическом проведении национальной политики в области народного просвещения в СССР // Народное просвещение. 1929б. № 5.

Диманштейн С. Реконструктивный период и работа среди национальностей СССР // Революция и национальности. 1930. № 1.

Диманштейн С. Принципы создания национальной терминологии // Письменность и революция. М.; Л., 1933.

Докладная записка товарища Алиева. Подготовка к публикации и ком. А.Г. Кажарова // Исторический вестник. Нальчик, 2010. Вып. 9.

Кабоев Г. Очередные задачи советского строительства в нацобластях и нацменрайонах Северного Кавказа // Революция и горец. 1931. № 4.

Казенин К.И. «Тихие конфликты» на Северном Кавказе: Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия. М., 2009.

Казенин К.И. Элементы Кавказа: земля, власть и идеология в северокавказских республиках. М., 2011.

Карнов Ю.Ю. Национальный ресурс в политике государства: диалог центра и автономий Северного Кавказа в 1920–1930-е гг. // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб., 2012.

Кисриев Э.Ф. Национальности и политический процесс в Дагестане. Махачкала, 1998.

Кумыкское народное движение «Тенглик». Материалы и исследования / Сост. и ред. К.М. Алиев. Махачкала, 1996.

Ленин В.И. Либералы и демократы в вопросе о языке // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1961а. Т. 23.

Ленин В.И. Нужен ли обязательный государственный язык? // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1961б. Т. 24.

Ленин В.И. Проект постановления Политбюро ЦК РКП(б) по вопросу о задачах РКП(б) в местностях, населенных восточными народами // Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1963. Т. 41.

Летифов А.Л. Исторический опыт национально-государственного строительства на Северном Кавказе. Махачкала, 1972.

Луначарский А. В. Проблемы образования в автономных республиках и областях // Жизнь национальностей. 1924. № 1 (6).

Мартин Т. Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М., 2011.

Микоян А.И. Вместо предисловия. Речь тов. А. Микояна // Алиев У. Национальный вопрос и национальная культура в Северо-Кавказском крае: Итоги и перспективы. Ростов н/Д, 1926.

Музугев Х.-М. Социалистическая Северная Осетия // Революция и национальности. 1936. № 11.

О пересмотре решений ДК ВКП(б) 1928 года по вопросу о языке // Социалистическое строительство в Дагестане. Махачкала, 1930. № 1.

Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе, 1967.

Пионтковский — Дневник историка С.А. Пионтковского (1929–1934). Казань, 2009.

Пирожкова А.Н. Годы, прошедшие рядом (1932–1939) // Воспоминания о Бабеле. М., 1989.

Районированный Дагестан (административно-хозяйственное деление ДАССР по новому районированию 1929 г.). Махач-Кала, 1930.

Самурский Н. (Эфендиев). Дагестан. М.; Л., 1925.

Сломить оппортунистическое сопротивление коренизации, провести ее в срок // Революция и горец. 1931. № 9.

Совещание уполномоченных по работе среди национальных меньшинств при ЦИК'ах автономных республик, областных, краевых и губернских исполнительных комитетов. 1928 г.: Стенографический отчет. М., 1928.

Современный Дагестан. Махач-Кала, 1926.

Соколовский С. «Итальянские корни» советской теории этноса // <http://postnauka.ru/longreads/8877>. Дата обращения: 13.12.2014.

Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1918 гг.), Горская Республика (1918–1920 гг.). Документы и материалы / Под. ред. А.И. Османова. Махачкала, 1994.

Сталин И.В. Марксизм и национально-колониальный вопрос // Сталин И. Сб. избр. статей и речей. М., 1939.

Сталин И. Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. Сочинения. М., 1946. Т. 2.

Сталин И. К национальному вопросу в Югославии // Сталин И. Сочинения. М., 1947а. Т. 7.

Сталин И. Организация Российской федеративной республики. Беседа с сотрудниками газеты «Правда» // Сталин И. Сочинения. М., 1947б. Т. 4.

Сталин И. XII съезд РКП(б). Заключительное слово по организационному отчету ЦК // Сталин И. Сочинения. М., 1947в. Т. 5.

Сталин И. О политических задачах Университета народов Востока. Речь на собрании студентов КУТВ 18 мая 1925 г. // Сталин И. Сочинения. М., 1947г. Т. 7.

Сталин И. О проекте Конституции Союза ССР // Сталин И. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. М., 1947д.

Стенографический отчет 2-й краевой конференции по вопросам культуры и просвещения горских народов Северного Кавказа. Ростов н/Д, 1926.

Съезды советов в документах 1917–1936 гг. М., 1959. Т. 1.

Тамашивили А.О. Востоковед и педагог Н.А. Анисимов: к изучению опыта взаимоотношений русской и национальных культур малых народов Кавказа // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. М., 1993. Ч. 2.

Тахо-Годи А. Проблема языка в Дагестане // Революция и национальности. 1930. № 2.

Хлынина Т.П. «Синдром осажденной крепости», или как на Кубани появились национальные районы // Кубанский сборник: Сборник научных статей и материалов по истории края / Под ред. А.М. Авраменко, Г.В. Кокунько. Краснодар, 2008. Т. (24).

Хубулова С.А. «Неудобный класс»: Некоторые проблемы социально-экономического и этнодемографического развития доколхозного северокавказского крестьянства. Владикавказ, 2003.

ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос / Сост.: Л.С. Гагагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. Кн. 1. 1918–1933 гг. М., 2005.

ЦК ВКП(б) и национальный вопрос. Сост.: Л.С. Гагагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. Кн. 2. 1933–1945 гг. М., 2009.

Чеботарева В.Г. Национальная политика Российской Федерации. 1925–1938 гг. М., 2008.

Широкоторов С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.

Яковлев Н. Проблемы национальной письменности восточных народов СССР // Новый Восток. 1926. № 10–11.

Яковлев Н.Ф. Унификация алфавитов для горских языков Северного Кавказа // Культура и письменность Востока. Баку, 1930. Кн. 6.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>И.В. Стасевич</i>	
Горные системы: границы и пути взаимодействия в традиционном и современном кыргызском обществе	3
<i>Ю.М. Ботяков</i>	
Граница в Абхазии: этнокультурный аспект	26
<i>Е.Л. Капустина</i>	
Андийские села: опыт пограничной жизни	76
<i>Е.Ю. Захарова</i>	
Жизнеобеспечение на горных рубежах: стратегии домохозяйств Верхнебальской Сванети в условиях туристического развития региона	121
<i>М.С.-Г. Албогачиева</i>	
Демаркация границ Ингушетии	168
<i>Д.В. Арзютов</i>	
Тагыл: локальный ландшафт и выбор ритуального места у алтайцев	256
<i>С.А. Штырков</i>	
«Эти три пирога, эта чаша... можно сказать, литургия!»: интерпретация народной традиции как «внутренняя миссия» Русской православной церкви в Северной Осетии-Алании	296
<i>Ю.Ю. Карпов</i>	
Северный Кавказ: рубежи и грани советского строительства наций	337

Научное издание

**Горы и границы:
этнография посттрадиционных обществ**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактирование М.А. Ильиной
Корректор Е.З. Чикадзе
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 18.06.2015.
Формат 60 × 84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ л. 23. Уч.-изд. л. 24.
Тираж 150 экз. Заказ № 110.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru