

Глава 6

ВРЕМЯ

Время течет, отмеряя эпохи и периоды в общем потоке жизни. В Дагестане понятие «время» передают арабским словом *заман* и выделяют несколько периодов, эпох. Это время пророка Нуха (Ноя) — самая древность, ближе к современности время Шамиля, затем николаевское время (*Николай заман*), потом революция, Отечественная война как особый период и современность. В сознании старшего, да и среднего поколения николаевское время было самым благополучным, когда жили по адату, исполняли требования религии, войн не было, хозяйство достаточно успешно развивалось, т. е. для них характерна идеализация прошлого.

Люди постоянно хвалят, но не всегда основательно, старое время и порицают настоящее; они до того пристрастны к прошлому, что восхваляют не только давно прошедшие времена, известные им по воспоминаниям, оставленным историками, но и то время, которое видели в молодости и о котором уже вспоминают в старости.

[Макиавелли, 1998, с. 293]

В настоящей главе я предлагаю взглянуть не на эпохи-периоды, а рассмотреть некоторые черты и особенности трансформации горного Дагестана как социокультурной общности в ходе исторического времени, а также посмотреть на закономерности формирования этой общности или целостности, на специфику функционирования ее структурных звеньев.

6.1. Время прошедшее

Дагестан всегда представлял собой сложную культурно-историческую общность. Однако если в прошлом ее структурными звеньями были политические образования — ханства и т. п., с одной стороны, и союзы общин — с другой, то в настоящее время таковыми являются этнические образования, народы.

Дагестан и особенно его горная часть — крайне своеобразная полиэтническая среда. Существуют народы большие и малые, последние в той или иной мере и форме тяготеют (и, очевидно, всегда тяготели) к более крупным соседям. В исследованиях этнографов второй половины XX в. было общепринятым отмечать многоуровневость этнического сознания представителей малых народов, которое совмещалось с сознанием общинным, территориальным. Например, в сводной работе о народах Дагестана середины 1950-х гг. относительно андо-дидойских народов говорилось следующее:

На вопрос о национальной принадлежности каратины отвечают: «Если чужие нас спросят, какой мы национальности, ответим — аварцы. Если спросят, откуда, скажем — каратины. На своей же земле мы друг друга называем по аулам — жители селения Арчо будут „арчал“» — и т. д. Совершенно аналогичный ответ дают и бежтины: «Мы — аварцы, только по местности нас иногда называют бежтины».

[Народы Дагестана, 1955, с. 67]

Натяжки в таком изложении имеются, хотя процессы межэтнической интеграции и внутриэтнической консолидации имели место. Об этом позже, а сейчас о представлениях, связанных с национальной идентичностью.

Автор середины XIX в. заметил, что дагестанские горцы больше всего любят свою национальность [Глиноецкий, 1862, т. 24, с. 74]. Каковы очертания «национальности» в их представлениях, он не пояснил. Расул Гамзатов в книге «Мой Дагестан» передал установку на сохранение национальной (?) идентичности так: «Аварское слово „миллат“ имеет значения ‘нация’ и ‘забота’¹. „Кто не заботится о нации, тот не может заботиться и обо всем мире“, — говорил мой отец... „У кур, у гусей, у крыс, кажется, не бывает нации, но у людей она должна быть“, — так говорила моя мама» [Гамзатов Р., 1989, с. 317]. На чем основывалась и чем подпитывалась такая установка, коль скоро народ мог раствориться в более крупном соседе или рассыпаться на аульные идентичности?

Первая из слагаемых этнической идентичности — это отчетливое восприятие территориальной целостности. Оно было выражено представлением об отграниченности «своей» территории от соседней. Предельно ясно это передает этноним *даргинцы*, производный от *дарг* — ‘внутренность’, противоположенная внешнему окружению. Географическую закрытость территории Лакии дополняло восприятие ее самими жителями «земным раем» [Васильев, 1899, с. 62]. Цезы (дидойцы) называют собственную этническую территорию Цунта и интерпретируют топоним как составное слово от *цIун* и *тIасан*, соответственно, — ‘чаша’ и ‘полный чего-либо’ (и сверх того), т. е. «чаша, наполненная до краев и даже сверх того»; наполнение, безусловно, — достаток [Карпов, 2004б, с. 180—181]. Образ чаши здесь уместен уже потому что Цунта географически совпадает с Дидойской котловиной. Продолжает ряд аналогичных сравнений аварское общество Гидатль (Гид). Н. Воронов писал:

Вот эта-то редкая в горах Дагестана широкая котловина, весьма привольная для жизни, а между тем отовсюду запертая горами, защищенная как нельзя лучше от вражьих нападений, послужила предметом народной молвы про необычайную благодать Гида.

[Воронов, 1868, вып. 1, с. 25—26]

¹ Слово *миллат* арабское. Имея значение ‘нация’, ‘национальность’, в большей степени оно подразумевает гражданскую составляющую данных понятий, хотя нередко и религиозную. Например, в Средней Азии в конце XIX и в первой четверти XX в. оседлое население сознавало «близость людей по землячеству», а общим и главным его самоназванием было «мусульмане» [Сухарева, 1966, с. 143]. Но в аварском языке есть и слово *милат* со значением ‘забота’ [Аварско-русский словарь, 1967, с. 343]. В обыденном сознании наблюдается совмещение значений этих слов.

Современные гидатлинцы предлагают следующие этимологии названия своего общества: от *zlu* — так называют ритуальную кашу, которая варится из разных злаков: кукурузы, пшеницы, фасоли; якобы от арабского слова *gid* со значением 'обеспечивающие самих себя' («так как здесь все есть, кроме соли и черного металла; сюда приходили попрошайки»); наконец (как говорят, с легкой руки уроженца Гидатля профессионального историка, ныне политического деятеля лидера Исламской партии Дагестана С. Х. Асиятилова), местный топоним начали связывать с *Индией*, ибо слова похожи и обе местности одинаково «богаты во всех отношениях» [ПМА, 2004, л. 43—43 об., 55 об., 66]. Можно упомянуть и каратинцев, территория расселения которых тоже представляет собой вариант котловины, и хотя особо ярких этимологий и историй о своей родине каратинцы не сообщают, зато с гордостью поясняют, что урожай здесь всегда был хороший, и «чтобы каратинец где-нибудь у кого-нибудь просил, такого не бывало» [ПМА, № 1757, л. 9].

Я не располагаю аналогичными примерами по другим этническим образованиям и локальным этнографическим группам Дагестана. Возможно, не у всех представление о родине совпадает с образом «переполненной достатком чаши», хотя в той или иной степени такой образ должен проявляться, ведь даже места расположения селений были отмечены благодатью. Зримо ощущаемый критерий территориальной целостности подкреплялся критерием материальной самодостаточности. По большому счету, иначе и быть не могло.

Целостность имела социальную слагаемую, определявшуюся уже тем, что свою («нашу») территорию и свою («нашу») хорошую жизнь надо было оберегать, защищать от соседей, которые вряд ли могли смотреть на все «наше» без зависти. Обозначение «общества» — союза общин словом «войско» (авар. *бо*, анд. *игъа*, дарг. *хIуреба*) подразумевало не столько военизированный уклад жизни населения, сколько защитную функцию общества как социального организма. Такая функция была многомерной. Каратинцы обозначают «селение» словом *гъане*, одновременно это слово имеет значение 'мозги' (головной мозг, ум); *гъане игъа* — букв.: 'войско селения', со значением 'весь народ', 'весь джамаат', где *игъа* не только 'войско', но и своего рода государство; *гъане игъа гьерчар* — букв.: 'поднять войско', а в реальной жизни подразумевает «поднять народ на пожар, на общественную работу», «поднять ополчение» [ПМА, № 1757, л. 50].

Социальной слагаемой целостности являлись кодифицированные в адате нормы общежития. Зона функционирования регламентирующих правил совпадала с вариантами первичной целостности. Это могли быть особо крупных размеров селения, но, как правило — группы близлежащих селений, договаривавшихся совместно исполнять функцию своей многомерной защиты ради собственного благополучия на благодатном участке земли.

Это была потестарная форма организации социальной жизни, предшествовавшая политической форме. И она, соединяя, сплавивая жителей соседних аулов (общин), дистанцировала их от обитателей иных (в каждом случае «своих») благодатных мест, которые вступали в собственные договорные отношения. Дистанцированность фиксировалась на языковом уровне — в говорах, диалектах и собственно языках. Языковая дробность коррелировала с другими очень наглядными вещами — деталями женской одежды, манерой ношения тех или иных ее элементов. Женщины олицетворяли собой дом как таковой, домашнюю среду, их внешний облик

маркировал малую родину, в одних случаях — отдельное селение, в других — союз общин (или разными деталями одновременно то и другое).

Социальная целостность не могла обходиться без идеологической подпитки и ее материализованных форм. Таковыми являлись места отправления традиционного культа, часто обретавшего мусульманскую форму.

На практике представления о «национальной» целостности с ее маркерами имели довольно сложные выражения и комбинации.

В качестве примера приведу дидойцев (цезов). Хотя их этническая территория невелика по размерам, занимая межгорную (между Главным и Богосским хребтами и их отрогами) котловину, она делится на части, на группы селений, расположенные вдоль небольших речек. Сами дидойцы выделяют на территории Цунты шесть таких групп или подрайонов: Шератльби, Тлибилзи, Асах, Кода, Керботби и Тешо [ПМА, № 1213, л. 18—19]. Источники XIX в. и вслед за ними историки говорят о делении территории Дидо в недалеком прошлом по ущельям на три общества: Дидо-Асахо, Дидо-Шуратль и Дидо-Шиитль (Дидо-Шаитль, грузинское название Илан-хеви) [Воронов, 1868, ч. 1, с. 20; Магомедов Р., 1957, с. 64]. Офицер Генерального штаба Мочульский, в 1844 г. составивший военно-топографическое и политическое описание западной части Дагестана, выделял в Дидо три прихода: Асахо (совпадал с одноименным обществом и подрайоном), Хупро (частично совпадал с обществом Шуратль и, также частично, с подрайоном Тлибилзи) и Кидеро (совпадал с другой частью того же общества Шуратль и соответствовал подрайону Шератльби). Мочульский также писал:

К дидойскому обществу причисляются еще селения: Мококо (85 дворов), Берихо (17 дворов) и Хеботли (30 дворов), кои хотя и дидойского происхождения, но себя называют не цунти, а лезгинами и в действиях своих сообразуются с вольными лезгинскими селениями Соцхо (Глазахо, 80 дворов) (совр. Тляцуда. — *Ю. К.*), Нахвиратли и др., на Ори-цхали (название реки. — *Ю. К.*) расположенными. Посему в новейшее время эта страна составляет независимое владение под общим названием Сотл (Сотле)...

«Мококское общество», расположенное между тремя основными дидойскими обществами, могло занимать особую позицию в общедидойской «политической» расстановке сил, но при этом его принято относить к обществу Шуратль. Район («страна») Сотл у Мочульского — это часть общества Шиитль и подрайон Тешо. Особые союзнические отношения между мококцами и «сотлинцами» в народной памяти не зафиксировались, как, впрочем, и особые связи внутри трех выделяемых историками обществ. Мочульский в качестве самостоятельного назвал общество Эшитль (Шиитль, Шаитль, Илан-хеви) и отмечал, что оно «находится под влиянием Али-Чуллы-Богосского (Богосским называли Тиндинское общество. — *Ю. К.*) и имеют связи с капучинцами (бежтинцами. — *Ю. К.*), анцугцами и со всеми обществами вольного Дагестана» [Мочульский (А), ч. 2, л. 94—102].

По-видимому, политическая раздробленность Цунты (Дидо), этого пограничного с Грузией района Дагестана и одного небольшого народа, стала явной в условиях войны, когда отдельные общества, подрайоны выбрали разные политические ориентации в масштабном конфликте горцев с Россией. Упоминаемые Мочульским приходы (приход Асахо он еще называл Дидо Тушинским, приход Хупро — Дидо Сабуйским, а приход Кидеро — Дидо

Шильдинским; Сабуе и Шильда — кахетинские селения), очевидно, занимали нейтральную (вряд ли откровенно прогрузинско-российскую) позицию, тогда как общества Сотл и Эшитль были настроены иначе и потому называли себя не «цунтами», а лезгинами (так посчитал возможным определить «этничность» одной из противоборствующих в войне политических сил офицер российского Генерального штаба). Здесь же отмечу, что политическую самостоятельность общество Дидо-Шиитль (Илан-хеви) в конце XVIII— начале XIX в. демонстрировало регулярно, о чем свидетельствовали его договоры с грузинским царем Ираклием II и российской администрацией [Русско-дагестанские отношения, 1988, с. 272, 273, 302; Хрестоматия, 1999, ч. 1, с. 77—79].

К этому можно добавить, что на территории Цунты (Дидо) известно три основных культовых места, каждое из которых располагается в одном из трех основных обществ [Мегрелидзе, 1951] (но можно ли на этом основании строить заключения об идеологической разобщенности Цунты, сказать трудно). Лингвисты выделяют в цезском языке пять диалектов: кидеринский, шаитлинский, асахский, шапихский (селение Шапих находится в подрайоне Тлибилзи) и сагадинский (это территория подрайона Тешо и общества Сотл Мочульского) [Бокарев, 1959]. Сами цезы (дидойцы) рассказывают о былой структуре своего «этнического общества» так. Шесть перечисленных обществ составляли Цунту в отличие от Цумады и Бежты (ближайших иноэтничных территорий). Язык в них во всех был одним. Жители обществ состояли в брачных связях. Но на праздниках, когда собирались вместе (в до- и послевоенные годы таким событием являлся «Праздник выхода плуга», когда на поляне Бешо возле селения Шаури — в 1930-е гг. центра одноименного района, который территориально совпадал с Цунтой), представители обществ состязались между собой. Соревнования были по борьбе, бросанию камня и т. п. Каждое общество выставляло своих спортсменов [ПМА, № 1213, л. 18 об.]. На холме на той же поляне лежал большой белый камень *цлалу*, к которому относились с благоговением, как к олицетворению бога. В 1930-х гг. учащиеся старших классов местной школы, борясь с религиозными предрассудками, сбросили древнюю святыню с ее пьедестала [Карпов, 1989б, с. 95]. Являлся ли тот камень неким символом цезского единства и «храмом», современники определенно сказать не могут. Наконец, дидойских женщин еще недавно было легко отличить от соседок бежинок благодаря тому, что они подпоясывали свои платья матерчатым кушаком красного цвета, тогда как у бежинок пояс был желтым.

Такое непростое сочетание потестарных структур и этнокультурных маркеров у относительно небольшого народа. При всем том, соседи воспринимают этот народ единым и называют кто *дидо* (*дидойцами*), кто *цунтой*, кто *цуниди* и т. д. Сами себя дидойцы гордо именуют *цезами* — «орлами» (от *cej* — «орел»), а свою этническую территорию Цунтой — «переполненной чашей». Показатели этнического самосознания достаточно выразительные. Внутреннее деление на общества, подрайоны не оказало разрушающего воздействия на его «национальную» самоидентификацию. Примечательно, что И. А. Гильденштедт, в начале 1770-х гг. побывавший на границе с Дидо и, благодаря тому что информатором у него был дидоец Рамаз из селения Кидеро, собравший о ней интересные материалы, определял Дидо как отдельный уезд, соседствовавший с уездами Унзо и Капуча (этнические

территории малых народов — гунзибцев и бежтинцев; выделение «уездов» в данном случае было явно не административным, а, судя по всему, этническим) [Гильденштедт, 2002, с. 248—251].

Исследователи резонно полагают, что «вольные» общества (союзы общин) являлись «как бы обособленными этническими единицами» [Магомедов Р., 1960, с. 639] и что именно опосредованное через такую политическую организацию самосознание породило «этническую атрибуцию каждой из ячеек полиструктурной политической системы» [Агларов, 1987, с. 58].

Отсюда чрезвычайная этническая дробность горного Дагестана. Это в XX в. даргинцы стали одним народом (с двумя добавленными к ним этническими группами — кайтагами и кубачинцами), а до этого являлись кто жителями Акуша-Дарго («внутренности» акушинской), кто — Каба-Дарго, кто — Сюрги, Цудахара и т. д. Их соседи аварцы и лакцы называли обитателей каждого общества локальным этнонимом.

Даргинский язык делится на 13 диалектов (плюс языки двух упомянутых этнических групп). Общего языка общения у даргинцев в прошлом не было. Литературный язык на основе акушинского диалекта начал складываться в советское время, но в бытовую сферу вошел незначительно, так что в настоящее время представители разных диалектов при общении друг с другом в основном пользуются русским языком [Народы Дагестана, 2002, с. 290—291] и предпочитают его в качестве языка школьного обучения с начальных классов [ПМА, 2005, л. 59—59 об.]. «Внутренность», т. е. полузакрытая целостность и самодостаточность с выраженной самоидентификацией, здесь была местечковой. Подобные общества, скорее всего, являлись оригинальным вариантом того, что принято называть этносоциальным организмом.

Изрядную самодостаточность демонстрировали также андийские и дидойские народы. Самодостаточность я употребляю в смысле отстраненности каждого из них от аварского этнокультурного «котла», который и сам не представлял единства (откуда изрядное количество этнографических групп, диалектов и т. д.), но тем не менее был реальностью. Исследования лингвистов показали сложные родственные связи языков этих трех групп народов. Аваро-андо-дидойскую (цезскую) языковую подгруппу выделяют в составе нахско-дагестанских языков. В ней аварский язык занимает срединную позицию, андийские и дидойские языки каждые со своей стороны близки к нему в большей степени, нежели между собой. Это с очевидностью указывает на сложные этноязыковые процессы в Западном Дагестане в древности, в какой-то мере повлиявшие на дальнейший ход этнокультурных и этносоциальных процессов в горном крае.

Абсолютное большинство андо-дидойских народов в новое время образовывали самостоятельные союзы общин: андийцы — общество Анди, багулалы — общество Багулал и т. д., хотя границы обществ не обязательно совпадали с границами языковыми, этническими. Так, основная часть селений андийцев формировала одноименное общество, но два селения — Муни и Кванхидатль входили в состав общества Технуцал. Последний союз общин был сборным в этническом плане и помимо двух упомянутых аулов включал два населенных пункта ботлихцев (ими и еще двумя хуторами ограничивалась территория этого народа), три селения годоберинцев (аналогично ботлихцам) и три аварских селения, центром союза являлось селение Ботлих. Несмотря на разноязычие, жителям общества удавалось понимать друг друга в прямом и переносном смысле слова, так как их объединяли общие интересы при

достаточной автономности каждого джамаата и соблюдении необходимого паритета между ними. В этом же ряду можно назвать федерацию союзов общин («вольных» обществ) Антльратль («Семиземелье», в состав которой входили общества аварские (в том числе локальных этнографических групп с особыми диалектами), а также бежтинцев и гунзибцев.

Подобные довольно сложные этносоциальные (и одновременно политические) композиции во многом копировали структуру селений-джамаатов с их кварталами и тухумами. Там представители тухумов помнили о своем происхождении, нередко иноэтничном, и могли сохранять в быту некоторые отличия от соседей, хотя общее — джамаатское превалировало в их жизни и формировало сознание принадлежности к конкретной общине, а через нее — к конкретному народу (пусть и малому). Другое дело общины с их достаточной самостоятельностью в рамках союза, которая проявлялась в хозяйственной, социальной, бытовой, отчасти и идеологической сфере (у общин могли быть собственные культовые места и, с очевидностью, имелось собственное кладбище) и которая позволяла ее членам, точнее, сформированному из них небольшому социуму сознавать и представлять себя окружающим в качестве общества с довольно высоким уровнем самоидентификации.

В данном отношении интересным примером являются гинухцы — жители всего лишь одного селения Гинух (Генух), общая численность жителей которого вряд ли когда-либо достигала полутысячи человек. Это селение расположено в 4 км от дидойского селения Кидеро, не отделено от него ни горным кряжем, ни лесом, ни рекой, однако его жители считали и продолжают воспринимать себя особым народом. Они пользуются языком, который родствен цезскому/дидойскому (одни лингвисты считают гинухский язык промежуточным между бежтинским и цезским [Бокарев, 1959], другие — диалектом последнего [Ломтадзе, 1963]). Сами гинухцы рассказывают, что у них якобы имеются родичи (разговаривающие якобы на их языке) ни много ни мало где-то возле Мекки [ПМА, № 1213, л. 15 об.]. Путешественники XIX в. отмечали сходство с гинухским языком речи жителей некоторых селений современного Цумадинского района [Воронов, 1868, вып. 1, с. 21]. Среди дидойцев бытует версия о происхождении гинухцев от плененных их предками два-два с половиной столетия назад бежтинцев и анцухцев, которые были поселены на границе дидойских земель в качестве прикрытия [ПМА, № 1213, л. 50 об.—51]. В работе И. А. Гильденштедта гинухцы упоминаются в округе капучинцев (бежтинцев) [Гильденштедт, 2002, с. 250]. По крайней мере, с середины XIX в. Гинух входил в состав дидойского общества Шуратль (где главным являлось селение Кидеро). До революции браки они заключали в своей среде, позднее стали допускать соответствующие отношения с жителями ближайших дидойских селений. Гинухцы владели собственными угодьями, но, как вспоминают старики, с кидеринцами постоянно возникали споры из-за пользования ими, для разрешения споров в качестве судей приглашали бежтинцев.

Яркое замечание по поводу споров гинухцев с соседями имеется в статье Н. Воронова:

Этот крайний из дидойских аулов, на границе с Капучею, состоящий всего из 26 дворов, составляет по языку нечто особое от всего Дидо, претендует на

самостоятельность или независимость от дидойского общественного распорядка, спорит за земли с кидеройцами и на сходке заявляет открыто, что и дидойский наиб, и вся цунта их обижают. Такие сепаратистские стремления со стороны 70 душ гинухцев, забавные в другой местности, кажутся вполне естественными в Дагестане, где отдельность, уединенность, замкнутость местоположения дают все способы, а следовательно, порождают и стремления к тому, чтобы обособиться.

[Воронов, 1868, вып. 1, с. 20—21]

Но в данном случае не было и нет замкнутости местоположения, т. е. природно-географической, зато очевидна некогда сконструированная и продолжавшая функционировать «у-един-енность» этносоциальная. И претензии у гинухцев к соседям-дидойцам, как передал автор, были не столько хозяйственные, сколько по сохранению собственной этносоциальной особенности-уединенности. На чем они могли базироваться? На определенной самодостаточности их социального (общинного) пространства, подкрепленной осознанием исторической и языковой специфики (очевидно, также и культурной в известных пределах — гинухские женщины носят кушаки такого же цвета, что и дидойки). В итоге их «пространство» становилось этносоциальным.

В отличие от многоэтничного общества Технуцал, где разные (этносоциальные) силы, взаимодействуя, уравнивали позиции друг друга, дидойское общество Шуратль (а через него и вся Цунта) имело только одно иноэтничное (особое этносоциальное) вкрапление в лице гинухцев. В глазах гинухцев их права были явно ущемлены, ибо физически маленькое общество (община, пространство) не могло не испытывать давления со стороны более крупных соседей. Сбалансированности сил, вступавших в некий договор между собой, той сбалансированности, представления о которой весьма много значили в конструируемом образе социального мира, здесь не было. В итоге ощущение давления со стороны других/чужих подкрепляло чувство «личной» особенности, равно и наоборот — «личная» особенность усиливала ощущение давления.

В Цунте рассказывают любопытную историю о взаимоотношениях андо-дидойцев и аварцев. Данная история вряд ли является преданием. Скорее, это интерпретация современных общественных реалий, выстроенная с учетом указанной потребности и на фоне хорошей информированности современных жителей в вопросах истории Дагестана². История такова.

Некогда все андо-дидойцы разговаривали на одном языке, но их покорили аварцы и, для того чтобы разобщить людей и в целом сделать слабее, заставили жителей разных местностей изменить привычный язык. Тех же, кто не подчинялся приказу, они облагали данью. Следствием этой политики явилась разобщенность 12 малых народов, живущих в тесном соседстве на ограниченной территории, но «не понимающих» друг друга [ПМА, № 1723, л. 39—39 об.].

История дает образное описание насилия в свете актуального «национального» бытия, насилия как нарушения паритета общественных («национальных») сил. И хотя данная история в определенном смысле

² В учебниках и обобщающих трудах по истории края отмечается существование в раннесредневековый период военно-политического союза Дидо, объединявшего все андо-дидойские народы.

подразумевает статичность «национальных» компонентов картины «своего мира», она вынужденно фиксирует определенные и, как можно предположить, неизбежные изменения в этой картине. И тогда правомерен вопрос: действительно ли имели место в прошлом изменения этносоциальной ситуации в горном Дагестане? И если да, то каков был их характер? Я не предполагаю сколь-либо обстоятельно рассматривать подобные вопросы, однако их игнорирование вряд ли допустимо в общей характеристике социального опыта.

* * *

В работах историков и этнографов общим местом является указание на автохтонность этнических образований горного Дагестана. Не вызывающий в целом возражений тезис о глубоких корнях прадагестанцев на территории современного Дагестана и сопредельных ему землях доводится до крайностей в частности. Ну как, например, можно установить, что гинухцы проживают на нынешней их территории со второй половины I тыс. до н. э. [Народы Дагестана, 2002, с. 242], при том что даже история современных селений, о чем говорилось во второй главе, представляется весьма сложным процессом. В свою очередь, об автохтонности цезов/дидойцев на территории «переполненной чаши» тоже можно рассуждать с оговорками уже потому, что, согласно преданиям, зафиксированным в XVIII—XIX вв., их предки некогда переселились туда из Грузии [Вахушти, 1904, с. 130—131], а современные жители Цунты убежденно рассказывают о расселении их предков по 6 упомянутым обществам (подрайонам) всего лишь 3—4 столетия назад из местности Атлетль, что находится в подрайоне Тешо (подробнее см.: [Карпов, 19896, с. 91—94]).

Опираясь на материалы археологических, антропологических, лингвистических исследований, ученые говорят, что бронзовый век явился «важнейшим этапом этногенеза народов Дагестана, когда происходил активный процесс формирования современных (? — Ю. К.) народов» [Гаджиев М., 1995, с. 24]. Этот процесс представляют как первичное деление культурно-языковой общности на южно- и нагорно-дагестанский уровни. В дальнейшем в последнем образовалось три новых очага андо-аваро-цезского уровня (именно в таком порядке близости между собой), которые дробились на более мелкие культурно-языковые группы, и данный процесс, как полагают, шел вслед за политическим размежеванием и сложением описанных форм общинного и межобщинного социально-политического устройства [Агларов, 2002, с. 16—17]. Впрочем, дробление общности на одном «уровне» не исключало объединительных процессов на другом «уровне», так что, например, образование территориально-культурного центра бежтинцев — селения Бежта происходило из мелких тухумных поселений, где проживали носители соответствующих языковых и культурных особенностей.

Потестарная (политическая) организация населения горных территорий в форме общин и союзов общин являлась достаточной во многих, но не абсолютно во всех отношениях. И малые общества, функционирование которых часто было сопряжено с этническим своеобразием их населения, объединялись или примыкали к крупным. Пример первому являло общество Технуцал, пример второго — гинухцы, входившие то в состав Анцухо-

Капучинского союза, то в Дидо-Шуратль. В свою очередь, капучины (бежтинцы) длительное время были политически объединены с аварцами Анцуха и вместе с ними входили в федерацию союзов Антль-Ратль. С ними делил судьбу малый народ гунзибцы. На основании таких примеров политической интеграции можно говорить и о процессах этносоциальной, этнокультурной интеграции. Дивергенция условно первичной этнокультурной и языковой общности прадагестанцев не могла быть бесконечной, а обстоятельства реальной жизни не могли не обозначить тенденции к интеграции.

В середине 1940-х гг. Е. М. Шиллинг, возглавляя отряд этнографов, проводил экспедиционные исследования в Западном Дагестане, по результатам которых отметил проявление интеграции между андийцами и соседними аварцами, тиндинцами и багулалами, каратинцами и ахвахцами, бежтинцами и хунзалами (гунзибцами) — все эти народы соседи, — но отмечал, что указанные «народности не достигли завершенности процесса национальной консолидации; создание общности развивалось скорее по линии общеаварской» [Шиллинг, 1948, с. 33—34]³. Некатегоричный вывод указывает на отчетливое проявление тенденции.

«Общеаварская линия» фиксировалась уже в знании и широком употреблении аварского языка населением большей части Нагорного Дагестана, в том числе андо-дидойцами (обзор свидетельств второй половины XIX в. см.: [Сергеева, 1989, с. 93]). Это был тот аварский язык, который получил название *болмацI* — ‘язык войска, ополчения’, т. е. язык, обеспечивавший в нужные моменты коммуникацию между представителями разных этнотерриториальных образований; его еще называли *гьобол мацI* — ‘язык гостя’, позднее он лег в основу литературного аварского языка. Напомню, что на рубеже Средневековья и Нового времени появился письменный аварский язык на основе арабской графики. В нем была потребность, так как Аварское (Хунзахское) ханство и крупные межобщинные союзы жили активной политической и экономической жизнью. Равно понятным выглядит то, что автор хроники о Кавказской войне Мухаммед-Тахир аль-Карахи (т. е. родом из аварского общества Карах), подробно описывая ход военных действий и часто указывая, кто из дагестанцев в них участвовал, игнорировал их «национальную», этническую принадлежность и этнографическую специфику. Язык у войска был один, и войско было одним (хотя состояло из частей), что соответствовало целям движения. Другой хронист того же периода Гаджи-Али упоминал Цунтал и Тиндал, но как географические районы в целом единой страны, охваченной войной. Абдурахман описал этнографическую специфику многих обществ Аварии и андо-дидойцев, но для него (уроженца Казикумуха, т. е. лакца) она вряд ли являлась более значительной, чем бытовое своеобразие.

³ Участвовавшая в этих исследованиях Ю. В. Иванова записала в своем дневнике: «После рассмотрения исторического прошлого, культуры и быта тиндалов (тиндинцев. — Ю. К.), надлежит определить их место в семье остальных горских народов Дагестана. Тиндалы — это самостоятельный народ со своим языком и национальным самосознанием... Их культура, как материальная, так и духовная, не лишенная некоторых самостоятельных черт, является составной частью большой комплексной культуры Центрального и Западного Дагестана, которую условно можно назвать аварской, общность культуры находит объяснение во всей предыдущей истории горцев» [Иванова (Аб), л. 16].

В четвертой главе я говорил об оригинальном проявлении «возрожденческих» тенденций в культуре (точнее, переходного состояния культуры), которые получили наиболее впечатляющие формы в аварской среде. Была отмечена и правомочность, с надлежащими поправками на особенности местной социально-политической среды, определения одной из составляющих Кавказской войны как национально-освободительной. Здесь же уточню, что ареал активных военных действий в Дагестане охватывал аварские и соседние им андо-дидойские районы и они же вошли в состав вновь созданного государства, в имамат. В целом это симптоматично.

Историк Кавказской войны и биограф Шамиля В. В. Дегоев отмечает отсутствие этнической целостности и этнического сознания у населения имамата. По его мнению, для того чтобы некоему политическому процессу стать антиколониальным или национально-освободительным движением, ему необходимы особая социально-политическая база, «свой персонал идеологов» и главное — «твердая этническая основа». Шамиль якобы в значительной мере достиг «этнического» единства, но только силой принуждения, так что когда «скрепы диктатуры» ослабли, «этно-центристельные» силы проявили активность, и это сказалось на судьбе имамата [Дегоев, 2001, с. 315—316].

Такие оценки исходят из жестких истматовских клише, решительное использование которых якобы способно во всех ситуациях расставить точки над *i*. Происходившее в Дагестане в 20—50-е гг. XIX в., безусловно, лишь с поправками может быть определено как национально-освободительная или антифеодальная борьба. Это было социальное и одновременно политическое движение, в котором национальная, освободительная, антифеодальная и другие компоненты оказались представленными в своеобразной форме и в таком же сочетании.

Этнической целостности там не могло быть (ее нет в Дагестане и сейчас) по причине преобладания групповых, местечковых идентичностей. Правда, на одном из уровней социокультурного порядка местечковость могла отступать на второй план, как это имело место среди населения аварских районов, делившегося на жителей гор *магIарулал* и жителей долин *хьиндалал*. Поэтому и сформулированных «национальных»/«этнических» целей в рассматриваемом движении ожидать не приходилось. Противоречия многоуровневого (в чем-то даже многоукладного) самосознания населения единственно способна была не ликвидировать, но пригасить идеология другого порядка. Мировая история знает изрядное количество примеров, когда религиозная канва играла важную роль в формировании национальных движений. Равно в Дагестане в XIX столетии мобилизующей идеей социально-политического движения стала не «национальная», а мюридизм, которому вряд ли найдется однозначное определение. Он не был подлинно религиозной идеологией, хотя из уст его сторонников звучали характерные слова. «Когда народ увидел благоприятствование времени и содействие всемирносердного в борьбе против людей непослушания и во взыскании с братьев шайтана (вариант: против отошедших от правил ислама и мусульман), то усилилось их стремление к джихаду — встрече с врагами — и стремление разжечь против врагов огонь битвы» [Карахи, 1990, с. 3].

Так же без малого за два века до этого борьба с иранцами во главе с Надир-шахом стала не только освободительной, но одновременно и

религиозной войной дагестанцев-суннитов с шиитами. Напомню здесь и оценку Кавказской войны П. К. Усларом, согласно которой религиозные символы борьбы горцев исходили из реакции на иноземцев, так что если бы турки пришли на Северный Кавказ раньше русских, то горцы вели бы с ними войну под знаменами христианства, а на деле вышло обратное. Поэтому движение 1820—1850-х гг. было национальным уже в силу того, что, преодолевая этническую и этнографическую местечковость, оно формировало круг «своих», «мусульман», не только воевавших с внешним врагом, неверными, но и укреплявших (и расширявших) собственные ряды через борьбу с отошедшими от «правил ислама». Пример одного из дидойских обществ, население которого в ходе войны стало именовать себя не «цунтами», а «лезгинами», является хорошей тому иллюстрацией. «Лезгинами» они были названы офицером русской армии, для которого собственно «национальные» моменты в среде военного противника являлись третьестепенными. С равным успехом они могли быть названы «мусульманами» (и так действительно часто делалось), однако при конкретных обстоятельствах такое именование плохо работало, мусульман было много — и на окраинах империи, и по ее границам, а лезгины только в Дагестане — лезгины как собирательное обозначение жителей всей его горной части. В свою очередь, местные историки называли земляков «людьми ислама», «людьми веры» или просто «народом». Так, по крайней мере, говорил аль-Карахи, наиболее полно передавший и хронике событий, и ее идеологический антураж. И в то же время решительное причисление себя к миру и людям ислама вовсе не предполагало инфильтрации дагестанских горцев в оных. Нежелание Шамиля всецело оказаться под властью турецкого султана не только свидетельствовало о его личных амбициях, но и отражало устремления местного общества к сохранению самостоятельности в рамках мусульманского мира. Я разделяю мнение М. М. Блиева о революционном характере движения, развернувшегося в Дагестане в указанное время, об изрядной социальной энергии, определившей накал и длительность военного противостояния горцев России. Однако я не могу согласиться с введением данного общественного процесса в жесткую сетку известной модели исторической эволюции, где ему отводится ячейка переходного состояния от родового строя к феодальному. Этот процесс (или явление) был гораздо более разносторонним и сложным. Заявления, что из наибов и кадиев, назначавшихся имамом, формировался класс феодалов, а экономика имамата являлась переходной [Блиев, 2004, с. 294, 301, 309—310], выглядят изрядным упрощением. Блиев явно искажает факты (выдает желаемое за действительное), утверждая, что в созданной Шамилем политической системе впервые главная роль была отведена «вольным» обществам, общине вместо тухумов [Блиев, 2004, с. 304]. Тухумы здесь фигурируют как олицетворение якобы классического рода, так что «волевой акт» имама по переустройству общества, по мнению автора, должен быть оценен в качестве скачка из родового строя в классовый. Но разве общины и их союзы до появления имама не являлись основой политической организации даже в ханствах, так что местные правители вынуждены были с ними считаться в полной мере? В данном отношении Шамиль не изобретал чего-то нового, но использовал хорошо известные институты и механизмы. Когда он уведомлял российскую сторону, что «войска Койсубулинского, Гумбетовского, Андалальского, Боголальского, Чамалальского и других обществ... будут вести борьбу совместно», то имел в ви-

ду именно их. Новым было другое, зафиксированное в уточнении того же послания, а именно, что все эти общества «единодушно признают и принимают мусульманскую веру, беря на себя ее законы», и готовы «разорить аулы, которые вздумают уклониться от общего согласия» [Движение горцев, 1959, с. 151—152]. Новое заключалось в выстраивании связей между обществами — союзами и федерациями общин — на принципах надместечковости, надтерриториальности, над-«национальности». Принятие обществами «законов веры» — добровольное или под угрозой силы — организовывало отношения в новом политическом пространстве и в таком же контексте. Это не было в привычном для нас смысле слова государство. Аль-Карахи в своей хронике не привел каких-либо определений данного пространства. Люди со стороны тоже не находили для него четких формулировок:

Весь непокорный Дагестан и вся Чечня повинуются ныне Шамилю как своему имаму, как верховному правителю и как предводителю в борьбе с неверными. Таким образом, он в лице своем соединил всю духовную, административную и военную власть.

[Движение горцев, 1959, с. 412]

«Государство» заключалось во власти одного лица, он, а не полуабстрактное государство, являлся волевым субъектом действия.

Религиозная составляющая объединяющей силы здесь, безусловно, имела большое значение, но объективно не она была главной. Тем более не была таковой экономика. Имам предписывал вести хозяйственную деятельность, ориентируясь на опыт общинной жизни (см., напр.: [Движение горцев, 1959, с. 621, 625—626]). Использование денежных средств производилось по элементарным каналам:

На содержание духовенства, мечетей, бедных, сирот и войска, которое беспрерывно должно находиться в газавате, т. е. войне с неверными, указаны шариатом особые доходы, которые и должны составлять шариатскую казну.

[Движение горцев, 1959, с. 415]

Переживавшееся горским обществом политическое состояние рождало своеобразную систему военного коммунизма, а не НЭП или феодальные отношения — условия были не те, что, впрочем, не отрицает в условиях такого «коммунизма» злоупотреблений на местах и наверху. Менялись не формационные основы экономики, а системообразующая основа функционирования вновь создававшегося политического и социокультурного пространства.

Если за два-три века до рассматриваемых событий в условиях новой для того времени хозяйственно-экономической специализации разных природно-географических зон феодальные владения корректировали свои территории, ограничивая их пределами одной зоны (в результате чего шамхалы и уцмий стали владельцами равнины, а казикумухский и аварский ханы — владельцами гор) [Османов М., 1996, с. 113—114], то Шамиль изменял контуры подвластной ему территории в обратном направлении. Это не означает, что он целенаправленно объединял «горы» и «равнины», однако предгорная и равнинная Чечня стали житницей сформированного им пространства. И в этом был не только тривиальный расчет. Созданное в рамках имамата пространство

делилось на три области: Чеченскую, Аварскую (можно определить как североаварскую) и Андалальскую (можно определить как южноаварскую). Андийские общества, предгорные аварские общества Салатау и Гумбет состояли в подчинении собственных наибов и кадиев [Движение горцев, 1959, с. 413—414]. В такой политической композиции виден не столько результат деятельности харизматического лидера, сколько готовность жителей именно указанных территорий откликнуться на заявленные им идеи и цели⁴. Это говорит о том, что в данной среде имела надлежущая социальная энергия: чеченское общество с XVI в. находилось в территориально-пространственном и социальном движении (подробнее см.: [Карпов, 2004а]), в аварской среде сильнее, чем в какой другой в Дагестане, наблюдались тенденции переходного характера в культуре, и в ней же обозначились предпосылки к консолидационным процессам⁵.

Впрочем, повторю, восприятие имамата как «государства» напрямую не соотносилось с территорией и народами. Области, на которые делился имамат, являлись кварталами общего функционального пространства («имам назначает наибов в провинции с той целью, чтобы восторжествовал ислам, чтобы удержать народ от дурных поступков и от нарушения запретов») [Движение горцев, 1959, с. 619], где этнический и территориально-культурный факторы находились на третьем плане. И хотя основу пространства составляли земли конкретных народов — аварцев, андо-дидойцев и чеченцев — имамат-«государство» являлся наднациональным «порядком». Слово «порядок» использовалось местными историками того времени чаще, нежели привычное для нас «государство».

Это то, ради чего необходимо бодрствование управителя и
Его управляемого без рассеивания внимания.
Истинно, порядок — у него совершенство такое, как множество камешков,
Не надлежит оставлять его ни при каких обстоятельствах.

[Карахи, 1990, с. 40]

К данному «порядку» (не в религиозном аспекте оно, а в тех его смысловых значениях, которые подразумевали «порядок» *ɟladu* как таковой, *шариат* — его высшую форму, и «войско», оно же «государство» — *бо*, *игъа* и т. д.) тяготело население соседних даргинских, лакских, кумыкских обществ, так что «порядок» фиксировал тенденцию к формированию единого дагестанского или северо-восточно-кавказского социокультурного и политического пространства. Данная тенденция была развитием наметившегося раньше — «собирания земель» условно северной части Дагестана, в отличие от южной его части, которая тогда же оказалась политически отделенной и включенной в исторически иную государственную систему, а именно Ширвана [Магомедов А., 1990, с. 67].

⁴ В своих симпатиях имам не руководствовался «национальным» фактором. В беседах с А. Руновским он отмечал сходство характеров своих земляков гимринцев и унцукульцев и горных чеченцев [Руновский, 1904, с. 1465].

⁵ Последние, пусть даже не ярко выраженные, контрастировали с углублением диалектного размежевания, которое фиксировалось в лезгинской среде [Магомедов А., 1990, с. 65].

* * *

С присоединением Дагестана к Российской империи данная тенденция получала шанс укрепиться и развиваться, хотя бы благодаря тому, что в административном порядке была выделена особая Дагестанская область.

Имперская администрация начала учитывать разнообразие этнического состава здешнего населения (отказавшись от именованя всех дагестанцев собирательным словом лезгины)⁶ и в какой-то мере — роль подобных его компонентов в политических процессах. Так, в 1850 г., т. е. за девять лет до окончания войны в Дагестане, вышел указ о создании Дагестанского конно-иррегулярного полка, который и был сформирован через год. В положении о нем фигурировали аварцы, правда, не столько в этническом значении, сколько в политическом — как жители Аварского (Хунзахского) ханства, выказывавшие лояльность российскому правительству на протяжении десятилетий военных действий.

Знамя, все милостивейше пожалованное Аварскому ханству... сдать в арсенал, разве что Ваше Сиятельство полагаете, что это знамя со временем может быть дано Дагестанскому конно-иррегулярному полку в награду и в память, что аварцы послужили полку основанием... Ober-офицеры полка... определяются главнокомандующим Отдельным Кавказским корпусом: или из ober-офицеров регулярных и иррегулярных войск Отдельного Кавказского корпуса, или же из лиц аварского племени, вышедших из непокорного Дагестана и дослужившихся до офицерских чинов в милициях и в полку отличающихся усердием, испытанною преданностью Правительству и лично храбростью во всем. Муллы и лекарь из туземцев определяются... из лиц аварского племени, известных усердием и преданностью Правительству. Векили и урядники и рядовые всадники назначаются преимущественно и почти исключительно из выходцев аварского племени... В виде редкого только исключения допускается зачисление в полк туземцев Прикаспийского и Закавказского края вообще, и то таких, которые по личной храбрости, примерной нравственности и хорошей способности к верховой езде могут быть особенно полезными в этом полку...

[Полное собрание законов, 1852, с. 7—8]

Сделав ставку на отвлечение горцев от исламской идеологии, и, в частности, противопоставляя шариату адат, российская администрация уже в 1840—1850-е гг. предприняла шаги по сбору норм адата у разных народов Северного Кавказа. Полученные материалы предполагалось использовать в судебной практике на местах. Были составлены соответствующие сборники, однако горцы не пожелали судиться по правовым нормам чужих обществ. В судебно-административных реформах 1860-х гг. это было учтено. «Местечковость» в столь важном аспекте общественно-политической практики была отчасти узаконена.

Впрочем, у курса на поддержание адата имелись солидные противники. Например М. М. Ковалевский, который совершил несколько экспедиционных

⁶ Дагестанская область была разделена на округа, которые своими наименованиями, а также территориями с некоторыми поправками подразумевали их «национальное содержание». Это были Андийский, Аварский, Гунибский (тоже аварский по составу населения), Казикумухский (читай — лакский), Даргинский, Кюринский (читай — лезгинский), Самурский (лезгины и народы лезгинской подгруппы), Табасаранский, Темир-Хан-Шуринский (большей частью населенный кумыками) округа.

поездок по Кавказу и побывал в Дагестане, где, в частности, записал (или переписал) «Бежитские (бежтинские. — Ю. К.) адаты» (см.: [Из истории права, 1968]). Несмотря на то что «покровительство адату, — отмечал ученый, — лежит в нашем интересе», шариат ближе к общероссийским юридическим нормам и ориентация на него в большей мере способствовала бы включению «едва замиренного края» в строй жизни Российского государства [Ковалевский, 1890а, т. 1, с. 280]. Введенная судебная практика (см.: [Бобровников, 2002, с. 154—166]) предполагала использование шариата по гражданским делам.

На деле ориентация российской администрации на умаление шариата, точнее, роли мусульманского духовенства в жизни дагестанского общества, не имела успеха. Это в начале XX в. отметил цитированный ранее И. Пантюхов, а в послереволюционные годы старался обосновать председатель Дагестанского ЦИК Нажмутдин Самурский (Эфендиев). Он говорил о глубоком проникновении религии в повседневную жизнь горцев и об открытой позиции мусульманского духовенства в местном обществе, так как оно не знает «тайны священства», живет жизнью «мирян» и не отличается от них даже внешне.

Мулла одет так же, как и все другие, он так же вооружен кинжалом и винтовкой, и в бою он является обыкновенно руководителем и начальником, сражаясь в первых рядах. Все это создает спайку между духовенством и населением гораздо большую, нежели в христианской религии, все это усиливает влияние духовенства. Духовенство, выходящее постоянно из народа (выше автор отмечал: «для того чтобы сделаться духовным лицом, достаточно получить известное духовное образование». — Ю. К.), тесно связанное с ним, живущее общей с ним жизнью, принимающее активное участие во всех событиях в качестве непосредственного руководителя, конечно, обладает большим весом.

Обобщая, он заметил:

Духовное лицо — это не только священник, но и судья, народный учитель, военный вождь, борец за свободу и независимость, носитель образованности, владелец общественных средств и председатель комитета взаимопомощи. Идеология, культура, быт и экономика — все находится в руках духовенства, или, иначе говоря, в его руках находится вся организация общественной жизни.

Н. Самурский отмечал высокий интеллектуальный уровень местного духовенства (шейхов, мулл, кадиев, муталимов, алимов и т. д.) и его многочисленность — 4 % от общего числа населения (тогда как в России, по его оценке, духовенство не составляло и десятой части процента). Резюмировал он тем, что в Дагестане, где не было политических партий, духовенство являлось единственной силой, с которой приходилось сталкиваться советской власти, и потому политические работники последней должны быть предельно корректны с представителями этой силы, тем более должны воздерживаться от антирелигиозной пропаганды. В свою очередь, духовенство якобы априори не отвергало идей коммунизма, «наоборот, **мюридизм, в последнее время заметно расширяющийся в Дагестане (! — Ю. К.), охотно подделывается под коммунизм. Современные мюриды называют себя коммунистами** не без основания. В их проповеди, безусловно, есть черты коммунизма, но коммунизма религиозного,

аскетического, первобытного...» Что было неприемлемым для духовенства в советской власти, так это ее атеистическая идеология, напрямую воспринимавшаяся «иноземной, гяурской... носителем „греховной, проклятой“ западной цивилизации». Общий же вывод и одновременно политическая и практическая рекомендация для налаживания «новой» жизни в Дагестане в русле общегосударственного переустройства звучали у Н. Самурского так: **«Прежде всего необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата»** [Самурский, 1925, с. 127—132].

Столь определенная установка на большие автономные права в рамках «коммунистического» государства, провозгласившего лозунг о равенстве всех народов (чем оно, это государство, и устраивало освобожденных из «тюрьмы народов») означала, что более чем за полвека мирной жизни дагестанское общество весьма незначительно включилось в общероссийское экономическое, политическое и т. д. пространство. Новым местным идеологам и практикам национально-государственного строительства Дагестан виделся ассоциированным членом того политического пространства, которое должно было выстраиваться по известным правилам⁷. Национально-государственное строительство не являлось голый фразой. Коренизация госаппарата (дополнительно формально спровоцированная центром) при исключении из официальной практики русского языка (Самурский писал, что образование должно быть построено на тюркском, т. е. азербайджанском языке, ибо у местных языков якобы нет перспектив, а русский язык горцы ненавидят [Самурский, 1925, с. 116, 118]; если принять во внимание, что в соответствии с таким планом уже в ближайшее время вся дагестанская интеллигенция должна была говорить и писать «по-тюркски», то русский язык вынужденно должен был бы уйти из всей официальной практики) и сохранение за духовенством роли координатора общественной жизни на местах означали «свою» государственность в рамках «чужого» государства. «Рамки» не предполагали жесткого контроля союзного центра.

Центр такая постановка вопроса удовлетворить не могла. Он не собирался отказываться от руководящих и контролирующих функций, но компенсировал собственное силовое давление предоставлением возможности относительно широкого развития (с выделением средств) национальных культур в светском формате. С целью пригасить русофобские настроения и увести жителей мусульманских окраин страны от исламской культуры национальные

⁷ Новое центральное правительство России поначалу откровенно заигрывало с массами и властью на местах, чем последняя имела шанс воспользоваться. «Правительство России, — заявлял И. В. Сталин в 1920 г., — 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 России. **Автономия — не есть независимость.** Россия и Дагестан должны сохранить между собою связь, ибо только в этом случае Дагестан сможет сохранить свою свободу. Давая автономию Дагестану, советское правительство имеет определенную цель выделить из среды местных работников людей честных и преданных, любящих свой народ, иверить им все органы управления Дагестана, как хозяйственные, так и административные. Только так и таким образом можно сблизить советскую власть в Дагестане с народом. Никакой другой цели, как поднятие его на высшую культурную ступень путем привлечения местных работников, советская власть не имеет» [Торжество национальной политики, 1936, с. 9].

письменности (в том числе вновь созданные) переводились с арабской на латинскую графику. Ставка центральной власти на национальный принцип построения государства (через союзные, автономные республики и области, национальные округа) отразилась и на Дагестане. И не только в том, что сам он стал автономной республикой (хотя уровень автономии оказался далеко не тем, на какой рассчитывали местные руководители, тот же Н. Самурский), но и в том, что субъектами внутренней политики в нем оказались «народы». Если прежде такими субъектами являлись ханства и «вольные» общества — политические структуры, не имевшие ярко выраженной национальной окраски, то теперь соперничать между собой, оспаривать ведущие позиции в общедагестанском пространстве могли этнические образования. Данному явлению было тем проще развиваться, поскольку уже в конце 1920-х гг. центральная власть отказалась от широкого поощрения национальных интересов и взяла курс на упрощение государственной структуры и ускорение развития социокультурной интеграции всего населения страны.

Подобно форсированию коллективизации сельского хозяйства, индустриализации, смычки города с деревней и т. д. административными методами предполагалось форсировать и этнические процессы. Так, в конце 1928 г. в ЦК ВКП(б) рассматривался вопрос «о возможности объединения ингушей и чеченцев», Северокавказскому крайисполкому поручалось «разработать вопрос о слиянии Чеченской области и Ингушской» [Ерещенко, 1991], обсуждались перспективы создания единого литературного вайнахского языка. В Дагестане прозвучали слова о консолидации малых народов с их более крупными соседями: двенадцати народов андо-дидойской подгруппы с аварцами, кайтагов и кубачинцев с даргинцами, а цахуров, рутульцев и агулов с лезгинами. Отчасти к такой постановке вопроса склоняла практика национального строительства в СССР, предусматривавшая создание письменности для каждого народа, ведение школьного обучения на родном языке и т. д. На унификации пестрого этнического состава населения страны можно было сэкономить. Но работали и другие стимулы. В многонациональном Дагестане необходимо было выявить или создать ядро из вновь сформированных основных субъектов политики — народов. То, как был решен вопрос с малыми народами, говорит о сделанном выборе.

Вскоре после окончания Великой Отечественной войны московским и ленинградским этнографам была поставлена задача оценить (и желательно «правильно») характер социокультурной интеграции малых народов со своими крупными «родственниками». Вывод Е. М. Шиллинга, проводившего исследования у андо-дидойцев, был процитирован выше. Л. И. Лавров, тогда же работавший в Южном Дагестане, вспоминал:

Одним из результатов наших исследований нынешнего состояния этнических процессов в Дагестане было внесение ясности в вопрос о консолидации рутульцев, цахуров и агулов с лезгинами. Согласно господствовавшему мнению, такая консолидация уже подходит к завершающему этапу, и поэтому официальные документы (в том числе и паспорта) причисляли рутульцев, цахуров и агулов к лезгинам. Наши выступления в печати и доклады в соответствующих организациях привели к исправлению допущенной ошибки и признанию этих народов (и при проведении всесоюзной переписи населения) самостоятельными этническими образованиями.

[Лавров, 1982, с. 149]⁸

Думается, Л. И. Лавров преувеличил значение выступлений ученого в решении судьбы одной группы малых народов. Их судьба главным образом зависела от политических расчетов управителей различных уровней. Нужен был основной, «ведущий» народ в многоэлементной структуре общества, и он появился. За счет причисления к аварцам андо-дидойских народов численностью около 50 тыс. чел. и отказа от аналогичного шага в отношении малых народов Южного Дагестана прежний относительный баланс «сил» основных этнических групп народонаселения республики был нарушен, и аварцы упрочили свое положение самого крупного народа, стали «лидирующим» этносом пестрого Дагестана. В материалах переписи населения страны 1939 г. отсутствовали данные по всем малым народам. Бюро Дагестанского обкома КПСС своим решением от 11 января 1957 г. «утвердило» «слияние» андо-дидойцев и арчинцев с аварцами, кайтагов и кубачинцев с даргинцами, но восстановило самостоятельность рутульцев, цахуров и агулов. В переписи населения 1959 г. эти «исчезнувшие» ранее народы появились вновь (хотя Л. И. Лавров тогда же отмечал отсутствие в рутульском языке терминов для обозначения «народа» и его языка, т. е. невыраженность «национального самосознания») [Лавров, 1962, с. 141]. Говорят, что в те же годы на республиканском «верху» обсуждался вопрос о преподавании аварского языка во всех национальных школах Дагестана. Целесообразность подобных вопросов и дел скорее всего была политической (первым секретарем Дагестанского Обкома КПСС с 1948 по 1968 г. являлся аварец Абдурахман Даниялов).

* * *

Курс на форсирование политических и социально-экономических процессов выражался в борьбе с религией, в стремительном кооперировании сельского хозяйства и др. Что это означало на деле, всем хорошо известно. Сопrotивление населения этому было (например в дидойских селениях) [Раджабов, 2003, с. 140—151], но подлинно массовым оно не стало.

В большей степени примечательно другое. Создававшиеся по приказуверху колхозы (пожалуй, только красные партизаны создавали их по собственной инициативе) [ПМА, 2005, л. 40—40 об.] и соответствующий новый порядок по возможности адаптировались местными жителями к привычным для них устоям жизни. В багулальском селении Кванада рассказывают, что при формировании колхоза хозяйственный инвентарь частных лиц, скот, домашняя птица были занесены в регистрационные книги и учтены как обобщественное имущество, то же произошло с земельными наделами; однако на деле селение (джамаат) и его жители продолжали жить почти по-прежнему [ПМА, 2004, л. 20 об.; № 2005, л. 72 об.—73, 77—77 об.]. В маленьком дидойском селении Сагада фамильные участки сохранялись на протяжении едва ли не всего советского периода истории; появлявшимся проверяющим регулярно обещали исправить положение дел, но по их отбытии жизнь продолжала идти своим

⁸ Выступлениями в печати были: [Лавров, 1953, с. 5—6; Народы Дагестана, 1955, с. 201—203], а также выступление во Всесоюзном географическом обществе [Известия географического общества, 1953, с. 239].

чередом [ПМА, 2005, л. 102]. Данные примеры не назовешь в полной мере характерными, однако почти обычным делом было толкование горцами основных положений Устава сельскохозяйственной артели в согласии с поземельными и хозяйственными нормами местного адата.

Первые коллективные хозяйства часто создавались на общинных пастбищах, в ряде мест мульки сохраняли своих прежних хозяев, их тайно продавали, дарили, передавали по наследству⁹, и при этом следили, чтобы земельный участок не попал в руки нечлена джамаата. Под угрозой высоких штрафов запрещалось самовольное изменение использования любых категорий земель в пределах владений колхоза, выступавшего в роли традиционного джамаата. Сами колхозы функционировали в территориальных границах угодий джамаатов. Сохранялся порядок регулирования *мегъ*, с «закрыванием» и «открытием» его участков в согласии с циклами полевых работ [Бобровников, 2002, с. 245—249]. Приведу два примера из архива исполкома Ахвахского районного совета ДАССР, дающих представление о сохранении прежних практик в новых условиях. Так, в августе 1948 г. исполком рассматривал постановление общего собрания колхозников колхоза им. Кирова сел. Тукита «О назначении гр-на Омарова Хайруллы сельисполнителем с начислением трудодней за счет каждого трудоспособного колхозника по одному трудодню» и отменил его «как противоречащее существующему закону». В июле того же года общее собрание колхозников колхоза им. Кагановича селения Кудияб-Росо приняло решение исключить из колхоза двух женщин, мотивируя его тем, что «они сдали в аренду свои приусадебные участки, а кому — неизвестно» (Ф. 1, оп. 1, ед. хр. 9, л. 169, 189).

Подобными фактами я не хочу создать впечатление, будто жизнь в Дагестане, особенно в его глубинке, даже в периоды столь масштабных социально-экономических и политических катаклизмов, охвативших огромную страну (частью которой он являлся), текла своим чередом. Колхозный строй в Дагестане был создан. Со временем у него появились определенные достижения, но очевидными были и очень значимые издержки — изнурительный, оплачиваемый грошами труд, особенно женщин, забрасывание террасных полей (которые невозможно было обобществить) и многое другое. Единственно я хотел оттенить живучесть традиционных устоев хозяйствования и общественной практики, которые и в сильно измененных условиях проявляли себя.

Физическое уничтожение, высылка, поражение в правах лиц из социальной категории духовенства, которые, по оценке Н. Самурского, были наиболее компетентными в руководстве общественными делами, часто делали кадровый вопрос особенно острым и сложным для новой власти. Публицист, посетивший Дагестан в 1920-е гг., писал:

Есть глухие места, где секретарями партячек выбирали, устраивая состязания, наиболее ловких джигитов, танцоров... Это логически вытекало, впрочем, из довольно распространенного в горах, очень наивного, почти детского

⁹ Такому положению дел способствовало и то, что по «Уставу сельхозартели по Северному Кавказу» 1935—1937 гг. террасированные земли колхозников не обобществлялись, а оставались в их личном пользовании в размерах фактического использования [Полян, 1988, с. 171].

бесхитростного представления о коммунисте вообще: в сознании горцев коммунист очень часто рисуется как неустрашимый и гордый, с ног до головы обвешанный оружием воин, вставший на защиту бедноты и одного за другим в совершенно фантастическом числе нанизывающий на свой чудесный кинжал царских генералов и «меншайвиков».

[Зорич, 1929, с. 60—61]



Селение Кази-Юрт Хасавюртовского окр.

Члены сельсовета около канцелярии. Фото В. В. Храмовой. 1928 г. МАЭ (№ И-2193-10)

Публицист упростил ситуацию. Впрочем, 1920—1930-е гг. привели в движение новые механизмы социальной активности и совокупно с ними задействовали условно новые общественные силы. Последние были «условно новыми», ибо являлись той частью местного общества, которой предоставлялась возможность заявлять о себе в те или иные переходные или революционные моменты. Так было в конце XVIII в. и в период имамата, когда «неожиданно» в первом случае и уже закономерно во втором резко изменилось социальное положение лагского сословия и на политической арене стали фигурировать их представители — потомки пленных и рабов, *хъазах*'ов и *лаг*'ов. Революционные пертурбации в России в первой трети XX в. оказались третьим этапом их активного вхождения в большую политику местного масштаба. Рассказы информаторов иллюстрируют частности этого явления. Но, отвлекаясь от частных, действительно следует отметить корректировку порядка жизнедеятельности местной среды, которая дала о себе

знать не только благодаря «внешним» событиям 1917 г., но во многом являлась закономерным процессом ее «внутренней» эволюции. Закономерным уже потому, что данная среда не была ориентирована на жесткое сословное структурирование самой себя, наоборот, склонялась к эгалитарности. Как следствие этого, она предоставляла возможности, чаще опосредованные, для представителей местного социального низа подниматься наверх. То, что происходило во внутренних районах Дагестана, где было изрядное количество представителей указанных социальных групп, не укладывается в данном случае в узкие рамки процесса советизации, но связано с ним, так как советизация создавала благоприятные условия для заметных общественных трансформаций. Подобные трансформации можно описать так.

Хъзахъ 'и или *лагъ 'и* (точнее, потомки пленных, за которыми сохранялось соответствующее обозначение), как правило, формировали отдельные тухумы. Они пользовались основными правами членов джамаата, тем не менее некоторая дискриминация в отношении их имела место. Во многих селениях рассказывают истории о прежних порядках, которые чрезвычайно похожи на то, что было в Хунзахе в отношениях между «коренными» тухумами и аппаратами (устранение с годекана, когда оставалось обсудить «свои» дела, изоляция в брачных связях). В ходу и кочующий сюжет о том, как потомок хъзахъа устроил для джамаата хорошее угощение, единственно попросив за это не называть его больше таким обидным словом. Гости с удовольствием отведали предложенное им, но, уходя, кто-то неумышленно посетовал на то, что «хъзахъ» недосолил одно из блюд, либо, наоборот, во всем похвалил *хъзахъ 'а*. Морально-психологический дискомфорт этой категории граждан (именно так, ибо основными правами они были наделены), своего рода третьего (на самом деле условно второго) сословия горцев, стимулировал предприимчивость среди них, подкрепленную характерной чертой природы горца — чувством соревнования. Они якобы стремились и стремятся, чтобы дома у них были лучше чем у других, и скота больше по сравнению с представителями узденских тухумов, и дети получили бы хорошее образование. И этого им якобы удастся добиваться. Многочисленные выходцы из знаменитого селения Чох, состоявшие и продвинувшиеся по службе в дореволюционное и в советское время, а также весьма состоятельные скотовладельцы были в основном из этой категории его жителей [ПМА, 2005, л. 2 об.]. Нередко их обвиняют в хитрости: «Они постоянно (в советское время. — Ю. К.) входили в комиссии по перераспределению земель (практика периодических, раз в 3—5 лет, перераспределений земельных участков — имевших естественные различия — существовала во многих колхозах разных районов. — Ю. К.), так что в итоге им достались лучшие земли». Иногда обвиняют в фальсификации (удревнении) своих родословных. Более взвешенной представляется такая оценка (представителя «узденского» тухума):

Уздени не трудолюбивые, хъзахъи же хорошие ребята, умеют и любят работать, и они сейчас выходят или вышли на первые роли (как «черная Америка», которая добилась столь многого). Они работают днем, ночью. У них это осталось от родителей, которые росли под давлением — это нельзя, нельзя, нельзя, а теперь можно, то... Во многом плохая [их] черта в том, что они узденям жизнь испортили. Они не врут, не опаздывают [на работы]. Наши же

расслабились; я поработал — мне хватило, я ушел, а эти будут работать продолжать. Наши могут тоже так работать, но не работают почему-то.

[ПМА, № 1757, л. 12 об.—13, 25, 32 об.—33, 44, 63—63 об., 64 об.—65 об.; № 2004, л. 55—56, 71, № 2005, л. 94 об.—95, 97 об.—98]

Советский период (особенно первые этапы оно́го) с его идеологией дать возможность тем, «кто был ничем», стать всем, безусловно, оказался благоприятным для соответствующих изменений в горском обществе. «Благородных» на резком повороте истории обходили в социальной практике «неблагородные». Обходили не в первый раз, но в новых условиях и при новой динамике жизни. Общественное явление, в целом широко известное в мировой истории, в том числе кавказской. Так было в «революцию» конца XVIII в. у «демократических племен» адыгов и в XIX в. в ходе Кавказской войны. В первой половине XX в. в Дагестане очередная фаза данного процесса развилась под контролем солидной внешней силы и во многом была стимулирована ею. Однако процесс не принял масштабного размаха, «расплывшись» на местечковом уровне. В каждом селении он получал особую моторику и драматизм, ибо обстоятельства в них различались. Там, где практически отсутствовали *лагъ'и* и *хъазахъ'и* (в обществах высокогорной зоны, пограничных с Грузией и Азербайджаном), он вряд ли обрел сколь-либо значимые формы. Иное дело общества, где данная категория составляла заметный процент жителей и где их прежде было принято выделять в особые тухумы (а не включать в состав «коренных», как, например, в Согратле, тем самым давая возможность напрямую адаптироваться в местной среде). Однако даже в этом случае подобные корректировки не обретали революционного характера, и переворота в строе жизни на местах не происходило. Во-первых, потому, что схожие корректировки бывали и прежде и «система» переживала их, оставаясь в целом прежней. Во-вторых, каждый сельский вариант трансформаций замыкался на самого себя. В третьих, само горское общество Дагестана как социокультурная целостность в указанное время оказалось в столь масштабном и динамичном движении, что подобные внутренние социальные подвижки были всего лишь малоприметными деталями жизни этой целостности.

В 20—80-е гг. XX в. произошло массовое переселение горцев на равнину.

* * *

Начало миграций горцев в предгорные районы датируют концом XV—XVI в. Это явление было характерно для всей зоны Большого Кавказа, и причины его резонно связывать с изменившейся к тому времени политической обстановкой в предгорно-равнинной зоне Северного Кавказа, с демографической обстановкой в горах, но также и с негативными природно-климатическими изменениями, о чем говорилось ранее.

В указанные столетия в Дагестане произошло расширение этнотерритории аварцев, даргинцев, лезгин, цахуров. Миграции носили разный характер — от переселений массовых до диффузных. Первые приводили к изменениям этнотерритории горцев, при вторых горцы ассимилировались жителями предгорий и равнины, так что именно благодаря им, как считают некоторые исследователи, в XVI—XVII вв. произошел быстрый рост численности кумыков [Магомел-

дов А., 1990, с. 41—64]. Относительно масштабная миграция горцев в юго-западном направлении, на южные склоны Главного Кавказского хребта, в район Алазанской долины, происходила постепенно и заняла длительное время; сначала поселения горцев там были сезонными, но равнинные территории с их угодьями уже составляли с горами единый экономический комплекс. Подлинно массовым переселение туда не стало, в том числе ввиду резкого отличия тамошних климатических условий от горных (см., напр.: [Неверовский, 1847а, с. 7]). В северном и восточном направлениях миграции также носили затяжной характер. Этнотерритории аварцев и даргинцев расширились за счет появления крупных селений в стыковой зоне гор и предгорий. К тому же предгорья и прилегающая к ним плоскость были достаточно плотно заселенными, а экономически (и отчасти политически) составляли единый комплекс с горными территориями [Магомедов А., 1990, с. 66—67]. Вследствие означенных причин до XX в. в Дагестане не наблюдалось массового переселения горцев на равнину, да в общем и стремления к нему (что отмечал автор газетной публикации начала указанного столетия). Спустя два десятилетия различия в характере переселенческого движения на Северном Кавказе и в Дагестане стали еще более заметными.

Советская власть в качестве одной из приоритетных и беспроигрышных линий своей политики в регионе выбрала земельную, напрямую связав ее с положением горских народов. «Горские массы, — заявлял Г. К. Орджоникидзе, — в прошлом являлись экономически обездоленными, и чтобы сделать их союзниками Советской власти, необходимо было наделить их землей» [Орджоникидзе, 1956, с. 130]. Уже в начале 1920-х гг. на плоскость переселилось около 17,5 тыс. осетин, так что население горных районов Осетии отныне не превышало 14 % от общей численности [Берозов, 1980, с. 225]. В те же годы 5/6 ингушей обосновалось на равнине [Очерки истории, 1972, с. 105]¹⁰. В Дагестане реальные возможности для переселений представлялись неясными. На первых порах предлагалось отдавать под распашку общественные пастбищные угодья в горах [Османов Г., 1970, с. 39]. Для создания же реальных возможностей для организации переселений в состав Дагестанской республики в 1920 г. был включен Хасавюртовский, в 1922—1923 гг. — Кизлярский и Ачикулакский округа, что существенно увеличило ее земельный фонд. В 1923 г. был принят план переселения с расчетом вовлечь в него до 10 000 чел. и организовать 20 переселенческих поселков, и на эти цели центральной властью были выделены средства [Самурский, 1925, с. 101—102].

Реализация плана столкнулась с очевидными трудностями: малярия выгоняла жителей вновь образованных на равнине поселков обратно в горы (большинство горцев возвращалось восвояси, другие переселялись на летний период), горцы не хотели жить в поселках с многонациональным составом (а

¹⁰ Помимо новой политической составляющей организации массового переселения горцев на равнину советская власть продолжала в отношении их политическую и социально-культурную линию, которую в качестве руководства к действию приняла еще прежняя власть. Если прежде говорилось, что интеграция «кавказских племен с нашим отечеством пойдет тем успешнее, чем больше... будет предоставлено им средств к мирным занятиям земледелием и сельским хозяйством» [Часть неофициальная, 1890], то в новых условиях культуртрегерская миссия советской власти бравурно воплощалась в жизнь. «С первых же дней жители новых селений, — писалось о переселенцах-карачаевцах, — переходили от скотоводческого хозяйства к земледелию» [Карачаевцы, 1978, с. 108].

именно такой вариант организации новых поселений предусматривался планом) [Османов А., 1994, с. 12]. Не менее значимой и столь же объективной трудностью в организации переселения оказался культурно-психологический фактор, отражавшийся в настроениях горцев. Он образно передан в книге Р. Гамзатова «Мой Дагестан»: «Предложите горцу переселиться на равнину... и он воспримет ваше предложение как оскорбление». На лозунг «Вылезем из каменных мешков и поселимся на цветочных полянах» горцы отвечали: «Если даже цепями потащите, не пойдем на плоскость!»; «Мы как гвозди вколочены в эти скалы. Никто не имеет права вытаскивать нас из наших гнезд» — и т. д. и т. п. [Гамзатов Р., 1989, с. 261—262]. Как следствие означенного, в 1926 г. во всех равнинных округах ДАССР насчитывалось 2,5 тыс. горцев — аварцев, даргинцев, лезгин, лакцев и др., или 2 % населения равнины [Народы Дагестана, 2002, с. 41].

Центральные органы власти страны не были удовлетворены ходом выполнения своих решений. В 1930 г. были выделены значительные денежные средства на реализацию плана земельно-водной реформы, согласно которому в Дагестане следовало переселить в равнинные районы, расселить в горах и перевести на оседлость (кочевых ногайцев) до 40—50 тыс. чел. [Османов А., 1994, с. 15]. В практике переселения стал использоваться опыт так называемых *казмаляров*. Овцеводы со скотом спускались на равнину, там они отстраивались, производили запашку и «таким образом постепенно экономически связывались с равниной, а затем и вовсе обосновывались на освоенных землях» [Османов Г., 1970, с. 101].

В 1944 г. в связи с депортацией чеченцев в Среднюю Азию и Казахстан в предгорные районы Чечни были переселены жители 224 селений (из них 114 — полностью и 110 — частично) из 21 высокогорного района Дагестана [Народы Дагестана, 2002, с. 42]. Переселение осуществлялось в принудительном порядке, о чем свидетельствуют данные по дидойцам (цезам). В Чечню их переселили полностью (1550 хозяйств), но в 1945—1947 гг. самовольно вернулись обратно 267 хозяйств, а к 1952 г. — еще 500 хозяйств [Магомедов Дж., 1994, с. 20—21].

В 1951 г. на союзном, а потом республиканском уровне были приняты новые решения по переселению, которые реализовывались на протяжении более чем 20 лет. Значительная часть населения ряда аварских, лакских, даргинских и лезгинских высокогорных небольших селений, в основном вынужденно, а частью добровольно, переселялась на *кутаны* (зимние пастбища с дополнительными земельными наделами для ведения комплексного хозяйства) своих колхозов и совхозов, расположенные в равнинных районах республики (Бабаюртовском, Хасавюртовском, Дербентском, Магарамкентском и др.), но большая их часть поселялась и в городах [Ибрагимов М.-Р., 1991, с. 117].

Общее число горцев, вовлеченных за все эти годы в переселенческое движение, колеблется в диапазоне от 200 до 300 тыс. чел. Для них было организовано 76 новых населенных пунктов (при этом многие из них размещались и в существовавших селах), создано более 100 совхозов и колхозов. В ходе реализации планов переселения была снята острота земельного вопроса в горных местностях, а переселенцам предоставлены возможности для широкомасштабной экономической деятельности в новых условиях. В качестве примера назову жителей самого высокогорного селения

Европы — лезгинского Куруша. В 1952 г. 700 хозяйств курушцев было переселено в Хасавюртовский район, где они образовали новое одноименное селение. Если в горах у курушцев имелось всего 100 га пашни (и занимались они в основном скотоводством), то на равнине за вновь образованным колхозом было закреплено 19 597 га земли, из них 5681 га поливных земель; у новых курушцев появились колхозные виноградники и фруктовые сады [Османов А., 1994, с. 19—21].

Адаптация горцев-переселенцев к новым условиям и трансформация их культуры — особый большой вопрос, ему посвящены специальные работы (см., напр.: [Традиционное и новое, 1988]), и на нем я не буду останавливаться. Однако необходимо отметить, что в результате широкомасштабной переселенческой политики четко выявились ее негативные стороны и последствия. Одно из таковых — это забрасывание многих селений в горах, разрушение системы террасного земледелия¹¹, обезлюдение горных районов и др., а в целом — исчезновение уникальной горской культуры. В данном отношении Дагестан разделяет судьбу других горных областей Кавказа [Волкова, 1988, с. 140; Волкова, Сергеева, 1995, с. 22], однако утешение в этом слабое.

6.2. Время настоящее

Рассмотрение социального опыта прошедшего времени я начинал с вопросов этничности и процессов этнического (национального) развития дагестанских горцев. Продолжу его во времени настоящем.

Конец XX в. едва ли не во всем мире был ознаменован разнонаправленными и в то же время взаимосвязанными процессами — формированием наднациональных социально-политических (и культурных) общностей (например в Западной и Центральной Европе), процессом глобализации и одновременно ростом значения этнического фактора. Слова «глобализация» и «этнос/этничность» стали в равной мере популярными в официальной и бытовой лексике.

В СССР со второй половины 1980-х гг. одними из главных на политическом уровне оказались вопросы сохранения национальной идентичности, проблемы автономизации «национального пространства» или национального самоопределения. Дагестан как часть этой страны не мог избежать подобных вопросов. Тогда же наметились, а в первой половине 1990-х гг. отчетливо проявились симптомы кризиса дагестанской государственности, каковой она могла быть в рамках и в условиях СССР, затем Российской Федерации. Кризис «национальных отношений» подкреплял масштабный политический и экономический кризис в стране, а также дележ собственности на разных уровнях и в разных формах, в том числе собственности на власть. До этого относительно спокойный Дагестан начало охватывать брожение, а затем стало лихорадить.

Негативные последствия переселения горцев на равнинные земли, неравномерность социально-экономического развития районов республики,

¹¹ По наблюдениям геоморфологов, террасы, «предоставленные сами себе», т. е. спустя 10—20 лет после их забрасывания, начинают утрачивать свою противоэрозионную функцию [Полян, 1988, с. 171].

возникновение новых государственных границ, разделивших некоторые народы на части, ликвидация малых народов путем их причисления к большим, межнациональные трения и войны в бывших союзных республиках, мобилизация исламского движения в мире, активизация объединительных этнокультурных тенденций в мире, например среди тюркских и кавказских народов и др., напрямую влияли на социально-политическую жизнь Дагестанской Республики. Превращение в 1920-е гг. «народов»/«наций» (а вовсе не классов, как декларировалось на общегосударственном уровне) в субъектов политики предопределило трения и конфронтацию между ними. Но в новых условиях это одновременно породило в Дагестане отличный от прежнего взгляд на самое себя как общество и государство.

В этнокультурной среде, где понятия «нация» и «забота» представляются если не тождественными, то тесно связанными, их «идейная» спайка в новых условиях не могла не вызвать обостренной озабоченности представителей едва ли не каждого народа о судьбе «своего народа». Превращение ранее почти моноэтнических равнинных районов республики к середине XX в. в полиэтничные и существенный рост населения в них крайне обострил вопросы о том, кто на «этой» земле является хозяином, а также что такое есть «Дагестан», кто в нем может считать себя «хозяином» и коль скоро этнический фактор является весьма значимым в современной жизни, то имеют ли «коренные» народы ¹² исключительные или преимущественные права на использование земель своей (?) этнической территории. В историко-культурной общности, где сбалансированность сил субъектов той или иной целостности всегда отслеживалась и контролировалась, нарушения баланса не могли не восприниматься как покушения на основы жизнедеятельности субъектов, каковыми в новейшее время стали «народы»/«этноты». В современном Дагестане соблюдение подобного баланса «отслеживается» в отношениях народов больших и малых. Обращусь к вопросам обеспечения его механики и начну с фигурантов малых, в наибольшей степени потерпевших, т. е. тех, которым было отказано в статусе «народа».

Острому обсуждению в последние 15 лет вопросов национальной/этнической идентичности среди малых народов андо-дидойской подгруппы предшествовало глухое их недовольство социально-экономическим положением территорий (районов) своего традиционного проживания (Ахвахского, Ботлихского, Цумадинского, Цунтинского), а также положением и перспективами для молодежи. Пояснить это можно следующим образом.

Перечисленные районы были и есть дагестанская глубинка, в которую плоды прогресса — дороги, электричество, телевидение и т. п. — доходят в последнюю очередь. Население этих районов, где поголовно, а где массово, было переселено в Чечню, а через 12 лет заново обустроивало жизнь на родине и также заново, но в худших, чем прежде, условиях, вписывалось в республиканскую систему пользования природными ресурсами. В условиях хозяйственной специализации горных районов на разведении мелкого рогатого скота это имело свою специфику и свою актуальность. Резкие

¹² И тут же возникал вопрос — «коренные» где, на каких территориях, в каких границах? Примечательно, что в конце зимы 1989 г. в Махачкале появились провокационные листовки с требованием к «инородцам» — русским, евреям и кумыкам (тюркоязычному народу) — покинуть Дагестан.

изменения в порядке хозяйственной деятельности наблюдались и в довоенное время: тогда дагестанские овцеводческие хозяйства лишились возможности пользоваться зимними пастбищами в Грузии и Азербайджане [Османов А., 1994, с. 16—17], получив взамен право использования для тех же целей угодий на севере своей республики и в Ставропольском крае. После 1944 г. горные пастбища западных районов республики, где ранее проживали переселенные в Чечню дидойцы, хваршины, другие малые народы, были переданы колхозам Грузинской ССР для использования в качестве летних пастбищ, и только в связи с массовым несанкционированным возвращением дагестанцев на родину они в 1953 г. вновь оказались в их распоряжении [Магомедов Дж., 1994, с. 2; ДВ, 2004, № 16—17], но отчасти в урезанном объеме. Горными летними пастбищами Цунтинского, Цумадинского, Тляратинского районов широко и активно пользовались и продолжают пользоваться мощные коллективные хозяйства центральных районов Дагестана, тогда как вернувшиеся из Чечни жители высокогорий не получили достаточно площадей-угодий в равнинной зоне, так как их кутаны в 1944 г. были перераспределены между теми же мощными хозяйствами республики, а по возвращении переселенцев не были им возвращены в полном объеме. В результате означенных причин хозяйства, например Цунтинского района, были весьма маломощными, в этом районе получила развитие такая форма организации коллективных хозяйств, как лесхозы (участки или отделения районного лесхоза), в ведении которых (часто при отсутствии на их территории лесов, например в Асахском участке) находились только небольшие животноводческие (молочные) фермы и некоторые другие малозначимые объекты. Заработная плата мужчин — работников лесхозов, а равно и совхозов (не занятых в уходе за скотом) в 1980-х гг. ограничивалась несколькими десятками рублей в месяц, а то и в год. Значительная масса населения жила на «детские пособия». В Дагестане, в Цунтинском районе, я впервые побывал в 1981 г. и в последующее десятилетие регулярно туда приезжал. В эти годы там велись работы по электрификации селений Гляцудинского участка, строились автомобильные дороги, но строились столь медленными темпами, что в той же Гляцуде дорога появилась только в последние годы и такого качества, что ездят по ней лишь «вездеходы»-УАЗики. До сих пор дорожный вопрос остается в районе одним из самых злободневных. О социальной инфраструктуре района говорить еще сложнее.

Помимо социально-экономических проблем не менее острой в 1950—1980-е гг. была проблема социальная, описать которую можно на следующих примерах.

В 1955 г. директор Дагестанской областной партийной школы А. Магомаев (его национальная принадлежность мне неизвестна) обратился в бюро дагестанского обкома КПСС с просьбой обсудить некоторые вопросы положения и развития андо-дидойских народов. Им был поставлен вопрос об изменении языка обучения в начальных школах Ботлихского и Цумадинского районов. Преподавание там осуществлялось на аварском языке, а с 5-го класса все предметы велись на русском языке, аварский же язык (и вновь появившийся в программе средней школы иностранный язык) преподавался как предмет. А. Магомаев небезосновательно утверждал, что аварский язык для поступавших в 1-й класс ботлихских, багулальских, чамалальских, каратинских, годоберинских и т. д. детей является таким же непонятным, как и

всякий другой неродной язык, что, не без труда овладевая в начальной школе аварским языком, в средней школе дети начинают также овладевать русским, но по окончании семилетки почти его не знают, а закончившие полный курс средней школы владеют им все равно плохо. С таким уровнем подготовки для детей указанных районов получение высшего образования являлось крайне проблематичным, что А. Магомаев подтверждал результатами проведенного им анализа. Он сравнил данные по населенным андо-дидойцами Ботлихскому и Цумадинскому и населенным аварцами Гунибскому и Хунзахскому районам. Сравнительные цифры по Ботлихскому и Гунибскому районам выглядели так: в первом школ — 20, в том числе средних — 3, во втором — 31 и 6, соответственно; окончивших вузы в первом — 22 чел., во втором — 259, в первом агрономов (уроженцев данного района в каждом случае) — 2, во втором — 44, учителей (также уроженцев районов), — соответственно, 6 и 89; на тот момент обучалось в вузах, соответственно, 18 и 200 чел. Положение со специалистами с высшим образованием из представителей малых народов было плачевным, квалифицированные кадры в Ботлихском и Цумадинском районах составляли приезжие из других районов¹³. А. Магомаев ошибался, предполагая возможность существования (создания?) единого языка у 13 малых народов (либо составленный им документ неправильно цитируют), но в том, что проблема языка школьного обучения являлась одной из важных причин далеко не лучшего в социальном отношении положения районов Западного Дагестана, он был прав. В целях «ускорения культурного развития андо-дидойских народов» А. Магомаев считал необходимым перевести преподавание всех дисциплин с первого года обучения в указанных районах на русский язык, отменив преподавание аварского языка как родного, увеличить сеть школ, установить в вузах квоты для поступающих из этих районов, а в районных инстанциях взять курс на комплектование кадров из местных жителей [Гаджиев А.-Г., 1981, с. 252—254].

Предложения А. Магомаева опирались на опыт реформирования школьного обучения в агульских, рутульских, цахурских селениях, где с 1953 г. преподавание было переведено на русский язык вместо лезгинского в первых и азербайджанского в двух последних и дало положительные результаты. Магомаев отмечал также, что республиканские власти не уделяли должного внимания «вопросам экономики и культуры андо-дидойцев» и что «эта многочисленная группа имеет свои особенности и специфические черты; она должна быть выделена (из состава аварцев. — Ю. К.), чтобы фактически уравнивать ее с другими». Предложения по изменению школьного обучения поддержали Ботлихский, Цумадинский и Ахвахский райкомы КПСС. По данному вопросу была создана республиканская комиссия, которая в ходе своей работы наблюдала факты, изложенные А. Магомаевым, однако в заключении, составленном в 1957 г., в реформировании школьного обучения в районах проживания андо-дидойских народов отказала [Гаджиев А.-Г., 1981,

¹³ Правда, сравнение Ботлихского и Цумадинского районов с такими аварскими районами, как Гунибский и Хунзахский, было не вполне удачным, так как последние являлись не обычными сельскими районами, а традиционными центрами грамотности, с расположенными на их территориях Хунзахом, Чохом, Согратлем, которые издавна по местным меркам считались, а фактически и были городами. Очевидно, сравнение с «подлинно сельскими» аварскими районами не дало бы столь внушительной разницы в показателях, хотя общую картину вряд ли бы изменило.

с. 228—233, 256—259]. Политическая составляющая данного вопроса явно возобладала.

Описанные же Магомаевым у андо-дидойцев факты лингвисты называют полужызычием, когда преподавание в школе на неродных языках имеет следствием неудовлетворительное овладение школьниками любыми языками в том числе и родным. В 1980-х гг. жители Цунтинского и Цумадинского районов постоянно сетовали на проблемы, изложенные за 30 лет до этого Магомаевым.

Поэтому закономерным стало то, что в условиях социально-политических перемен в стране данная проблема обрела не только новое звучание, но новое содержание и формы. В 1990-х гг. вопрос о восстановлении в статусе самостоятельных малых народов Западного Дагестана был не только поставлен, но для его реализации на местах проделывалась необходимая работа. Среди андо-дидойских народов дидойцы (цезы) оказались, пожалуй, самыми политически и социально активными, и на их примере удобнее всего рассмотреть этот процесс.

В 1993 г. организационно оформилось «Цезское народное движение „Возрождение“», цели которого были ясно определены — «это конституционное признание их (цезов) как народности Республики Дагестан». «...Пусть в верховьях реки Андийское Койсу, — говорилось в брошюре идеолога «Движения» Джамалудина Магомедова, — еще тысячелетиями будет звучать андо-цезская многокрасочная и многоязычная речь, созданная нашими предками... Мы обязаны бороться сегодня, чтобы сохранить и содействовать процветанию самобытности и культуры, истории, языка и традиций наших народов» [Магомедов Дж., 1994, с. 47]. Предстоявшая в 2002 г. перепись населения страны оказалась удобным поводом для каждого народа заявить о себе именно как о народе, и, как бы следуя рекомендации Ленина по вопросу, с чего начать подготовку к революции (начинать с газеты), появилась газета «Дидойские вести» (тираж 1,5 тыс. экз., сначала она была ежемесячной, затем стала выходить два раза в месяц). Установку на возрождение народа питали чувства самосознания — в Дагестане предельно актуального при самоидентификации как отдельного человека, так и групп людей. Редакция газеты (главный редактор Дж. Магомедов) воспитывала это чувство у тех, кто сомневался в необходимости самоидентифицировать себя цезом/дидойцем. В первых же номерах газеты (она начала выходить с января 2002 г.) был поставлен вопрос, как репрезентировать себя миру — цезами (самоназвание) либо дидойцами. Предложенный газетой выбор аргументировался так:

Обозначив себя Дидойцами (написано с прописной буквы. — Ю. К.), мы тем самым **сохраняем преемственность** и историческую нить, связывающую нас с нашими древними и **прославленными предками** дидойцами. Тем более что в **мировой исторической и научной литературе нас знают как дидойцев.**

[ДВ, 2002, № 2]

В № 4 (апрель того же года) была опубликована большая статья по истории, в которой пояснялось, что в переводе с грузинского *дидо* означает 'великий' (груз. *диди* — 'большой', 'великий'), *дидури* — 'великолепный', говорилось о более обширной территории расселения дидойцев в далеком прошлом и о их многочисленности тогда же, о вольном образе жизни и зажиточности. «Для самоутверждения, — замечал автор статьи

Т. Шамилов, — нужно знание прошлого как фундамента, и на объективных исторических фактах надо доказать, что **мы — древняя нация, справедливо претендующая на самоопределение**. Нашей историей может гордиться не только наш народ, но и весь Дагестан. Наши политики не созрели до того, что, разрешив самоопределяться малым народам, они позволяют им с новой силой и энтузиазмом развить свою культуру, которая способна только обогатить культуру всей республики, вселить оптимизм и гордость малочисленным народам». В каждом из последующих номеров велась работа по воспитанию национального самосознания. В редакционной статье № 9—10 за 2003 г. делалось нарекание республиканской газете «Новое дело», поместившей материал о дидойцах и назвавшей их «коренным населением Западного Дагестана, проживающим в Цунтинском районе». «Мне кажется, — отвечал редактор „Дидойских вестей“, — редакция („Нового дела“ — Ю. К.) позволила себе допустить грубейшую ошибку, называя коренной малочисленный дидойский народ населением... Этнос (народ) начинает умирать тогда, когда становится на путь превращения в аморфную массу, именуемую населением»¹⁴. Газета и созданная в 2001 г. «Национально-культурная автономия (НКА) „Дидойцы“» вели разъяснительную работу, что «Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам всевышним раз и навсегда вместе с „кровью предков“. Никто не имеет права... насаждать нам насильно ни родину, ни нацию, ни родителей. Тогда спрашивается, какой же я грузин или аварец, если я родился дидойцем... Мы должны гордиться тем, что являемся потомками одного из древнейших народов Кавказа — дидойцев» [ДВ, 2002, № 2].

Обсуждалась тема «национального эгоизма». В брошюре 1994 г. Дж. Магомедов писал:

Национальное самосознание породило у определенной категории цезов национальный эгоизм, якобы цези — самый древний, трудолюбивый, воинственный народ, называемый даже грузинами «Дидо», что в переводе означает «великий»... Цезский национальный эгоизм полон примерами из истории, когда в районе в партийных, советских и хозяйственных органах, устанавливая советскую власть, работали люди из разных районов, многие из которых оставили о себе и из-за себя о своем народе плохую память... Нельзя содеянное личностью приписывать и переносить на его нацию и народ.

[Магомедов Дж., 1994, с. 41, 42—43]

В редакционной статье № 5—6 за 2003 г. отмечалось: «Наш интерес к родному языку, истории и культуре своего народа некоторые воспринимают как национальный эгоизм. Если даже это так, то это чувство для нас лежит в основе патриотизма и любви к своему народу и отечеству», и к этому добавлялось, что «проводимая работа далека от собственно национализма и не причиняет ущерба какому-нибудь другому народу». В другом газетном номере (ДВ, 2003, № 7—8) тот же автор призывал: «Восстановим кристально чистое дидойское самолюбие. Давайте уважать гордость, достоинство и других

¹⁴ В одном из опубликованных исторических очерков говорилось, что, несмотря на политические невзгоды XIX и XX вв., «дидойцы сохранили главное — ЭТНОС» [ДВ, 2002, № 17—18].

народов Дагестана, чтобы утверждать собственное». Под другими в первую очередь имелись в виду аварцы:

Нет никакого основания некоторой части аварского народа считать нас раздробляющими аварскую нацию, сеющими вражду между народами... Мы уважаем этот мужественный народ, ибо сами годами считались, представлялись везде и всюду аварцами. В то же время мы вынуждены считать себя представителями не менее древнего народа...

[Магомедов Дж., 1994, с. 33,34]

Общественные организации, в первую очередь НКА «Дидойцы», вели активную работу среди жителей Цунтинского района и дидойцев, компактно проживающих в равнинной зоне республики, по подготовке к переписи. В опубликованном «Обращении к дидойскому народу» говорилось:

Что же нам даст обозначение себя теми, кем мы на самом деле являемся, т. е. дидойцами, в ходе всероссийской переписи населения этого года? Во-первых, будет восстановлена историческая справедливость относительно национальной принадлежности нашего народа. Во-вторых, будет поставлено начало предоставлению официального национального статуса дидойскому языку и народу, со всеми вытекающими последствиями: сохранение, развитие и возрождение родного языка, истории, культуры, среды обитания, народного промысла, традиционных форм хозяйствования, представительство в органах исполнительной и представительной власти и т. д. В-третьих, мы получим право требовать от государства возмещения морального и материального ущерба за насильственное выселение всего дидойского народа в 1944 году в ЧИАССР со своей этнической территории, тем более с ликвидацией района как административно-территориальной единицы. В-четвертых, согласно Закону РФ «О гарантиях коренным малочисленным народам РФ» от 30.04.1999. № 82-ФЗ, мы получим возможность пользоваться льготами и привилегиями как коренной малочисленный народ РФ... Сделайте правильный, добровольный, самостоятельный выбор!

[ДВ, 2002, № 9—10]

Прделанная НКА «Дидойцы» и газетой «Дидойские вести» работа увенчалась успехом. В ходе переписи более 15 тыс. чел. самоопределились как дидойцы (цезы)¹⁵. Этот успех был тем значительней, ибо перепись среди ряда других малых народов дала совсем иные цифры: годоберинцы — 39 чел. (хотя по оценкам их 3,5—4 тыс. чел.), чамалалы — 12 чел. (по оценкам, более 7 тыс. чел.), багулалы — 40 чел. (по оценкам, более 5 тыс.) и т. д. Впрочем, андийцами назвали себя почти 22 тыс. чел., каратинцами — более 6 тыс., столько же ахваццами, даже «предельно» малочисленные гинухцы оказались записаны в количестве более полутысячи человек [Итоги переписи, 2004, с. 7—18]. Дидойцы на почетном втором месте. Хотя, стоит заметить, далеко не

¹⁵ В опубликованных предварительных итогах переписи они значатся цезами. Однако, как указано в ответе начальника Управления статистики населения Федеральной службы государственной статистики от 02.06.2004 И. А. Збарской на письмо президента НКА «Дидойцы» Д. Магомедова, в утвержденном списке национального (этнического) состава населения РФ «наименование **этнической группы** (? — Ю. К.) „цезы“ изменено на „дидойцы“».

все, ныне оказавшиеся в числе «дидойцев/цезов», довольны этим, подчеркивая, что «здесь многим навязали мнение записываться отдельно от аварцев, чтобы был свой член Госсовета», и что в ходе переписи данные подавались сельскими администрациями, а «особое» мнение граждан далеко не всегда учитывалось [ПМА, 2005, л. 105 об.—106].

В то же время можно сказать, что этническое самосознание в среде дидойцев было «возрождено» (в согласии с первоначальным названием созданной общественной организации) или даже сконструировано заново. Конструирование в первую очередь видно в замене этнонима и в переориентации этнического самосознания с «орлов» — цезов на «великих» — дидо/дидойцев — очень древних и широко известных в мире. К слову заметить, общественность некоторых малых народов андо-дидойской подгруппы изменение цезами этнонима восприняла как узурпацию ими славной истории общих предков, ибо все андо-дидойцы рассматриваются в науке (и ныне считают себя) наследниками тех древних дидойцев. Желания и устремления каждой из сторон понятны. Пожалуй, большинству народов (если мы будем исходить из того, что «народы»/«этнос» существует в качестве объективной социальной реальности) присуще желание быть или считаться древними, а для народов Кавказа, со свойственной им актуализацией подсчета поколений предков и установления корней социальных групп всех типов, это правило фактически не знает исключений.

«Преувеличенную обрядность этнической идентичности», которая, в частности, может включать провозглашение особой древности и исторической славы собственного народа или «претензию на воплощение высшей точки местности», вероятно, допустимо рассматривать как характерную черту ее упадка (см.: [Деверо, 2001, с. 150]). Однако здесь правомерно поставить вопрос: а могло ли быть иначе? Могло ли этническое самосознание не обрести нового импульса в условиях информированности местного общества о процессах, происходящих в стране, в мире, в своей республике — с дележом территорий, власти и собственности между «нациями», а равно с учетом весьма определенных закономерностей функционирования дагестанского общества? Общества как целостности, единого организма¹⁶.

Здесь резонно провести параллель с джамаатом, служившим базовой единицей дагестанского общества. Там каждое его звено (тухум, в трансформированном виде — квартал) имело гарантированное представительство в органе власти — в народном собрании и потенциально могло рассчитывать на активное соучастие в управлении общинной жизнью, а через это и своей собственной, могло рассчитывать на долю в джамаатском запасе богатств в виде земельных угодий и т. д. Та же в своей основе практика была принята в союзах общин. Известны примеры, когда слабые тухумы присоединялись, «вливались» в более сильные, однако они, не являясь исключением, все же не были в полной мере типичными. Тухум — здесь условно род — берег свое родовое имя и свое родовое тело. И если в основу конструируемой этничности кладется примордиалистский подход, выводящий «нацию»/«народ»/«этнос» из «родового»/кровного братства («Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам всевышним раз и навсегда вместе с

¹⁶ Тут же, правда, можно ответить, что могло; ведь далеко не все малые андо-дидойские народы заявили о себе подобно дидойцам, каратинцам, андийцам.

„кровью предков“»), то логика желания непризнанных народов получить свой «кусочек общего пирога» со стола власти (как бы иронично ни относились к подобным желаниям официальная власть и официально признанные народы) не только понятна, но и резонна. Резонна в свете видения социального пространства той или иной территориально-политической, экономической структуры как обладающей «общим богатством», на часть которого имеет право каждый субъект, если он не поражен в правах, т. е. не ликвидирован как субъект. «За время притеснений и гонений (насильственные выселения и консолидация), — писал автор заметки в «Дидойских вестях», — идет тенденция... к утрачиванию самого понятия о **праве народа** на существование **в качестве равноправного этноса**» [ДВ, 2002, № 9—10]. До второй четверти XX в. субъектами социального и политического пространства Дагестана «этносы» не являлись (существовали моноэтнические «вольные» общества, позднее — участки, но принципы их структурного оформления и функционирования были иными), а когда такая роль была им отведена, то каждый смел надеяться на равноправное активное соучастие в нем.

Вообще такие этнодифференцирующие признаки, как язык и самосознание, очевидно, всегда играли значимую роль в порядке общежития, даже если они являлись атрибутами общности численностью всего в несколько сотен человек. Наглядным примером этому служат гинухцы, в 1860-е гг. заявлявшие о притеснии себя крупным иноэтническим соседом. Гинухцы желали самостоятельности, мечтали о самодостаточности — общественной (если бы было возможно, то и политической) и, очевидно, территориальной.

В свою очередь, дидойцев в последние годы возмущал не только факт их насильственного выселения в 1944 г. «со своей этнической территории», но усугубление его негативного значения «ликвидацией района как административно-территориальной единицы», а также то, что образованный в 1955 г. Цунтинский район (уже по своему названию рассматриваемый дидойцами как их национальный) имел райцентр в селении Бежта, «расположенном вне этнотерриториальных границ цезов», что якобы было «очередной несправедливостью по отношению к цезам как малому народу» [Магомедов Дж., 1994, с. 22]. В середине 1992 г. дидойцы добились переноса райцентра в «свое» селение Кидеро. Цунтинский район неформально стал национальным, ибо бежтинский участок этого же района с тех пор только формально причисляется к нему, а в республиканском бюджете финансируется отдельной строкой. «Национальные квартиры» наконец разделили (между дидойцами — жителями «верхнего», или «горного» участка и бежтинцами, начиная с 1955 г., т. е. с момента объединения в рамках одного района, постоянно звучали взаимные упреки; больше их было со стороны дидойцев — тогда цезов, упрекавших бежтинцев в узурпации власти и в злоупотреблениях возможностями более успешного решения собственных социальных, экономических и т. п. проблем).

Социально-экономическое положение «района» и «участка» это не улучшило¹⁷, но на республиканском уровне была поддержана и начала (с

¹⁷ В 2004 г. Правительство Республики Дагестан, отметив, что Цунтинский район и Бежтинский участок занимают последнее место среди муниципальных образований горных районов республики по обеспеченности и техническому состоянию объектов социальной

изрядными трудностями) реализовываться «Программа возрождения культурного наследия дидойского народа». Многие родители и учителя были против введения в школьную программу дидойского языка, так как это, по их мнению, могло усложнить детям получение высшего образования (на русском языке). Далеко не все приветствуют деятельность газеты «Дидойские вести», во-первых, потому что для публикаций на дидойском языке используется шапихский диа-



Селение Бежта. Фото автора. 1981 г.

лект оного, не без труда понимаемый носителями других диалектов, а вторых, потому что информация в ней якобы подается с позиций только одной группы населения района («Смысла в этой газете не вижу», — заявил один из информаторов осенью 2005 г.) [ПМА, 2005, л. 105 об.—106].

Жители же Бежтинского участка в настоящее время добиваются преобразования его в район, т. е. «конституирования» собственных «прав». Гинухцы вроде бы добились официального признания своей национально-культурной автономии (в чем им отказывали).

Ныне не приходится говорить о единстве и «эмоциональном» подъеме дидойского общества. В 2004 г. оно болезненно переживало кризис власти

инфраструктуры, приняло специальное постановление (№ 142 от 20 мая 2004 г.) «О социально-экономическом развитии» указанных района и участка.

районного масштаба, который в начале следующего года вроде бы разрешился, хотя различные общественные группы (представлявшие кандидатов во власть от своих селений) оценивают ситуацию не одинаково. Новый глава района в качестве приоритетной задачи назвал достижение «единения... малочисленного Цунтинского джамаата» [ДВ, 2005, № 3—4]. Если «джамаат» окажется не словесной формой, но станет формулой действия, тогда «единение», как сложное сочетание и удовлетворение интересов его разных структурных звеньев, может оказаться возможным.

Тенденции и процессы, которые в указанные годы получили развитие у дидойцев, в главном совпадали и среди большинства других андо-дидойских народов. И у них образ и концепция «народа»/«этноса» как структурообразующей единицы общества (дагестанского или российского — в зависимости от подхода к оценке «общего» пространства) в силу восприятия его (этноса) изначальной данностью, построенной на якобы всеми осознаваемом и «обязанном» сохраняться едва ли не тысячи лет «кровном родстве», были ведущими. Уже поэтому активно фигурирующее в здешнем информационном поле слово «консолидация» (здесь: этническая консолидация с аварцами) интерпретировалось практически на биологическом уровне, синонимично «ассимиляции». «Родовое тело» (здесь: на уровне «этноса»/«народа») требовало сохранения и самообеспечения. Вина же за «ассимиляцию» возлагалась на внешнего врага, которым являлись не аварцы как таковые, а государство (свое, дагестанское, руководимое представителями конкретных «больших» народов), осуществлявшее подобную политику.

Из обращения Национального совета андийцев к Государственной думе и Совету Федерации РФ от 22.12.2002 г.

В ходе Всероссийской переписи населения более 30 тысяч андийцев самоидентифицировались, зарегистрировавшись **исконными носителями культуры** андийского народа. Андийцы, как и иные малочисленные национальности, авторитарно были записаны аварцами в конце 40-х годов XX века. Однако в течение полувека эта мера не только не нивелировала национальную особенность нашего народа, но, напротив, усугубила социально-экономическую отсталость и культурно-исторический застой...

История нашего народа насчитывает более 2500 лет. Хотелось бы, чтобы на государственном уровне история андийского народа рассматривалась как составная часть истории Дагестана, а не свободные измышления отдельных историков. Очень **верные и важные** по сути конституционные **принципы равных возможностей для всех в участии в общественной и политической жизни**, в Дагестане превратились в инструмент «регулирования» конфликтных ситуаций. Мы понимаем, что в политике должны быть компромиссы, соглашения и пр., но не игнорируя и ущемляя при этом целые народы...

Какова вообще ситуация **представительства андийцев в органах государственной власти** и местного самоуправления в тех местах, где они наиболее компактно проживают?

В Махачкале число андийцев составляет 3—3,5 тысячи человек, что составляет примерно 0,5 % от общего числа жителей города. В государственных и муниципальных структурах города представлены лишь три-четыре человека.

В Кизилюртовском районе проживает 5—5,5 тысячи человек андийцев. Ни в одной из структур власти ни один из них не представлен.

В Хасавюртовском районе проживает более 12 тысяч человек андийцев. Ситуация представительства самая плачевная. Не говоря о районном уровне,

даже на сельском уровне эти вопросы абсолютно не решены. К примеру, в селении Аксай проживает более 2,5 тысячи андийцев, в селении расположены 24 разных организаций и учреждений. Лишь в одном из них — почтовом отделении — работает андиец. В поселковом отделении милиции имеется 18 штатных единиц. Но туда на работу не принят ни один андиец, хотя имеется очень много достаточно подготовленных ребят.

В Кизлярской и Кочубеевской зонах проживает более 3 тысяч андийцев. Ситуация выглядит примерно так же, как и в Хасавюртовском районе...

Предлагаем образовать мононациональный Андийский район, разделить Ботлихский, а в Хасавюртовском и Кизилюртовском районах образовать культурно-национальную автономию представителей нашего народа. Решение проблемы подобным образом не ущемляет ничьи права, а андийский народ ощутит на деле озабоченность государства его проблемами, сможет эффективно преодолеть социально-экономическую разруху, культурно-историческую отсталость и стать полноправным дагестанским народом.

Отмечу, что во второй половине XIX в. андийцы составляли население менее чем десяти селений Андийского округа (сейчас это территория Ботлихского района). Формирование на их «базе» отдельного района, вероятно, возможно, хотя проблематично. Насколько мне известно, в последнее время вопрос о создании района в числе злободневных не значится.

Воссоздание же Андийского округа как полиэтничной административно-территориальной целостности, не столько противостоявшей бы «аварцам», сколько представлявшей бы андо-дидойцев на высоком уровне общедагестанского пространства и решавшей бы вопросы каждого малого этноса, для представителей общественности многих народов этой группы выглядит заманчиво привлекательным. Подобная идея андо-дидойской целостности в новых условиях является своеобразным откликом на предание о злонамеренных аварцах, некогда покоривших андо-дидойцев и разобивших их через раздробление прежде единого языка. К проявившим же завидную политическую активность дидойцам высказываются претензии не только по поводу узурпации имени общих предков, но и за единоличное и в свою пользу решение общего андо-дидойского вопроса (через формирование национально-культурной автономии) и тем самым за раскол потенциально единого социального и политического движения и пространства.

По тем или иным причинам каждое национальное (того или иного народа) движение развивалось самостоятельно (а где-то и не развивось, о чем свидетельствуют данные переписи населения). Очень многое зависело от наличия инициативных и деятельных людей (или даже одного человека, что ввиду малочисленности подобных социальных образований оказывалось достаточным), способных мобилизовать и направить общественное настроение и мнение в соответствующее русло. Например, у каратинцев такую функцию по собственным убеждениям выполняет один человек — Магомед Ахмеднабиев. Он составил алфавит каратинского языка, он собирает литературные, архивные, музейные материалы по истории и культуре каратинцев и мечтает создать соответствующую хрестоматию, во многом благодаря личной его и его немногочисленных помощников энергии результаты переписи населения среди каратинцев оказались столь впечатляющими, он активно работает в Конгрессе народов Дагестана, обращается в республиканские, федеральные, международные организации в

защиту прав своего и соседних народов. Такие инициативные люди есть во многих из указанных народов. Желания и стремления этих людей — признание своих народов полноправными членами социального и политического пространства Дагестана и Российской Федерации, предоставление возможности обучения детей на родных языках в школе (как воспользуются и захотят ли вообще воспользоваться данной возможностью люди, а не «народ» — другой вопрос), привлечение внимания властей к социально-экономическим проблемам удаленных горных районов — понятны и в целом обоснованны.

Обоснованны уже потому что объективно равноценные субъекты дагестанского общества оказались и продолжают оставаться в неравных условиях. Если менее 10 тыс. проживающих в Дагестане цахуров (большая часть цахуров давно живет на территории современного Азербайджана) и на порядок более многочисленные рутульцы и агулы с начала 1990-х гг. получили право и возможность обучать в детей в школах на родных языках (хотя они этим пользуются выборочно; в одних селениях ведется преподавание на родном языке, в других — нет) [ПМА, 2005, л. 66 об.], имеют своих представителей в республиканских органах власти (и, по определению лидера НКА «Дидойцы», «имеют свою национальную политику») [Магомедов Дж., 1994, с. 15], то задается вопрос, почему всего этого лишены мало уступающие им, а то и превосходящие по численности, имеющие собственные языки народы андо-дидойской подгруппы. Желание иметь свою «национальную политику» — это заявка на непосредственное участие в распределении «общей доли» всех конституированных субъектов общего пространства. Неважно, что общественность представленных в госструктуре республики рутульцев и цахуров говорит о бездействии своих «делегатов от народа», которым вменено в обязанность проводить «национальную политику». Проблема в «конституированности», в соответствующем предоставлении права на такую «политику» — «дайте нам возможность проводить ее, а мы сами спросим с тех, кто не исполняет доверенное им дело» [ПМА, 2006, л. 74—75]. Однако республиканские власти не только не готовы, но и не желают изменять установленный их предшественниками порядок.

Подобное нежелание можно объяснить опасением любых дополнительных осложнений в республике, основные субъекты-«силы» которой сейчас якобы находятся в зыбком равновесии при наличии очевидных лидеров. Объяснение видится и в заигрывании с властью федеральной, при параллельном заигрывании с населением республики. Очевидно, в расчете на дополнительные финансовые поступления из федерального бюджета и с оглядкой на федеральный закон 1999 г. «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» (таковыми считаются народы численностью менее 50 тыс. чел.) Госсовет РД 18.10. 2000 г. принял постановление (№ 191), в котором к коренным малочисленным народам Дагестана отнесены все 14 «конституционно обозначенных» народов республики — аварцы, агулы, азербайджанцы, даргинцы, кумыки, лакцы, лезгины, таты, табасаранцы, ногайцы, рутульцы, русские, цахуры, чеченцы-аккинцы — за исключением действительно малочисленных андо-дидойцев, кайтагов, кубачинцев и арчинцев. Именно Госсовет, членство в котором имеют представители этих самых 14-ти, взял на себя обязанность (и не собирается с кем-либо ею

делиться) определять, кто может фигурировать в соответствующем общероссийском реестре (интервью председателя Народного Собрания РД М. Алиева газете «Дагестанская правда» от 06.01.2003 г.).

* * *

Обозначившийся в конце 1980—начале 1990-х гг. кризис дагестанской государственности вызвали не малые, а большие народы, общественность и лидеры которых указывали на неудовлетворительно сложившуюся для их «родовых тел» практику взаимодействия «конституционно обозначенных» субъектов общедагестанского пространства. В первую очередь, это были лидеры лезгинской и кумыкской общественности.

Лезгинской общественностью и до указанного времени ставился вопрос о пагубных последствиях разделения народа в рамках советского национально-государственного устройства, когда одна часть лезгин оказалась в пределах Дагестана и РСФСР, а другая — в союзной республике Азербайджан, и в последней лезгины подвергались и подвергаются тюркизации (азербайджанизации). После распада СССР данный вопрос стал еще более острым, ибо разделяющая народ граница превратилась в государственную. В обоих государственных образованиях — в Азербайджане и в Дагестане — лезгины воспринимают себя национальным меньшинством, превращенным в таковое по злой воле конкурирующих с ними «сил». «Правителей, — заметил автор публицистической статьи, — напугала многочисленность лезгин. Тогда (во второй половине 1940-х гг. — Ю. К.), как от куска мяса, от „новой“ нации отрезали табасаранцев, рутульцев (а также агулов, цахуров), чтобы теперь лезгины не перевешивали в торговле за власть (имеется в виду упоминавшееся ранее признание самостоятельными малых народов лезгинской подгруппы. — Ю. К.) ... Нет народа — нет проблем. Маленький народ — маленькие проблемы» (цит. по: [Абдурагимов, 1996, с. 318]). И коль скоро в «торговле за власть» лезгинам были отведены вторые-третьи места (они, в подаче идеологов лезгинского движения, «не были той национальностью, которая вдруг присваивает себе право говорить от имени всего Дагестана»), то «и сидели они все семьдесят (советских. — Ю. К.) лет на голодном пайке... Районы, где проживают лезгиноязычные народы в Дагестане, являются **наиболее ущемленными** в экономическом и социальном развитии» [Абдурагимов, 1996, с. 318—319]. В интерпретации политических, социальных, экономических и т. д. тем и проблем общедагестанского пространства национальный момент и здесь подается в качестве основного.

Нынешние руководители Дагестана (это, судя по контексту и объективным данным, даргинцы, аварцы и кумыки. — Ю. К.), ставя перед собой узконационалистические задачи, фактически отдали Дагестан пантюркистам (здесь обозначен образ внешнего врага — Азербайджана, Турции, пособниками которого якобы являются тюркоязычные кумыки и вступающие с ними в альянс аварцы. — Ю. К.)... Представители некоторых народов Дагестана в высоких структурах власти ошибаются, думая, что на антилезгинской волне, подавив последних (т. е. лезгин. — Ю. К.), они создадут для себя широкое поле деятельности, сумеют расширить свои территории... (это, скорее всего, адресуется кумыкам и азербайджанцам. — Ю. К.).

[Абдурагимов, 1996, с. 289]

Исходя из подобных оценок, можно заключить, что сосуществование и взаимодействие народов в Дагестане (и в Азербайджане) толкуется (или оказывается на деле?) силовым взаимодействием, в ходе и в результате которого одна из сторон (в данном случае лезгины, но таких сторон, может быть, бывает и больше) оценивает ситуацию как жесткое давление на себя, насилие. Насилие уже через умышленное расчленение своего «тела» и тем самым уменьшение своей «силы». Для восстановления последней (а не «тела»), которое не имеет четких контуров) предлагалось объединить малые лезгиноязычные народы (а заодно и не очень малые — 100-тысячных табасаранцев) с собственно лезгинами, вопреки желаниям первых, но во имя достойной конкуренции вторых с другими активными фигурантами общего силового поля. Вторая, и главная составляющая восстановления «силы» лезгинского народа — это объединение его разделенных — дагестанской и азербайджанской — частей в единое целое. И третье — самоопределение народа — политическое, государственное в собственном пространстве, которое необходимо формировать вне рамок Азербайджана и Дагестана. На это было нацелено созданное в 1990 г. Лезгинское народное движение «Садвал» (единство) (устав и программу движения см.: [Абдурагимов, 1996, с. 528—536])¹⁸.

Неменьший, а возможно и больший, сепаратизм отличал идеологию оформившегося на рубеже 1980—1990-х гг. кумыкского народного движения «Тенглик» (равенство). Большим он мог быть по той причине, что тюркоязычные кумыки, с одной стороны, воспринимаются кавказоязычными дагестанцами «не (вполне) своими», «не (вполне) кавказцами» и «негорцами», а с другой — сами идеологи движения, репрезентируя кумыкский народ, явно дистанцируют его от кавказцев, называя его правопреемником населения Гуннии и Хазарии, а одним из главных принципов своего движения называют тюркизм (*тюркчюлюк*) [Тенглик, 1996, с. 15, 90].

Для сепаратизма имелись причины и другого порядка, сформулированные идеологами «Тенглика» как «сужение базы (среды) воспроизводства кумыкской этничности», что подразумевало земельный вопрос. Последний действительно весьма сложен.

Благоприятные условия, созданные для горцев-переселенцев — выделение нередко значительно больших, чем у жителей кумыкских аулов, земельных участков, льготы налогообложения, сохранявшиеся за переселенцами на протяжении десятилетий, а также переселение кумыков из пригородов Махачкалы в Хасавюртовский район на место депортированных чеченцев при одновременном заселении освобожденных ими территорий горцами и др. — вызвали в итоге обоснованное недовольство среди кумыков. Ныне «горцы» весьма значительная, а кое-где и преобладающая часть населения равнины — территории традиционного расселения кумыков. Так, в Кизилюртовском районе аварцы составляют 80 % его жителей, в Хасавюртовском — более 38 %, в Бабаюртовском — 22 %, а с учетом проживающих там же

¹⁸ Впрочем, по Дагестану ходят разговоры, что «лезгинский вопрос» был инспирирован Москвой с целью сделать более сговорчивым в «большой политике» Азербайджан.

переселенцев других национальностей процент горцев еще более значителен (подсчитано по данным: [Республика Дагестан, 2001, с. 168—170]).

Как следствие уже этого, в программных требованиях «Тенглика» 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»¹⁹ и этноса, имеющего «историко-генетическое и духовное родство» со всеми тюрками, требующего усиления своего «родового тела» (это мое определение) через повышение рождаемости («чтобы семьи людей кумыкской национальности стали в среднем четырехдетными») и заявляющего о готовности своего пребывания в составе существующего государственно-политического пространства на автономных условиях — «сохранение единства Дагестана при изменении формы его государственности и обеспечении верховенства прав народов и прав человека» [Тенглик, 1996, с. 21, 89, 91].

«Народы» и их права оказались на первом месте, им была предложена роль единственных субъектов политики, экономики, культуры, всего комплекса общественной жизни. Соответственно, политическое, экономическое и т. д. пространство в рамках системы (политико-правовой и т. п.) должно было делиться между ними.

Существующее унитарное устройство РД создает неравноправные условия народам, образующим нашу республику, и постоянно стимулирует межнациональную конкуренцию... Никто не может отрицать, что А. Даниялов — бывший первый секретарь обкома партии, создал преимущества аварцам, а М.-С. Умаханов — даргинцам и т. д. ...Каковы бы ни были личные качества руководителя, **нельзя ставить судьбу народа в зависимость от отдельного человека, тем более другой национальности...** Геополитически карта Дагестана включает 4 региона: территории севернее реки Терек — Ногайская степь, центральная равнина и предгорья — Кумыкия, горная территория — собственно Дагестан, южная территория — Лезгистан... По крайней мере, указанные 4 геополитических региона должны получить автономию и законодательную самостоятельность.

[Ибрагимов Х., 1995, с. 153—157]

* * *

В первой половине 1990-х гг. кризис дагестанской государственности был налицо. Он не оказался уникальным явлением в жизни бывшего СССР, но имел характерные особенности по причине крайне пестрой структуры республики, состоявшей из «этносов-наций». Дележ «пространства» с большого формата опустился до низовых звеньев социальной и хозяйственной

¹⁹ В частности, это предполагало, что «доминирующее место в национальном воспитании должно принадлежать формированию чувства кумыкскости (тюркскости) подрастающего поколения на основе углубления исторических знаний о древности, автохтонности, этноисторическом континуитете, антропо-географической стабильности тюркского этноса на Восточном Кавказе и на кумыкской территории, об особом месте тюркской культуры в евро-азиатском культурном ареале» [Тенглик, 1996, с. 93].

жизни — «разделение совхозов (в предгорных и равнинных районах, т. е. в тех, где оказалось большое количество переселенцев с гор. — Ю. К.) на отдельные хозяйства по национальному принципу — вот реальность наших дней» [Мустафаевы, 1990, с. 38]. Эта ситуация напоминала с точностью до наоборот ту, что имела место 50 лет ранее, когда бригады и звенья создававшихся колхозов формировались по тухумному принципу. Федерализация Дагестана по национальным территориям стала злободневным вопросом. В качестве альтернативного ей компромисса предлагалось четкое соблюдение «принципа „попеременного“ назначения на те или иные должности республиканского масштаба людей различных национальностей, в том числе и малых, в количественном отношении» [Мустафаевы, 1990, с. 38]. То есть «всем сестрам по серьгам» — дань эпохе перемен в пространстве бывшей «империи», но равно выражение общинного сознания, актуализированного в переходном состоянии общества. Хотя, как оказалось, на деле данный принцип в целом и раньше учитывался, по крайней мере, на высшем этапе республиканской власти и среди «главных» субъектов дагестанского пространства.

«Национальное»/«этническое» представительство во властных структурах реализовалось практически с самого начала оформления Дагестана как советской республики. Время чисток 1937—1938 гг. внесло в него коррективы, но в 1948 г. во главе республики, а таковым являлся первый секретарь обкома, стал «коренной» дагестанец, конкретно аварец А. Даниялов, до этого работавший председателем республиканского Совмина. Освобожденную им должность занял лезгин, а Верховный Совет возглавил кумык. И по-своему стройный порядок ротации «основных этносов» в эшелоне высшей власти соблюдался до развала СССР. В этот период действовали сменявшие одна другую «тройки»: аварец — лезгин — кумык, аварец — даргинец — кумык, даргинец — кумык — аварец, даргинец — аварец — кумык, аварец — кумык — даргинец [Кисриев, 2002а, с. 171]²⁰.

Количественный состав высших должностей, равный трем, определялся структурой советской государственной системы. Однако любопытно заметить, что он не очень-то и формально соответствовал той троичной системе, на которую ориентировалась и которой стремилась достигать, как структурного оптимума, модель «традиционного» дагестанского общества. Конечно же, сравнение троичной советской модели власти с троичным устройством горского джамаата (преимущественно как желаемого идеала) может быть предельно косвенным, более того — случайным. В свою очередь, и пример Андалальского общества XVIII—первой половины XIX в., где высшие должности были поделены между тремя основными его джамаатами, ни в коей мере не может быть соотнесен с советской моделью. Напомню, что там из представителей трех крупнейших селений — Согратля, Чоха и Ругуджи —

²⁰ По некоторым оценкам, постоянная представленность кумыков в высшей республиканской власти объяснялась значимостью равнинных, издавна кумыкских земель в хозяйстве, экономике республики [Узунаев, 2005]. Здесь же отмечу, что русские в Дагестане делятся на две категории — на приехавших по назначению «центра» и местных русских. Первым предоставлялись должности второго секретаря Обкома КПСС и председателя КГБ. Вторые, как правило, руководили махачкалинским горкомом, занимали должности заместителя председателя республиканского Совмина, одного из заместителей председателя Верховного Совета, были министрами [Кисриев, 2002а, с. 170].

избирались формально равноправные руководители союза — *кадий* (судья и духовный лидер), *раис* (букв.: 'главарь', 'начальник'; в поздней практике — сельский староста) и *каййим* (административная должность), из которых якобы сама практика сделала главным кадия, и таковой всегда избирался из согражданцев. Между жителями (джамаатами) указанных трех селений была и до сих пор остается конкуренция, а равно взаимные претензии.

От подобных сравнений и отсылок к принципам давнишней системности можно было бы легко отмахнуться, если бы не крайне острая реакция дагестанского общества (или заинтересованных представителей основных субъектов онога) при разрушении троичной модели высшей власти. В связи с устранением КПСС с позиции руководящей инстанции и ликвидацией должности 1-го секретаря обкома высших должностных лиц стало двое. Последняя властная «тройка» представляла собой сочетание аварец — кумык — даргинец. Теперь первое лицо из этой обоймы, и лицо «этнизированное», выпало. «Основной», наиболее многочисленный субъект-этнос общего пространства оказался не «при месте». И очень скоро, в феврале 1992 г., произошел «стихийный» захват власти в Духовном управлении мусульман Дагестана, муфтий кумык был смещен и на его место поставлен аварец. «Этнический паритет» и троичная система власти оказались восстановленными. Случайно ли, в контексте традиционного наследия? Конечно. Но случайное здесь все же выглядит пусть и косвенным, но все же отзвуком закономерности, которая была принята в данном политическом пространстве как наработанный опыт.

Однако в официально светском государстве «церковный» лидер в триумвирате власти не был уместен. Основная структура требовала корректировки, и таковая вскоре была произведена. Рядом с главой правительства появились глава Народного собрания (парламента) и председатель Государственного Совета. Национальный расклад должностей был таков (в порядке перечисления): кумык — аварец — даргинец.

На фоне прочих республик Российской Федерации, установивших главами своих политических образований избираемых президентов, Дагестан до недавнего времени принципиально обходил этот вопрос. По поводу введения в РД поста президента трижды проводились референдумы: в 1992, 1993 и 1999 гг., и голосовавшие «за» введение данного поста составляли, соответственно, 10,6, 30,8 и 21,6 % [Кисриев, 2002а, с. 176]. Конституция 1994 г. узаконила систему государственной власти, которая ориентировалась на паритет основных субъектов дагестанского политического пространства. Выражением последнего явился Государственный Совет, который формируется по особому регламенту. Госсовет является коллективным президентом Республики, он состоит из 14 человек — представителей конституированных народов и в него «не может входить более одного представителя от одной и той же национальности» (Конституция РД, ст. 88). Госсовет возглавляет председатель, которым, во избежание нарушения указанного паритета, не мог быть избран дважды представитель одной и той же национальности.

На момент принятия Конституции введенные в нее пояснения и уточнения предполагали, что занявший пост Председателя Госсовета 64-летний Магомедали Магомедов (даргинец) вскоре покинет его. Однако реальные сложности необходимых в этом случае множественных

перестановок (с учетом национального критерия) в разных высших структурах власти вынудили заинтересованные влиятельные стороны принять в 1996 г. одну поправку к Конституции, в 1998 г. — другую, в 2001 г. — третью. Благодаря им главой дагестанского государства все это время оставалось одно и то же лицо — даргинец М. Магомедов, который в связи с введением в 2003 г. в действие новой Конституции республики предполагал стать президентом. В итоге в Дагестане в последние годы много говорили не только о даргинизации власти (данный тезис подкреплялся фактом пребывания на посту мэра Махачкалы также даргинца С. Амирова), но и о превращении ее официального лидера в Дагестан-баши [Набиев, 2004]²¹. Правда, звучат и другие оценки, согласно которым в такой «плюралистической структуре сил», каковой является Дагестан, авторитарное правление невозможно. Иницируемые федеральным центром изменения властных структур Дагестана (с нивелированием национального принципа их формирования или представительства в них)²², по мнению аналитиков, в перспективе не только обусловят утрату связи политической власти с реальными настроениями в обществе, но лишат республиканскую политическую структуру динамизма [Кисриев, 2004б, с. 235].

В начале 2006 г. президент РФ освободил М. Магомедова от должности. Первым президентом Дагестана стал аварец Муху Алиев, ранее занимавший пост председателя республиканского парламента. О «национальной» составляющей подобного выбора, о его закономерности и т. п. можно строить весьма определенные предположения. В Юждаге по данному поводу замечают: «Теперь аварцы, очевидно, успокоятся». А в среде людей, причастных к изданию «Дидойских вестей», возникло предположение, что их газета станет аварской.

* * *

Национальные сюжеты в новейшей истории Дагестана тесно связаны с вопросами религии. Восстановление здесь с началом перестройки позиций ислама было закономерным по многим причинам. В настоящее время Дагестан является самым религиозным административно-территориальным образованием Российской Федерации. За 15 лет, с 1986 по 2001 г., количество мечетей в республике возросло с менее чем трех десятков до без малого 1600, число мусульманских учебных заведений в начале XXI в. составило: высших — 17, медресе — более 130, начальных школ (мектебе) — две с половиной сотни; количество выезжающих в хадж, в 1998 г. достигнув максимальной отметки и перевалив за 13 тыс., в дальнейшем снизилось в

²¹ В народе Магомедовы Магомедова чаще называли «дедушкой», подчеркивая этим не только его возраст, но и (а возможно в первую очередь) способность политически лавировать, быть «хитрым лисом» в республике и схожим порядком общаться с федеральной властью, что позволило сохранять мир в Дагестане в очень сложные 1990-е гг. Современного дагестанского «дедушку», вероятно, можно в чем-то сравнить с «дедушкой» лакского народа другой исторической эпохи — Сурхай ханом II — Кун-Буттой (о нем см. гл. 4.6).

²² Существовавшая система позволяла учитывать национальный фактор при выборах по многомандатной системе в многонациональных районах и даже в больших городах.



Зиярат Хажи Суллу
в лакском селении Хосрех.
Фото автора. 2005 г.

несколько раз, но все равно представляет значительную цифру [Религии в Дагестане, 2001, с. 72—73].

Такие показатели существенно различаются по разным субрегионам республики. В первой половине 1990-х гг. количество мечетей в даргинских и аварских селениях в 1,5—2,0 раза превышало оное в кумыкских и в 3—5 раз — в районах проживания табасаранцев, лакцев, лезгин. Для примера: в даргинском селении Губден с десятитысячным населением в эти годы функционировало 25 мечетей, а в таком же по количеству жителей лезгинском селении Ахты («традиционном» и древнем «городе», в раннесредневековый период центре ислама) — лишь одна. В настоящее время перестали быть центрами ислама Кумух (бывший Кази-Кумух) и Цахур. «Парадокс, — отмечает аналитик, — заключается в том, что среди тех национальных общин,

которые одними из первых приняли ислам в Дагестане (лезгины, лакцы, цахуры — VIII—XI вв.), наиболее выражена „эрозия“ мусульманской веры и тенденция к секуляризации» [Халидов, 1994, с. 37].

Обычно это связывают с более высоким образовательным уровнем населения и с более жестким характером проведения в свое время советизации данных районов. Однако можно заметить, что за тысячелетний период ислам в южных и частично в центральных районах края по-своему натурализовался и обрел на местной почве самобытные черты народной религии со множеством «своих» святых (*шейхов*) и связанных с их почитанием культовых мест (*зияратов*). Среди принявших ислам в XIV—XVII вв. (а в ряде случаев и позднее)

аварцев и андо-дидойцев его укорененность на местной почве обладает собственными характерными особенностями. У аварцев и андо-дидойцев тоже имеется изрядное количество шейхов и связанных с их почитанием зияратов. Вместе с тем в ряде групп этого населения виден своеобразный прозелитизм, так что с середины 1980-х и в 1990-е гг. религиозный подъем носил среди них особо массовый характер, с которым, по имеющимся оценкам, не сравнится ни один регион Дагестана и всей Российской Федерации [Бобровников, 1997, с. 133]. Ссылки на раннее или, наоборот, позднее утверждение в своей среде ислама звучат довольно часто, подобными фактами оперируют, поясняя то или иное положение в общественных настроениях масс. Так, если лакцы подчеркивают, что их предки вместе с предками лезгин первыми среди дагестан-

цев приняли ислам, но первыми же и «оставили» его, а в итоге нынешнее поколение представителей этих народов весьма и весьма атеистично, то андо-дидойцы (по крайней мере, насколько мне известно, багулалы и дидойцы) апеллируют к обратному — к принятию их предками ислама в числе последних («самыми последними»), из чего якобы следует, что они в последние два столетия и в настоящий момент являются «самыми религиозными» людьми в регионе и от «ислама никогда не откажутся» [ПМА, 2005, л. 3, 19, 43 об., 77, 83 об., 104 об.—105 и др.].

Переживание местной средой религиозного аспекта бытия часто оказывается тесно связанным с переживаниями этнополитических и культурно-исторических аспектов жизни. Под переживаниями я имею в виду не психологические мотивы, но явления, так или иначе связанные с социальными процессами. Если в XIX в. аварцы и андо-дидойцы являлись основной силой Кавказской войны в Дагестане и оплотом имамата, то в середине XX в. аварцы были «ведущим» народом края и, в силу отмеченного ранее, главным субъектом («действующим лицом») региональной политики. В настоящее время они активно участвуют в борьбе за власть, где духовная власть (при том что ислам не предполагает формального духовенства и иерархии) становится не столько специфическим, сколько действенным каналом достижения желаемой цели.

Захват «аварцами» власти в Духовном управлении мусульман Дагестана (с целью компенсировать утрату партийного поста в руководстве республики) вызвал ответную реакцию и появление национальных и территориальных духовных управлений — кумыкского, даргинского, Южного Дагестана, которым, правда, суждено было просуществовать недолго, в 1997 г. они были ликвидированы. Высшая религиозная администрация республики оказалась монополизированной, а ДУМД возглавляет Саид-афанди Чиркейский — личность, судя по всему, властолюбивая и достаточно амбициозная²³. Его окружение называет всех прочих шейхов самозванцами. В целях борьбы с ваххабитами и иными оппонентами выстраивается «церковная» структура (что, повторю, противоречит нормам ислама) с «имамами районов и городов», которые должны влиять на выбор имамов сельских мечетей и их политику. ДУМД пользуется покровительством официальной власти республики и, в свою очередь, в состоянии оказывать значительное административное воздействие на гражданскую жизнь в республике [Кисриев, 2002б, с. 273]. Попытку огосударствления ислама в современном Дагестане, предпринимаемую малочисленной и однородной в этническом отношении группировкой руководителей ДУМД, аналитики связывают с достижением специфического альянса между даргинской и аварской элитами. «Даргинцы, — пишут К. Мацузато и М.-Р. Ибрагимов, — контролируют светскую власть в республике, однако опасаются контрнаступления аварцев, тогда как аварцы пытаются консолидировать свою монополию на религиозную администрацию, пользуясь проводимой даргинцами политикой умиротворения по отношению к ним. Этот альянс правящих национальностей обеспечивается ценой демократических принципов религиозной жизни... и

²³ По существующей информации, после захвата в 1992 г. ДУМД группировка Саид-афанди планировала также свергнуть светское руководство республики и создать Республику Аваристан [Мацузато, Ибрагимов, 2005].

интересов других национальностей». Политике и деятельности аварского ДУМД районы с кумыкским населением, а также районы и города в южной части республики сопротивляются. По мере сил оппозиция борется с монополией на власть Саид-афанди, предпринимая шаги к созданию альтернативного духовного управления, а вместе с ним также национальных и местных (субрегиональных) духовных управлений [Мацузата, Ибрагимов, 2005, с. 149—150].

Соотнося значение религиозного и этнического факторов в жизни современного Дагестана, можно отметить их почти равновеликое значение. Однако то, что возрождение ислама здесь носило и носит политический характер и связано с вопросом о власти, отводит религиозную идентичность на второй план, а единство мусульман республики оказывается практически невозможным. Высказывается резонное мнение, что именно наднациональный характер ваххабизма, не сочетавшийся с активизацией национального фактора, а также отрицание ваххабитами местной специфики ислама и неприятие ими бытовых традиций населения заложили основу их поражения в Дагестане.

Но существует и иная оценка соотношения данных факторов. Применительно к Западному Дагестану и аваро-андо-дидойцам В. О. Бобровников говорит о превалировании в их самосознании религиозной (исламской) составляющей [Бобровников, 2001в, с. 90, 92].

Представляется, однако, что такой вывод может быть отнесен только к части данного населения. Исследователь сделал заключение на основании личных наблюдений первой половины 1990-х гг. в селениях Цумадинского района, но перенес их на весь субрегион. А багугальские селения Хуштада и Кванада, хваршинское Сантлада, чамалальское Агвали (являющееся районным центром, что накладывает на него особый социальный отпечаток) и др. дают весьма специфическую картину. К тому же общественные процессы и умоностроения людей меняются в последние годы весьма динамично.



Хуштада. Помощник муллы с молодыми односельчанами
Фото автора. 1981 г. МАЭ (№ И-2978-26)

Багулальское селение Хуштада — одно из очень немногих горных селений, где мечеть действовала большую часть советского времени, и в начале 1980-х гг. в Хуштаду по пятницам съезжались и слетались (возле селения располагается районный аэродром) жители не только соседних селений, но и других районов [ПМА, № 1213, л. 4—8]. В Хуштаде были и есть ныне авторитетные алимы. Общий уровень религиозности населения достаточно высокий, однако нельзя говорить, что он полностью перекрывает национальную слагаемую идентичности. Хуштадинцы, как и абсолютное большинство багулалов, при последней переписи населения самоопределились как аварцы, хотя попытки сагитировать их к самоидентификации багулалами предпринимались. Большинство хуштадинцев ссылается на то, что не могут отделить себя от аварцев, с которыми у них общие песни и история. «Зачем нам изоляция? Все это (призывы к самоидентификации багулалами, чамалами и т. д. — Ю. К.) исходит „сверху“, чтобы поделить власть, портфели» [ПМА, 2005, л. 90—90 об.]. В коллективной и индивидуальной идентичности

хуштадинцев национальный и религиозный компоненты сочетаются вполне органично.



На годекане в Кванаде. Фото автора. 2005 г.

Соседи хуштадинцев кванадинцы, напротив, гордятся своей религиозностью (атеистическая борьба этой глубинки почти не коснулась, даже в сталинское время там якобы все тайно молились и так же обучали друг друга чтению Корана; полутайно функционировал молитвенный дом, «здесь не было тех, кто не совершал бы намаз, все соблюдали уразу... и не проводились дискотеки на Новый год»). Интерпретация собственной «идейной убежденности», характерная для современного Дагестана, — «так как кванадинцы последними среди всех окрестных жителей приняли ислам», где-то в веке XVI—XVII. Шамиль (естественно, главный авторитет) якобы сказал, что раз они последними приняли ислам, то они от него никогда и не откажутся. Местные старики с гордостью («скромной убежденностью») подчеркивают: самой религиозной республикой Российской Федерации является Дагестан, в нем самый религиозный — Цумадинский район, а в последнем самое религиозное селение — Кванада. Здесь как раз говорят о том, что люди делятся не по национальностям, а на мусульман — признающих власть Всевышнего, «смиранных», и *кафиров* — знающих о законах Всевышнего, но действующих по своему разумению, «национальность не играет никакой роли» [ПМА, 2005, л. 80—80 об., 83 об.].

Селение Сантлада является родиной главы ваххабитов Дагестана Багаудина-хаджи, и вполне естественно, что местный джамаат полностью склонился к ваххабизму, а его сторонники (и немалочисленные) имеются в ряде селений Цумадинского и соседних районов, в том числе Цунтинского.

В последнем в 1997 г. они имелись на территории Асахской (Терутлинской) сельской администрации. Однако тогда же влияние ваххабитов и в целом активность религиозной жизни в селениях соседней Мококской сельской администрации Цунтинского района были на порядок ниже, чем в Терутли, а в селениях Шаитлинской администрации того же района влияние религиозных деятелей ощущалось минимально²⁴. В 2005 г. общая ситуация выглядела по-другому. Ныне здесь тоже в ходу аргумент принятия ислама «последними» (что соответствует действительности, ибо среди цезов/дидойцев ислам утвердился в конце XVIII—начале XIX в.), а сравнивая себя с цумадинцами (жителями Цумадинского района), дидойцы отмечают, что те уже пережили ваххабизм через кровопролитие (имеются в виду события 1999 г.) и якобы не хотят его, тогда как на большей части их района он укрепляется (причем за спадом «привлекательности» после 1999 г. в последнее время наступил новый рост «интереса» к радикальным формам — «молодежь берет верх над стариками»). Еще недавно «атеистическую» атмосферу в селениях Шаитлинской администрации сменил подъем религиозности (тогда как, по словам информаторов, в асахском участке, наоборот, отмечается снижение влияния радикальных исламистов). В самом селении Шаитли, известном по-своему уникальным праздником *игби*, последний в 2004—2005 гг. не справлялся — сторонники радикального ислама из числа молодежи и особо религиозные старики запретили его проведение²⁵. В соседнем с Шаитли селении Китури одна группа молодежи организовала в 2005 г. его проведение, и одновременно с ним другая группа молодежи демонстративно устроила *мавлид*. В редакционной статье «Дидойских вестей» в начале 2003 г. говорилось:

Мнение представителей духовенства по разным судьбоносным вопросам и сегодня является авторитетным для большинства дидойского народа. Их довольно успешно используют для решения вопросов выборных кампаний на местном уровне, хотя и здесь с каждым годом они уступают позиции

²⁴ В Терутле дебир мечети вместе с главой сельской администрации взял с жителей этого и соседнего селений подписку в том, что они под угрозой публичного наказания отказываются от употребления спиртных напитков и табака и будут вести праведный образ жизни. Тогда же в Китури и Шаитли местные жители смеялись над асахцами и говорили, что они «не дураки» давать подобную подписку, так что их быт протекал по заведенному ранее порядку. В том же году в селении Гениятль (Шаитлинская администрация) прошли торжества районного масштаба, посвященные награждению земляка Магомеда Серажудинова (родившегося в селении на плоскости, но его родители родом из Гениятли) звездой «Героя России», посмертно удостоенного этой награды за подвиг, совершенный еще в Афганистане (и награжденного благодаря стараниям учителя школы). Влияние религиозных деятелей на ход торжеств сказалось в том, что они запретили установить бюст героя, так что открытый во время торжеств памятник представлял собой прямоугольный пьедестал с надписью [ПМА, № 1723, л. 5—7, 24—28, 56—56 об.].

²⁵ В 2006 г. *игби* в Шаитли был проведен. Смело предположить, что получившее огласку в СМИ Дагестана проведение в 2005 г. в МАЭ выставки, посвященной *игби*, сыграло в этом не последнюю роль.

тоталитаризму власти и денег. Тем не менее в общественном мнении нашего народа существует точка зрения, что решение любых социальных конфликтов, в том числе и этнических проблем, под силу только представителям духовенства. Проследивая исторические события последних десятилетий, мы стали в этом сомневаться и пришли к выводу, что духовные лидеры дидойцев, если сами между собою не могут договориться даже исключительно по своим концептуальным вопросам, не способны реально решить общественные проблемы. Это особенно проявилось в последние годы, когда они растерялись и показали политическую близорукость в условиях демократического преобразования общества. Хотя и среди них есть талантливые представители, которые пытаются преподнести ислам не в ракурсе догматических учений, а в цивилизованной форме.

[ДВ, 2003, № 1—2]

Это точка зрения и оценка той инициативной группы (в местных реалиях ставшей едва ли не политической партией), которая во главу угла современных общественно-политических реалий поставила фактор этничности и соответствующей коллективной идентичности. Однако оценки могут быть различными, так как реалии достаточно сложные и весьма неоднозначные. В июле 2005 г. в дни празднования 75-летия Цунтинского района едва не произошли столкновения на почве идейных убеждений между местными «ваххабитами» и их противниками [ПМА, 2005, л. 104 об.—106], а в селении Хибиятль в первой половине того же года имело место то же по поводу прав на мечеть между сторонниками «традиционного» и «ваххабитского» ислама [газ. «Дидойские вести», 2005, № 21—22].

Настоящие примеры (о значении религиозного фактора в жизни современного дагестанского общества речь еще будет в дальнейшем) демонстрируют изрядную противоречивость современного положения в общественных умонастроениях жителей даже одной, конкретно западной части Дагестана, которые к тому же могут динамично изменяться. Какие-либо категоричные оценки делать трудно, равно как и строить обобщения²⁶. Можно лишь отметить, что благодаря усилиям инициативных групп этническая идентичность среди ряда малых народов приобрела и сохраняет актуальность. Причем в этом случае просматривается своеобразное проявление характерного для местной среды фактора соревнования: высокая активность инициативной группы дидойской общности по восстановлению прав своего народа, безусловно, повлияла на соответствующие результаты переписи среди бежтинцев (итоги переписи — 6 тыс. чел. назвали себя бежтинцами), гинухцев (то же — 531 чел.) и гунзибцев (то же — 998 чел.). В свою очередь, по тем или иным причинам повышенный фон религиозности населения конкретных селений Цумадинского района определил совершенно другие результаты переписи — считанные единицы — среди здешних малых народов.

²⁶ Подобно тому как не отличался однозначным вектором и предшествующий современному этап развития местного общества, так что имеющий хождение в литературе вывод о ценностно-ориентированной разорванности горских обществ в советский период, когда якобы население ранины и городов, а также интеллигенция полностью принимали советские ценности и целиком отождествляли себя с новой государственностью, а горцы воспроизводили себя в качестве их оппонентов [Курбанов, 2003, с. 17], представляется изрядным упрощением.

Идентичности в Западном Дагестане, как и в других его частях, изменяются, но этот процесс не имеет однозначного вектора.

Равно проблематично (и, может быть, ошибочно) говорить об аварцах как некоей целостности (тем более совокупно с андо-дидойцами), о единстве аварской этнопартии, и то же применительно к другим народам и их общественно-политическим силам. Национальные общественно-политические группирования, этнопартии делятся на районные, субэтнические, джамаатские группы/ части (например аварцы — на гунибскую, чародинскую, хунзахскую, гумбетовскую и др.), функционирующие в политике, экономике, криминале и т. д., и противоречия между ними могут быть и часто бывают не меньшими, а то и большими по сравнению с таковыми, возникающими с иноэтническими группами. Так что власть в Духовном управлении мусульман Дагестана захватили не аварцы как таковые, а довольно узкая группа аварской этнопартии²⁷. Равно, если некоторый прозелитизм в аварской среде и можно разглядеть, то связывать его надо с определенными группами данного этнокультурного массива. Как раз на отсутствие единства в своей среде часто пеняют сами аварцы в связи с якобы имеющей место даргинизацией власти в Дагестане. «Аваризация», «даргинизация» и т. п. — очень общие определения и характеристики, отражающие положение дел в республике в приблизительных категориях и оценках. Для массы рядового населения их оказывается достаточно²⁸, но для анализа ситуации в целом — нет; ориентируясь на них, можно лишь говорить, например, что национальные группировки в бизнесе, в политике и т. д. сдерживают амбиции и излишнюю активность, уравновешивают друг друга. Однако относительная устойчивость ситуации в Дагестане во многом определяется раздробленностью самих этнопартий.

Сложные и во многом противоречивые изменения наблюдаются и в индивидуальных идентичностях.

Из беседы с Г. М., 1962 г. р., жителем селения Ботлих, ботлихцем:

...Пока какие-то большие силы нас делят, мы ничего не можем им противопоставить. Один лезгин говорит — Даниялов хорошо сделал, объединив всех аварцев, и плохо поступил с лезгинами, которых разделил на табасаранцев, ругульцев, агульцев. Я говорю, нет, наоборот — плохо поступил с аварцами и

²⁷ Пожалуй, только сравнительно небольшим по численности, притом «недагестанского происхождения» этническим группированием удастся в настоящее время выступать социально мобилизованными. Так, в последнее время водителями и владельцами маршрутных микроавтобусов в Махачкале, ставших основным видом городского транспорта, являются талыши и азербайджанцы. По-своему показательно, что дагестанским торговцам и мафии удалось не пустить на местный рынок китайцев, но у них этого не получилось с азербайджанцами [ПМА, 2004, л. 97—97 об.].

²⁸ В «народе» циркулируют свои информации по злободневным вопросам жизни общества. Для примера сошлюсь на рассказ информатора (аварца) о том, что он якобы слышал по телевидению от выступавшего некоего профессора. В далеком прошлом аварцы якобы жили на равнине, где сейчас проживают кумыки; кумыки же пришли с Алтая (прародины тюрков. — Ю. К.) и потеснили аварцев в горы; в свое время у аварцев была империя (очевидно, имеются в виду авары первых столетий новой эры. — Ю. К.), огромная по размерам — доходила до Румынии, и мощная — Азербайджан платил ей дань [ПМА, 2004, л. 93 об.]. Характерное видение своего народа, на основе которого делаются выводы политического характера.

хорошо с лезгинами. Лезгины сейчас имеют несколько представителей в Госсовете. Агулец представляет агульцев и в Госсовете, и в Народном собрании, то же рутулец и т. д. А интересы ботлихцев нигде никто не представляет. Хорошо, мы согласны, что мы аварцы, но аварцы-то не считают нас аварцами, вот что плохо. Мы как-бы стремимся быть аварцами, но они нас отторгают. Реально, когда дело касается власти, аварцы нас за аварцев не считают. Это неофициально, это делается на негласном уровне. Есть такой термин „нестандартные аварцы” — он обозначает андо-дидойские народы. Конечно, быть аварцем очень хорошо, у них славная история, один Расул Гамзатов чего стоит. Быть аварцем — это достойно, это хорошо, но...

В детстве я думал: какой я счастливый, я родился в СССР — это самая сильная страна в мире, затем я живу в РСФСР — это самая большая республика, затем — в Дагестане — там самые сильные борцы. Я гордился этим. Затем я гордился тем, что живу в Ботлихском районе, что сам я ботлихец; нет, сначала аварец — они (аварцы) самый крупный народ в Дагестане, затем (являюсь) ботлихцем среди аварцев. Не знаю, чем конкретно определялась гордость за то, что я ботлихец. Когда мы в школе учились, для нас не быть ботлихцем считалось позором, это второй сорт, апарак. С детства мое чувство родины было острое. Мои дети тоже гордятся, что они ботлихцы. А теперь оказывается, что самая плохая страна — это Россия. Я был в Эмиратах в 94-м году, мне советовали не говорить, что я россиянин. Россиянин — это плохо. Америка, Европа — это хорошо. Говори, что ты дагестанец, из Дагестана — корень «стан» — мусульманская страна. Теперь в России самым изгоем является Дагестан. Чеченцев боятся в России, а гнев обрушивается на дагестанцев. Попробуй быть дагестанцем в Москве — это убийственно. Теперь быть в Дагестане аварцем — плохо, непрестижно, престижно быть даргинцем или лакцем, кумыком, но только не аварцем. Потому что аварцев так раскололи, аварцы сами себя так продают. Продают себя только аварцы, другие с собой так не поступают. Как это произошло? Есть достойный аварец Абдулатипов, который не хочет служить подлецам, прислуживать даргинцам. Он отказывается от поста. Вместо него находится другой, который готов служить и прислуживаться. А есть негласное распределение постов в республике между представителями национальностей. И «аварские» места в аппарате занимают подлецы.

В Ботлихском районе власть сейчас принадлежит не ботлихцам, а представителям селений Ансалта и Рахата (которые пострадали в чеченском кризисе), а они, кстати, из хъзахъов (они были переселены в этот район аварским ханом). Выход для нас — быть самими собой, т. е. ботлихцами. А переписи здесь не было — всех автоматически записали аварцами (в случае со своей семьей я намерен это оспорить)²⁹. Но мы «нестандартные аварцы» — такое отношение всегда бытовало. Есть еще название, применяемое к нам — «Тад маГарулал» — «верхние горцы» (некий аналог «нестандартным аварцам»). Когда мы станем самими собой, это, во-первых, даст нам право быть на своей территории хозяевами, во-вторых, когда мы здесь будем полноправными хозяевами, это даст нам шанс избрать хотя бы раз в жизни своего представителя в Народное собрание Дагестана. У нас никогда не было в постсоветский период своего представителя (в советское время была наша доярка в Верховном Совете РСФСР). Районная власть — 1-й и 2-й секретари в районе никогда не были ботлихцами. В постсоветский период глава районной администрации тоже никогда не был из Ботлиха. Практика такая — ботлихцы нигде и никем не

²⁹ Согласно официальным данным переписи 2002 г., ботлихцев в Российской Федерации всего 16 чел. [Итоги переписи, 2004].

представлены. Мы считаемся аварцами, но аварцы нас отторгают. Чтобы уйти от этого, нам надо стать ботлихцами. И наш человек должен быть в Госсовете...

[ПМА, № 1757, л. 68—70]

В данном откровении высокообразованного человека средних лет, живущего в начале XXI в. в условиях политической системы, которая декларирует равенство гражданских прав личности, рельефно просматриваются отсылки к характерным постулатам традиционного социального опыта. Это утверждение первичности этнической солидарности по отношению к личности, ибо понятие «нация» равноценно понятию «забота» и подразумевает коллективную ответственность. Это восприятие социального поля, в котором живет человек, его этногруппа и весь мир, как построенного на принципах силового взаимодействия, так что принадлежать к «сильным», к тем, «кого боятся» остальные, престижно и обеспечивает внутренний комфорт, а оказаться лишенным «силы» через эти перспективы и во всех отношениях невыгодно, да еще и унизительно. Наконец, это ссылки на перешедшее из прошлого, но сохраняющее значение в новых реалиях социальное неравенство между группами населения того или иного уровня.

Идентичности — индивидуальные и коллективные — в эпохи перемен и кризисов, а переживаемое ныне время на территории бывшего СССР именно такое, могут изменяться быстро и существенно. Но и в таких условиях и в новых формах сознания и осознания «себя» — индивидуального и коллективного — не происходит полного разрыва с опытом социокультурной традиции. Тем более что среда нацелена на сохранение своей системной индивидуальности и структуры.

6.2.1. Время настоящее (*продолжение*)

Несмотря на значительные миграции сельских жителей в города, они продолжают составлять большую часть населения республики (в 1989 г. 56,4 %). Не обезлюдели и горные районы, хотя населения там за последние десятилетия существенно поубавилось, а жизнь в условиях системного экономического кризиса в стране, пожалуй, наиболее трудная. Достаточно указать, что объем циркулирующей денежной массы в сельской местности несоизмерим с городским. Десять лет назад в райцентрах Дагестана объем товарооборота в расчете на одного работающего составлял не более 10—20 % от такового в столице республики Махачкале [Атаев, Гаджиев, 1997, с. 26—27], что уж говорить о рядовых горных селениях. Там и сейчас в магазинах часто встречаются таблички, извещающие о том, что товар в долг не отпускается. В значительной своей массе население живет на пособия, выдаваемые государством на несовершеннолетних детей, а также на пенсии по инвалидности, документы, удостоверяющие которую, первоначально покупаются за 20—40 тыс. руб., а затем ежегодно подтверждаются по следующим расценкам: 1-я группа инвалидности — 1300 руб., 2-я группа — 1000 руб., 3-я группа — 700—800 руб. В связи с введением нового правила, предписывающего обязательность ежегодного прохождения Врачебно-трудовой экспертной комиссии (ВТЭК), предполагают повышение расценок за

надлежащие услуги. Об огромном количестве в республике инвалидов ходят остроты [ПМА, 2004, л. 64—64 об.]. А что делать? Работы в горах мало.

Традиционный для мужской части населения вид трудовой деятельности чабанство ныне непопулярен, особенно среди молодежи. Да труд чабанов и оплачивается недостаточно высоко. В селениях исторического Гидатля (Шамильский район) месячное вознаграждение чабана выражается в двух баранах, стоимостью 1,5—2,0 тыс. руб. каждый, итого выходит 3—4 тыс. руб. На таких условиях местные жители не соглашаются чабанить и на эту работу нанимаются их соседи из более бедных по сравнению с Гидатлем районов, в частности Тляртинского. Правда, положение чабанов может оцениваться и иначе. Им теперь разрешено держать личный скот вместе с колхозным в соотношении 50 : 50. Колхоз (акционерное общество и т. п.) заготавливает сено на все поголовье отар, и это приносит чабанам некоторую выгоду. Кроме того, чабаны имеют возможность негласно возмещать потери личного скота за счет колхозного [ПМА, 2004, л. 64 об.—65, 92 об.]³⁰. Однако, повторю, чабанство не популярно. Или чабанить не престижно?

К настоящему времени существенно изменилась традиционная модель распределения трудовых обязанностей между представителями разного пола (о ней см.: гл. 3.1). Серьезной причиной смещения трудовых функций послужила Великая Отечественная война, когда женщины заняли места ушедших на фронт мужчин. Если раньше горянки не брали в руки косу, то в годы лихолетья они вынуждены были это сделать, но по завершении войны мужчины не освободили их от нее. Теперь в сенокосе в горных и предгорных районах почти на равных участвуют представители обоего пола. Сбор урожая с деревьев в садах тоже стал женским трудом; при сборе плодов теперь используются лестницы и подставки. В целом мужской труд в общественных хозяйствах в основном оказался связанным с машинами и механизмами, тогда как на долю женщин легла вся тяжесть ручного труда. В последние годы не только горожанки, но и жительницы сельских горных районов вовлеклись в «челночный бизнес», выезжая за товарами в Турцию, Азербайджан. А это отражает изменение уже собственно общественного положения женщин (произошедшее в советский период) и их положения в семье, так как доходы от женского труда составляют значительный процент семейного бюджета.

Примечательна ситуация с отходничеством. Как отмечает М.-З. О. Османов, отход не всегда бывает экономически обоснован и имеет скорее корни престижного, психологического характера. Он приводит пример, когда руководители хозяйств готовы платить местным жителям — потенциальным отходникам такие же суммы, какие те могут заработать «на стороне», если будут работать так же быстро и качественно, как и там. Однако «соображения престижа» заставляют последних «стесняться» мнимого унижения при найме на работу в родном селе [Османов М., 2002, с. 114]. Характерным является положение, при котором жители селений приходят на заработки в качестве

³⁰ За счет существенно изменившихся условий выпаса скота в значительной мере ухудшилась его породность. В 1950-е гг. в колхозе селения Чох была выведена высокопродуктивная порода овец — дагестанская горная (тонкорунная). В условиях и в результате совместного содержания скота элитной и обычных пород (последние — принадлежащие чабанам) чистота элитной породы оказалась едва ли не полностью утраченной [ПМА, 2004, л. 92 об.—93].

строительных рабочих в свой районный центр, а мужчины последнего отправляются для того же в другой, более благополучный в экономическом отношении район. В 1997 г. я был свидетелем того, как на строительстве административных зданий в новом центре Цунтинского района селении Кидеро работали отходники из Грузии, местные же жители отказывались работать на стройке, ссылаясь на то, что значительные суммы денег уже «украдены начальством», соответственно, заработки «здесь» невысокие, а хорошо заработать они смогут «в России» (и это при объективно довольно, если не крайне, стесненных финансовых обстоятельствах их жизни)³¹.

В последние два или немногим более десятка лет отходничество приобрело новые формы, а возможно и содержание, или вообще стало другим явлением. К сожалению, специальные работы по системе организации отходничества во второй половине XIX—начале XX в. отсутствуют³². Явно недостаточно информации и о том, что представляет собой отходничество ныне. В итоге сравнения возможны только общего характера.

Авторы книги о положении русских на Северном Кавказе отмечают, что диаспоры кавказцев, используя ресурс этносолидарного взаимодействия, опыт трудовой адаптации и криминальные практики, активны в самых разных регионах РФ, что так или иначе приобретаемые ими финансовые ресурсы отправляются в Кавказский регион на поддержание жизнеобеспечения семей,

³¹ Здесь же отмечу, что в 1990-е гг. казалось, что в отношениях между «бедными», традиционно спускавшимися на заработки, уходившими в отход в Грузию горцами Западного Дагестана и жителями изобильной «текущей медом и вином Алазанской долины» «мир перевернулся». Тогда до этого по-своему свысока смотревшие на горцев молодые и средних лет мужчины-грузины приходили в горные аулы наниматься на стройки. Они нелегально, по горным тропам, пересекая границу (ведь Дагестан и Грузию разделила государственная граница), на себе приносили для продажи электроприборы китайского производства, а телемастер из почти полностью лишённого электричества Телави пришел в Цунтинский район обслуживать местное население. Контраст ситуаций, даже по сравнению с 1980-ми гг., был огромным.

³² Мне известна только информация общего порядка. В 1901 г. из Дагестанской области «отлучившихся на заработки в одиночку было 76336 мужчин». Отход «в одиночку» в данном случае противопоставляется сезонным перемещениям горцев в равнинные районы целыми семьями. Отходники мужчины ежегодно весной возвращались на родину «для обрабатывания своих полей и садов, принося с собою заработок, остающийся у горцев, благодаря их крайней умеренности в пище и в одежде, почти целиком. Заработок этот для каждого человека, отправляющегося на отхожий промысел, простирается приблизительно от 80 до 100 руб. в год» [Дагестанский сборник, 1902, с. 88—89]. Об отходниках имеются и другие свидетельства, например такое: «Казикумухцы (лакцы. — Ю. К.), ввиду отсутствия у них пахотных земель, достаточных для жизни, ежегодно, начиная с сентября месяца, в течение семи месяцев отправляются на заработки в отдаленные путешествия, даже в Россию, Турцию и Персию. Они воспитываются, усваивая языки и нравы разных стран, и делаются беззастенчивыми. С таким трудом заработанные деньги они, по возвращении сюда, тратят в течение двух-трех месяцев на кутежи и, выпив чрезмерно бузы, раскраснеются и гуляют. То же самое в следующем году. В настоящее время (вторая половина XIX в. — Ю. К.) ежегодно из Казикумухского округа на заработки далеко отлучается более десяти тысяч человек, кои на месте отлучки занимаются кто слесарным мастерством, кто золочением, лужением, кто сапожным ремеслом, а большинство как чернорабочие. Если они не будут так странствовать, то на родине не сумеют прожить» [Алкадари, 1994, с. 39].

однако экономическая ситуация в регионе от использования этих моделей выживания не меняется.

Фактически это — модернизированная и видоизмененная модель набеговости. Суть ее остается неизменной: ресурсы добываются «на стороне» и вкладываются в поддержание в самом регионе инфраструктуры быта, но не производства. У этого варианта организации функционирования нет долгосрочной позитивной перспективы.

[Денисова, Уланов, 2003, с. 258]

Прочитав такое, как не вспомнить лексическую (и культурную тоже?) близость понятий *давла* — ‘добыча’ и *давлат* — ‘богатство’. Однако подобное сравнение будет поверхностной оценкой ситуации. Разве только кавказцы отличаются нацеленностью на поддержание жизнеобеспечения семей, формируя те или иные диаспоры в России и вне оной? А молдаване, украинцы, таджики и т. д., действия которых не связываются с «набеговостью»? Такое было и много раньше, в XIX—начале XX в., когда костромские, тверские и разные иные мужики-крестьяне приходили в активно развивавшийся Петербург, вовсе не заботясь (или делая это в минимальной степени) о создании инфраструктуры производства у себя на родине. Кавказцы (жители северной его части) — граждане России, и ходят-ездят они по своей стране с целью обеспечения выживания своих семей (что в полной мере согласуется с характерной для данной культурной традиции заботой о «доме») и вряд ли в массе своей должны заботиться о развитии производства в «собственном» регионе. Разве российские (или русские) бизнесмены, переправляющие изрядные суммы денег за рубеж, поступают принципиально иначе? Кавказцы, возможно, дают больший процент криминальных группировок по России, по крайней мере, в соответствующих информационных сводках они фигурируют довольно часто. Впрочем, вероятно, так же часто, как «тамбовцы», «солнцевцы» и т. д. Такой вариант «отходничества» формально в большей мере соответствует «набегу». Формально или содержательно?

Социолог Э. Ф. Кисриев резонно замечает, что при оценке сохранения «традиций» и появляющихся в культуре инноваций, при оценке взаимодействия тех и других необходимо выделять «структуры (материальные и поведенческие), которые можно конкретно и объективно описать, и значения, смыслы этих структур, которые содержатся в сознании тех, кто непосредственно актуализирует их». Соотношение «структуры» и «значения» здесь может быть сопоставлено с «текстом» и «смыслом» в семиотическом анализе. «Важно знать, — пишет Кисриев, — какой смысл несут в себе те или иные традиционные или инновационные структуры. При этом смысловые системы — вне прямой связи с тем, в каких структурах они проявляются, — также могут определяться как „традиционные“ и „современные“. Отсюда еще один важный тезис: динамика изменений „текста“ культурного элемента, факторы, воздействующие на его структурные характеристики, не обусловлены с необходимостью динамикой смысловых изменений, т. е. значений, вкладываемых общественным сознанием в эти структуры. Глубоко ошибочным будет при рассмотрении современных социальных изменений искать смысл актуальной традиции, основываясь лишь на „текстовых“ характеристиках. Смысл, который несет в определенном обществе тот или

иной элемент культуры, т. е. „текст“, не может быть выведен с необходимостью из того, какой смысл несла данная структура в исторических условиях... Структурные характеристики („текст“) могут сохраняться при глубоких изменениях смысла и функций этих структур, устойчивые смысловые комплексы традиционного общественного сознания могут реализоваться посредством новейших, ультрасовременных структур» [Кисриев, 1993, с. 30—31].

Возвращаясь к «набеговой системе» в новейшее время, можно без труда заметить, что, в отличие от исторической ретроспективы, где ее «текст» и «смысл» находились в одном композиционном сочетании, теперь, особенно если ориентироваться на приведенный авторами упомянутой книги пример (а они не одиноки в своем мнении, так как, по большому счету, исторические построения М. М. Блиева явно подразумевают посылки в современность), такая композиция выглядит иначе. «Классический» набег не только решал экономический вопрос (как правило, решал на короткий срок, да к тому же почти безвариантно предполагал «ответный удар» «жертвы», и удар аналогичной, если не большей силы), он имел очень конкретное общественное наполнение — через него по-своему социализировалось юношество, он вносил динамику в «уравновешенный» порядок жизни горских обществ, и эта вторая — общественная — составляющая «смысла» была, пожалуй, более значимой в функциональности «текста» по сравнению с экономической составляющей. В новейших условиях отъезд в Россию «за деньгами» и разноплановая активность там диаспорных (земляческих) групп кавказцев в целях обеспечения своих семей не дает видимых оснований соотносить его с «набегом». Гораздо больше оснований видеть в нем современный вариант отходничества. Разве что упомянутые психологический и престижный мотивы оттеняют в нем компоненты «традиционного» «смысла» другого «текста». Не схожие ли мотивы в общем и целом подразумевал П. Бурдые? «В этом качестве инкорпорированной истории, ставшей натурой и тем самым забытой как таковая, габитус есть деятельное присутствие всего прошлого, продуктом которого он является; следовательно, он есть то, что придает практикам их *относительную независимость* по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего» [Бурдые, 2001, с. 109]. Суждение, отличающееся от кириевского, впрочем, только частично.

Со своей стороны, я могу привести пример современного не то «отходничества», не то «набега», о котором я узнал в Карате.

В конце 1980-х—начале 1990-х гг. немало молодых каратинцев побывало в самом большом городе России, который предоставлял им шанс решить свои финансовые (житейские) вопросы. Они крутили наперсточный «бизнес» на Курском вокзале Москвы. А происходило все так (моим информатором по данному вопросу был Мургазали, 1960 г. р., который не принадлежал к числу «активистов», хотя и принимал во всех событиях деятельное участие).

Где-то в году 1987—1988 на этом вокзале «работал» некий лезгин — «бесшабашный парень» и с ним вместе некий кумык. Затем появились каратинцы. Лидером, организатором «дела» каратинцев стал некий Магомед, который в то время учился в Воронеже, но не был удовлетворен положением собственных дел, в первую очередь финансовых. Он привлек земляков, таких же неудовлетворенных и безуспешно пытавшихся решить свои дела на малой родине, но возлагавших особые надежды на Москву. Столица тогда была

поделена на сферы криминальных интересов и районы, в которых группы и группировки местных и заезжих «искателей приключений» находили себе применение. Как каратинцам удалось закрепить за собой одно из, по-видимому, соблазнительных мест «бизнеса», не вполне ясно, говорят, что стычки с конкурентами были, но не особо жестокие, так как на «кровь не шли». С милицией существовала договоренность — ей платили положенные суммы, она же иногда забирала «нарушителей общественного порядка», но только для вида.

За три-четыре года в Москве побывало порядка 150 каратинцев — одна партия «работала», уезжала, а ее место занимала другая. В основном жили в гостинице, в Останкино, некоторые — на квартирах, другие — у девушек. В группах совместно проживавших земляков были выборные старшие — «более шустрые, **мужественные**, способные взять на себя общественную работу».

В «деле» мой информатор выполнял роль лица, которое завлекало потенциальных жертв азартной игры. При этом он не испытывал на тот момент угрызений совести (игра есть игра) — «тогда был двойной стандарт (для себя, активных участников игры. — Ю. К.), работы не было и подобное выглядело допустимым». Аналогичные мысли были и у его товарищей. Правда, Муртазали несколько отличался от большинства из них, так как «задумывался о судьбе». Выражалось это в заботе о крепости собственного тела — он делал физкультурные пробежки, деньги же не являлись для него абсолютной ценностью (здесь уместно отметить, что к этому времени он был женат и жена находилась в родном селении). Постепенно, накапливая в Москве «жизненный опыт», Муртазали увидел «внутри грязь». Но выбрался он из «грязи», из криминала и из Москвы, равно как и большинство его земляков, благодаря дяде Магомеду. Последний — сотрудник дагестанских органов МВД, обеспокоенный тем, что в Карату уже доставили не один труп молодых людей, отправился в Москву забрать племянника, к которому испытывал глубокую привязанность, а заодно и других ребят, к судьбе которых он также не был равнодушен. Он увез их оттуда, чем по праву гордится, ибо оказался едва ли не единственным каратинцем зрелого возраста, живо и участливо отреагировавшим на происходящее. Магомед вспоминает, что и родители погибших в Москве, и родители тех, кому грозила аналогичная участь, реагировали на происходящее достаточно вяло (едва ли не как на само собой разумеющееся развитие событий и судеб их детей).

Большинство отправившихся некогда в странствие каратинцев «спаслись», и они вернулись в Дагестан; в целом (прошу прощения за определение) немногие из них погибли в стычках (как говорят, человек 5—6) либо от наркотиков; некоторые же остались в Москве — у кого появился собственный легальный бизнес, кто промышляет воровством (так говорит Муртазали), наперсточников среди них уже нет (да и сам этот «бизнес» канул в лету). Симптоматично, что многие из вернувшихся на родину обратились к Богу, естественно, в согласии с мусульманской (не ваххабистской) традицией. В их числе и Муртазали.

Сейчас он вспоминает о преподанных ему некогда бабушкой уроках веры и религиозной нравственности. Возможно, он вспоминал о них и в Москве, но определяющей роли в его мыслях и судьбе они тогда не сыграли, да и позднее, вероятно, не были главными, хотя память о бабушке — особая (вновь обращу внимание на значимую роль бабушек). Раскаяние в несправедных делах пришло

к Муртазали, как и ко многим его товарищам, по истечении 1—2 лет после возвращения из Москвы (хотя начальный импульс к нему ощущался уже в столице). Но раскаяние не означало обращения к религии. Таковое произошло еще позднее и было во многом определено сменой общей идеологической обстановки в стране. В 1990-е гг. стало возможным открыто выражать свои религиозные чувства, тогда же в Дагестане начали публичную деятельность духовные наставники, у которых желающие могли получить необходимые знания. В итоге произошла смена мировоззренческих установок и переход от одного образа бытия к другому. Ныне Муртазали, бывший организатор «наперсточного бизнеса» в Москве, Магомед и многие прошедшие через него каратинцы ведут праведную жизнь [ПМА, № 1757, л. 11—12 об., 25—27 об.].

В общих чертах криминальная практика каратинцев ненамного отличается от таковой, например, «солнцевских» или «тамбовских», за исключением отсутствия (полного или желательного) «крови». «Бизнес» у них был «мягким» (однако найдется много примеров организованного «кавказцами» в больших городах России «бизнеса» с «кровью»). Раскаяние и обращение к религии по завершении «бизнес-воаяжа» тоже в той или иной мере типичны (кого в монастырях нет?). Для кавказцев же они, похоже, по-особенному неслучайны. Сошлюсь на пример известного в Москве на рубеже 1980—1990-х гг. организатора и руководителя «чеченской мафии» Хож-Ахмеда Нухаева, ныне активно занимающегося богостроительством и пытающегося на его основе разрешить чечено-российский конфликт (подробнее см.: [Карпов, 2003б]). Во многом (а может быть в главном) схожие примеры нетрудно найти в судьбах известных персон кавказской истории XVIII—XIX вв. Тогда активные политики и военачальники, те же Сурхай-хан и его сын, по завершении одной карьеры обращались к мусульманской философии и богословию. И тут вспоминается замечание автора первой половины XIX в., отметившего, что черкесы «не входят в церковь до тех пор, пока им не исполнится лет шестьдесят; они живут все разбоем и поэтому совестятся входить в церковь, полагая, что они могут осквернить ее своим присутствием. Но когда приходят для них такие лета и они перестают воровать и грабить, они посещают богослужение, которое слушали в своей молодости за стенами церкви, сидя верхом на лошади» [Монпере, 2001, с. 127].

Получается, что жизнь «джигита» как бы по заданной программе делится на этапы, которые он последовательно проживает в различных ипостасях. Цитированный автор переломным моментом в его, «джигита», жизни назвал достижение 60-летнего возраста. Думается, что цифра завышена; указанный возраст по естественным (физическим) причинам являлся предельным для воина и крайне мало оставлял возможностей для личности проявить себя в ином качестве. В действительности возраст своеобразной реинкарнации бывал более ранним — 30—40 лет. С упомянутым Х.-А. Нухаевым соответствующее изменение произошло после 30 лет. В рассказе Муртазали также звучала косвенная привязка кардинального изменения в его личной судьбе и в судьбах его товарищей к достижению того же возраста. Здесь, конечно, присутствует элемент случайности, ведь не приехал бы за племянником и его друзьями заботливый и ответственный родственник — и время их московского «похода» могло бы быть более продолжительным. Однако вспомним, что и в той давней, полуполюгендарной традиции 30-летний возраст отмечал существенные изменения в судьбе и статусе мужчины, прекращение им походов

«маскулинизации» и достижение возраста зрелости. Каратинцы также выделяют этот возрастной рубеж. О 25-летнем мужчине они говорят: «...жених вошел в моду», обзавестись же семьей ему надлежит в 26—27 лет. От других дагестанцев я слышал, что верхняя возрастная планка для вступления мужчины в брак — это 28—30 лет. Те молодые люди, которые ездят и промышляют по городам и весям страны, в этом возрасте должны вернуться в родной аул, и большинство из них поступают именно так. С появлением же семьи образ жизни мужчины принципиально меняется — «походная жизнь» с трудом вяжется с новым положением и статусом. Так что срок завершения «московского похода» каратинцев в известном смысле был предопределен «традицией».

В такой же степени определена «традицией» организация кавказцев «на выезде» по земляческому принципу (в полной мере она дает о себе знать в условиях армии, что многим хорошо известно). Корпоративность проявляется и в том, что к первому удачно устроившемуся на новом месте земляку тянутся родственники, односельчане и т. д., преимущественно сверстники. Достаточно косвенное влияние «традиции» можно усмотреть в сохранении некоторого подобия идеологического антуража, сопровождающего акции к «чужакам». Теперь, правда, нет призывов «обагрить кровью» землю «неверных», зато срабатывает эффект разжатой пружины, когла лица, в родном селении сдерживаемые контролем общины, «на стороне» как бы идут вразброс и позволяют недопустимое на «родине». В свою очередь, далеко не все современные девушки, большей частью знакомые с «секс-символами» масскультуры, предпочтут им мужчин-боевиков с шрамами на лице и теле. Очень косвенное отношение к «традиции» может иметь эйфория тех же наперсточников, с азартом обманывавших ни в чем не повинных людей (что ныне ими самими осуждается). В такой же косвенной связи с «традицией» выглядит допустимость (естественность) в глазах родственников и сельского общества в целом отъезда молодежи в «чужую» землю, равно как заявляемое требование их возвращения домой в установленный срок (в определенном возрасте). Чуть конкретнее связь «традиции» с изменением самоощущения лица, достигшего 30-летнего возраста и претендующего на изменение своего общественного статуса. Следующая аналогичная перемена происходит с ним в возрасте 50 лет (или в условно привязываемое к этой дате время, совпадающее с возвращением старшего сына из армии), когда мужчина прекращает более или менее регулярные посещения компаний сверстников и начинает вести себя «солидно».

Однако вряд ли нынешние описанного рода «походы» молодежи включены в систему ее социализации, которая сама в последнее время активно трансформируется. Это видно уже на таком примере, как не порицаемый местной общественностью отказ юношей (и поддержка их в этом родителями) от службы в российской армии после начала военных действий в Чечне. В 1980-х гг. служба в армии для дагестанских, по крайней мере, сельских парней являлась обязательным элементом «школы возмужания». Впрочем, сомнительно, что и процветавшее во второй половине XIX и в первой трети XX в. отходничество горцев на заработки в соседние районы страны было (и расценивалось) элементом такой школы или системы.

Позволю привести еще один пример из новоявленных общественных практик, в которых можно усмотреть связь с традиционными общественными институтами.

В последнее время в республиканских средствах массовой информации появляются сообщения о крайне необычном для Дагестана явлении общественного быта, которое имеет место в селении Карата. О нем была информация по телевидению, заметка и пространная статья в газете. Точнее, не о явлении, а об индейцах селения Карата, которые «с виду — люди как люди, а приглядишься — доподлинные индейцы». Материалы СМИ преподносят информацию о них большей частью как о забавном курьезе современной жизни, где все имеют право «дурью маяться» на собственный лад [«Московский комсомолец в Дагестане», 2004, № 8 от 15.09]. В том числе и дагестанские горцы, казалось бы, такие консервативные в своих жизненных принципах и устоях.

Мне довелось познакомиться с каратинскими «индейцами»; недолго, но я общался со многими из них в 2003 и в 2004 гг. Вот что рассказывают они о себе и что можно было наблюдать в их лагере в 2003 г.

Тридцать с небольшим лет назад (в 2003 г. отмечалась круглая дата образования этого «братства») семнадцатилетний юноша Магомед Абдусамадов, влюбленный в индейцев и все индейское, о чем он знал в первую очередь по фильмам производства ГДР с Гойко Митичем в главной роли, организовал своих товарищей, и в итоге группа подростков стала отправляться в местный лес (над Каратой, на склоне горы, расположен большой и красивый сосновый лес), где они поселялись на некоторое время, сооружая шалаши и ведя «природный» образ жизни. В этом не было чего-либо совершенно необычного для сельчан. И до этого в лес на экскурсии и в походы местных школьников водили учителя, на лесных полянах устраивались краткосрочные лагеря. В лес ходили и семьями — на отдых. Необычность группы, организованной Магомедом Абдусамадовым, заключалась в привнесении в быт каратинцев чужеродной индейской символики и активном использовании ее. Правда, восприняли ее лишь члены вновь сформированной и некоторым образом выделившейся из общей массы сельчан группы, а именно сверстники мужского пола юношеского возраста.

Какие символы и атрибуты оной использовались ими?

Если не сразу, то со временем все члены группы получили «новые имена»-прозвища: Макимота, Орлиный Глаз, Отважное Сердце и т. п. Новое имя, как правило, давалось после совершения поступка, по которому судили о характере человека. Так, Быстрая Нога обрел свое второе имя, когда однажды, будучи послан за «огненной водой» из лесного лагеря в селение (а это расстояние под километр по очень отвесному и густо заросшему лесом горному склону), с честью исполнил это ответственное поручение. Сам же он рассказывает в первую очередь об испытанном тогда изрядном страхе, ибо отправлялся он из «индейского» лагеря в сумерках, а возвращался в кромешной тьме, где шорохи и случайные тени вызывали чувства, далекие от самоуверенности. Зато поручение было выполнено максимально быстро.

Под стать именам и экипировка — у Вождя особый головной убор с орлиными перьями (как в кино), томагавк; у его соратников головные уборы бывают попроще, но их может и вовсе не быть (бейсболки, кепки, вязаные шапочки и т. п. не в счет).

В лесу «индейцы» размещаются на полянах и расставляют палатки. В последние годы в Каратинском лесу функционировало два лагеря: «Волчье логово» и «Орлиное гнездо». В первом обитали вождь и его соратники — в основном первые «индейцы», во втором — поколение более молодых «индейцев». Возраст одних где-то от 40 до 50 лет (исключения редки, более молодыми там могут быть братья представителей «первой волны»), члены другого лагеря на один-два десятка лет моложе.

Здесь надо оговорить, что «настоящими индейцами» становятся не все желающие. Претендент на это звание обычно в течение нескольких лет (говорят, что до пяти) принимает участие в лесных сборах, но не считается «индейцем» («настоящим»), и если он не совершит за это время злостных нарушений дисциплины, то его принимают в это «закрытое братство», как правило, наделяя и особым именем.

Не могу с точностью сказать, какие поступки определяются в качестве злостных нарушений. Но сам порядок в «Волчьем логове» выглядит так.

В начале сборов костер разжигается от спички, затем огонь надлежит постоянно сохранять; закуривать можно лишь от костра (хотя, конечно, сейчас зажигалки полуоткрыто используются); настоящий чай не употребляют, заваривают молодые (зеленые) сосновые шишки, лесной шиповник, травы; водка при этом в ходу. Главный «индеец» запрещает своим соратникам (и они его в этом поддерживают) вести разговоры о политике, деньгах и делах, а также о семьях и женщинах. Разрешены лишь «индейские» — общие мужские темы, т. е. без «деловой» конкретики. Нарушители подобных установлений, а равно опоздавшие к началу сборов либо пропустившие их в предыдущем сезоне наказываются — их привязывают к «позорному столбу» (специально выбранной на территории лагеря сосне), им демонстративно угрожают томагавком.

К слову заметить, «главный индеец» Магомед Абдусаматов в свое время доказал право на вождество в том числе и тем, что уже в детстве с завидной точностью метал «томагавк» (говорят, попадал в ствол дерева не меньше десяти раз подряд).

Лесные сборы организуются ежегодно в августе, когда хорошая погода. На одну-две или три недели в лес собираются каратинцы, живущие в селении, в Махачкале, а также весьма далеко от Дагестана, в частности в Петербурге. Приезжие нередко совмещают лесные сборы с помощью родителям; август и начало сентября — пора сенокоса (накосив сено, они уходят жить в лес, или, наоборот, бывает, что приезжают издалека всего на 2—3 дня именно в лес; это бизнесмены, способные позволить себе дорогостоящее — цена авиабилета из Петербурга высока — удовольствие). Большое время в лесу занимают мужские состязания. В последние десятилетия в Дагестане популярен волейбол (оборудовать площадку для него можно практически везде); признан он и «индейцами». Команды «Волчьего логова» и «Орлиного гнезда» играют в него, соревнуясь между собой, почти ежедневно. А еще индивидуально соперничают в кидании камня, в прыжках с места. А потом возле костра в одном или в другом лагере отмечают чьи-либо успехи, а могут собраться и без явного повода.

Говорят, что обычно в лесу за сезон бывает не меньше сотни человек (а то и две-три; партии и отдельные люди сменяют друг друга). Я попадал в него в конце августа и в сентябре, когда там бывало не больше 2—3 десятков

«индейцев». Основная их масса, обремененная семьями и детьми-школьниками, к 1 сентября покидает лес, а многие и саму Карату. Мужские сборы не вечны, «индейское лето» имеет конец.

Из веяний последних полутора десятков лет. Некоторые, очевидно, «не настоящие индейцы», но каратинцы предпочитают закрытой мужской компании в лесу отдых с семьей в том же лесу, но отдельным маленьким лагерем в стороне. Они — лица мужского пола — могут посещать «Логово» и «Гнездо», принимать участие в соревнованиях, но их женам и детям не следует обременять личным присутствием настоящие «индейские» лагеря. Хотя нарушения бывают и чем дальше, тем больше.

Для полноты характеристики правил «индейской» жизни надо отметить, что «индейцы» за экологическую чистоту. В конце сборов они убирают за собой мусор и активно призывают к тому же всех посещающих лес (молодежь это требование вроде бы усвоила, но не всегда выполняет). Они обратились к джамаату (общине) с предложением запретить рубку живых деревьев (ввиду трудности зарабатывания денег здесь ведутся лесоповал и лесозаготовки для продажи). Они призвали местных охотников уходить для промысла дичи подальше в горы, и, говорят, это уже вроде бы дало о себе знать — в лесу появляется зверь, которого уже давно не видели.

К характеристике самих «индейцев». Среди них есть летчик гражданской авиации, бизнесмен, живущий в Питере, заведующий производством АО «Порт-Петровск», служащие райвоенкомата и фискальных органов, начальник государственного пожарного надзора Ахвахского МЧС. Последний и есть зачинатель «индейской» традиции в горной Карате.

Однако традиция ли это? Если понимать под традицией «передачу в диахронном плане, от старших к младшим, от поколения к поколению, от когорты к когорте устоявшихся форм поведения, навыков, понятий, всего, что образует костяк культуры» [Арутюнов, 1989, с. 160], или «выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах» [Маркарян, 1981, с. 80], то вряд ли. Описанное «явление» существует лишь три десятка лет, и в него вовлечено неполных два поколения выделенной (но, правда, по известному принципу) части этносоциального сообщества. Возможно, первым «индейцам» удастся передать свой «заряд» и «опыт» детям и тем закрепить его во временно-м отношении. Проявленное СМИ внимание к каратинской «индеане» до известной степени тоже может поспособствовать этому. Но не исключено и другое.

Конечно, это инновация, именно с ней мы имеем дело; здесь явно выражен элемент случайности, и она практически не укладывается в рамки представлений о «традиции» как таковой. Однако может быть допустимо рассматривать ее появление в более широком контексте местных социальных и культурных традиций? Ведь оно, данное «явление», не только «произошло», но и в какой-то мере уже адаптировалось в каратинской среде. И в этом случае можно рискнуть сделать отсылку к местной (горско-кавказской) традиции мужских союзов — ведь восприняли же в свое время *муталимы* порядок организации быта от «мужских братств».

До середины XX в. в Карате имелся мужской дом — *бакъи миса* — ‘срединный дом’. Название подразумевало социальное предназначение его как

общего для всех мужчин (членов соответствующего объединения) дома, а не местоположение его в селении. Располагался-то он как раз на окраине оною, и было это чье-либо пустовавшее и немалых размеров жилое строение. Порядок функционирования такого «мужского дома» и организация быта лиц, в него допускавшихся (т. е. членов местного мужского объединения), соответствовали общеизвестным.

Соблазнительно предположить некоторую, безусловно, опосредованную связь между той — «древней» традицией мужских союзов и этой новой — «индейской».

Конечно, зарождение три десятка лет назад в Карате новой «традиции» — это случайность. Такой ее характер обусловлен уже тем, что должен был появиться и появился человек, обладавший неординарными качествами и способный увлечь своими фантазиями сверстников, более того — реализовать их в Игре. Появление Игры явилось следствием и счастливого **стечения** обстоятельств. Это усвоенные с детства, со школьных лет походы в лес. Это появление ярких, будоражащих детское и юношеское воображение кинофильмов с красивыми, сильными, мужественными героями. Примечательно, что в 1970-е гг., а может быть раньше, появилось обретшее достаточно широкую популярность в крупных городах СССР, в ГДР, а может быть и в других странах, молодежное движение или такая же субкультура «пау-вау», воспринявшая и взявшая себе за основу (внешний антураж) элементы культуры североамериканских индейцев. Каратинская «индейская традиция» с «пау-вау» не связана, хотя о существовании этого «движения» некоторые каратинские «индейцы» и могут знать. Случайность также то (хотя как сказать), что индейская и горско-дагестанская мужская атрибутика и героика во многом оказались созвучными. К слову замечу, что в некотором смысле параллелью индейским нарядам (в частности головным уборам с перьями) являлись использовавшиеся членами дагестанских мужских объединений ритуальные маски (а в редких случаях и головные уборы с перьями), да и фигура вождя навеивает ассоциации с избравшимся членами мужских братств горцев на время сборов их главой — *шахом*, *ханом* или, как в каратинской среде, *тамадой*, который вместо томагавка имел другой отличительный знак-атрибут.

В меньшей степени случайностью выглядит то, что историческая память жителей горных аулов не поверхностна, в ней сохраняются (и притом довольно живо) воспоминания о многих элементах культуры предков, так что информацией о «срединном доме» мужчин в их родном селении владеют многие каратинцы. Это не означает, что подобную информацию некто либо конкретные лица решили оживить, обыграв по-новому. Никто перед собой такой цели явно не ставил и даже не имел в виду. Все оказалось стечением обстоятельств, может быть и «счастливым», родившим Игру, в которой неким образом на новый незнакомый местной среде лад была обыграна «историческая» память (наверное, точнее — «воспоминание») о фрагменте своей культуры (или реплика с этого воспоминания). Но может быть, дело обстоит иначе. Ведь рассказывали же жители дидойского (цезского) селения Шайтли в 1981 г. о только у них (и в двух соседних с ними аулах) справляемом празднике *игби* (кстати, как нельзя полно вписывающемся в традицию мужских союзов), что центральный персонаж праздника был заимствован их отцами в 1920-е гг. в соседней Грузии [Карпов, 1989а, с. 150]. В это трудно

было поверить, настолько в 1980-х гг. все в *игби* выглядело органичным и цельным. Однако насколько точно мы можем проследить и оценить судьбу той или иной инновации, механизм ее привития, адаптации в «традиции», усвоения либо, наоборот, ее отторжения последней?

В целом же о явлениях общественной практики каратинцев Новейшего времени, наверное, нужно сказать, что они неоднозначно соотносятся с традиционными формами оной. Они — явные инновации, порожденные разнообразными факторами современной действительности, которые имеют мало шансов на системных началах утвердиться в жизни. Вместе с тем само их появление в известной мере не случайно. И появились, и функционируют эти явления в социокультурном пространстве, которое по причине специфики не только сохраняет память о собственных «традициях», но нередко и воспроизводит их в измененных внешних условиях и, что естественно, в новых формах. С оговорками их можно интерпретировать, с одной стороны, в качестве примера «относительной независимости» габитуса — «деятельного присутствия всего прошлого» в настоящем, с другой — как довольно сложную корреляцию между трансформированным «текстом» и таким же «смыслом».

В свою очередь, если результаты специального социолого-психологического исследования не дают очевидных поводов к усматриванию «деятельного присутствия прошлого», например, в поведении современных лидеров («...в рейтинге инструментальных ценностей предпочтения свелись к индивидуалистическим ценностям долга, ответственности... воспитанности... честности...») [Медяник, Летрих, 2003, с. 111], то «заурядные факты» в целом свидетельствуют о другом.

В качестве примера сошлюсь на недавно вышедшую книжку научного содержания (а именно этнографического профиля, что, возможно имело значение), опубликованную на деньги спонсора. Обстоятельная информация о последнем и его большой портрет помещены на первой странице издания и предваряют титульный лист самого издания. Опуская конкретику частных данных об этом человеке, изложу суть информации, репрезентирующей его миру (очевидно, по его собственной инициативе). «Родился в ì...í (возраст порядка 30 лет. — *Ю. К.*). (указание национальности. — *Ю. К.*), родом из сел. ì...í р-на. В ì...í закончил ì...í институт, получив специальность ì...í. В настоящее время студент 5 курса юридического факультета ì...í. С ì...í лет занимается борьбой ì...í. Мастер спорта международного класса. Чемпион мира по ì...í в ì...í. Неоднократный чемпион международных турниров по ì...í в ì...í. Женат, имеет ì...í детей. Старший лейтенант запаса».

Набор сведений и их подача представляют интерес.

Человек характеризует себя через подчеркивание ярко выраженной маскулинности (спортивные достижения, воинское звание), которые оттеняют его социальную зрелость (не только собственно возраст, но наличие семьи и детей) и отсюда — социальный статус (наряду с выдающимися спортивными достижениями солидное образование)³³. При этом национальность и джамаатские корни указаны первыми, т. е. этническая и «местечковая»

³³ Физической силе, тем более спортивным достижениям человека в современном дагестанском обществе придается большое значение. Из них в 1990-е гг. в республике «вырос авторитет» некоторых районных мафий, а сейчас говорят о большом проценте пришедших во власть «спортсменов».

идентичность крайне важны. Наряду с личными качествами индивида, они репрезентируют его, с одной стороны, подчеркивая взаимную солидарность разных уровней («я принадлежу к таким-то группам и мне от этого „хорошо“» — «такие-то группы через меня обретают дополнительную известность»), с другой — демонстрируя подчинение индивида действию корпоративного фактора; самим собой он может быть только будучи членом конкретных этнических, джамаатских, тухумных структур. Подчинение не означает подавленности, подавления кем- или кем-либо. Это соблюдение усвоенных с ранних лет правил, которое может помочь в трудной жизненной ситуации. Но не только. Это и выражение этической нормы.

Когда выдающийся дирижер Юрий Темирканов в одном интервью заметил, что он россиянин, имея в виду некоторые аспекты своей культурной идентичности, это вызвало разочарование на его родине в Кабарде. Напротив, признания Михаила Шемякина и принца Иордании Али в том, что они природные черкесы, были восприняты на Кавказе с большим удовлетворением [Бгажноков, 1999, с. 82].

Так же и среди дагестанцев. Всем известно, кто каких корней — в зависимости от среды (поля) общения акценты будут смещаться — дагестанец — аварец — уроженец Тляртинского района, такого-то селения, такого-то тухума, и умолчать о них в нужной (возможной) ситуации — значит пренебречь этической нормой и мнением «соотечественников» не только «малой родины», но и родины дагестанской, кавказской. Здесь, на Кавказе, в Дагестане, «Иван, не помнящий родства» — откровенно внесоциальный субъект и потому уже почти «нечеловек». А деятельно помнить родство по разным линиям по-своему обременительно, поэтому некоторые кавказцы завидуют своим друзьям, волею судьбы оказавшимся где-нибудь в Австралии. Впрочем, абсолютное большинство чувствуют себя комфортно именно в поле зрения знакомых и родственников того или иного уровня. Ведь «личность» здесь подразумевает в первую очередь то, как тебя видят со стороны. И выглядеть необходимо должным образом, и надо стремиться соответствовать образу, а если добился в жизни многого, то так или иначе следует делиться с «товарищами» по «группам».

Нынешний директор «Дагэнерго» — уроженец Согратля, выделил деньги на ремонт мечети в родном селении, а в Махачкале с его активным финансовым участием построены «Дом шахмат», гимназия, детский сад. Начальник Махачкалинского морского порта, уроженец Чоха, финансирует проведение бесплатного обследования окулистами республики жителей родного ему Гунибского района, нуждающимся выдаются очки, а в некоторых случаях бесплатно проводятся операции (по крайней мере, так говорят «в народе»). Уроженец селения Мачада, являющийся директором кизлярского концерна «Заря», организовал строительство филиала этого предприятия в родном ауле, тем самым обеспечив изрядное количество земляков работой, а также выделил средства на сооружение в селении общественного места (больших размеров беседки) для проведения церемоний поминовения усопших и на ремонт крыши мечети. Другие бизнесмены и начальники высокого ранга выделяют деньги на строительство спортивных комплексов [ПМА, 2004, л. 28 об.—30, 72 об.—73]. Это даже не столько благотворительность, сколько

вариант «уравнивания» средств между членами джамаата сельского или районного масштаба. В свою очередь, от человека, занявшего высокий пост в республике, ожидают поддержки земляков и лиц одной с ним национальности. Такие факты обычно интерпретируют, и в общем небезосновательно, как проявления клановости. Однако было бы странным не наблюдать здесь чего-либо подобного при смысловом отождествлении в культурной традиции местного населения понятий «нация» и «забота». Забота по отношению к «нации» не может быть абстрактной, ее должна отличать конкретность. Групповой спайкой-«заботой» и солидарностью не тяготея (за исключением явного меньшинства), ею гордятся как надежным механизмом жизнеобеспечения.

Следствием притока в последние полтора-два десятка лет значительного количества сельских жителей в города, в первую очередь в самый большой и «настоящий» город республики Махачкалу, явилось привнесение ими в город «сельской морали» подобного типа. Джамаатская, районная, этническая солидарность стали активно и зримо проявляться и в бытовой повседневности. Новоиспеченным горожанам это помогает выживать в непростых условиях, городская же среда (по большому счету, не имеющая даже в Махачкале устоявшихся традиций) оказывается неспособной «переварить» всю эту массу и перестроить ее под свой уклад жизни. Пропагандируемый примат индивидуального начала если и укореняется в сознании масс, то очень медленно и с большим трудом.

6.2.2. Время настоящее (окончание)

Что в современных условиях происходит с той структурой, которая традиционно являлась базовой единицей дагестанского общества, т. е. с джамаатом (общиной)?

Истории конкретных джамаатов всегда различались. Одни усиливались, другие, наоборот, слабели, и это зависело от многих обстоятельств. Так же и сейчас. Но за многообразием их нынешних судеб можно отметить некоторые основные тенденции. Главным будет то, что, несмотря на все пертурбации XX в., джамаат как общественное явление сохраняется, хотя и с большими внутренними проблемами.

Реалии наших дней — кризисное состояние многих некогда мощных джамаатов.

Таково положение Кумуха, большая часть коренных жителей которого переехали жить в города, а в столице Лакии обосновались переселенцы из ближних и отдаленных лакских и не только селений. Как говорят коренные жители, таких как они теперь в Кумухе едва ли не 15 % населения или даже просто столько же семей, и это сказывается на всех сторонах жизни сельского общества. Схожее положение дел в других райцентрах горной зоны — в Уркарахе, Хучни, а также в Кубачах — где число переселенцев из окрестных селений сравнялось или уже превысило количество коренных жителей. Переселенцам нужны земельные наделы под строительство и для ведения хозяйства, и они их получают от администраций, часто в обход джамаата, и это вызывает конфликты [ПМА, 2005, л. 5; 2006, л. 15 об., 21, 40].

В целом печально современное положение Чоха, джамаат которого в «блистательную эпоху Шамиля» имел собственный взгляд на политические события, того селения, чьи богатые скотовладельцы, торговцы и солидные чины на российской службе в конце XIX в. возводили для себя настоящие дворцы (говорят, что архитекторов они приглашали не то из Франции, не то из Италии) и где в середине XX в. функционировал один из богатейших колхозов-миллионеров Дагестана. Ныне о былом величии и богатстве этого аула свидетельствуют лишь ветшающие здания необычной для горных районов архитектуры. Из Чоха (в конце XIX в. его население составляло 1,5 тыс. чел.) вышло подлинно огромное количество высокообразованных людей, сделавших себе карьеру как в Дагестане, так и за его пределами, и прославивших родное селение³⁴. Но эта «гордость селения» обернулась для него неоднозначными последствиями. Обосновавшиеся «там» и «там» чохцы в последние годы съезжаются на родину в «день Чоха», который отмечается во второе воскресенье августа; каждый раз праздник имеет тематический план: в 1997 г. он был посвящен художнику Халил-Беку Мусаясулу, в 1998 г. — знаменитому борцу Али Алиеву, в 2000 г. — чохцам-деятелям искусств, в 2001 г. — чохским просветителям (истории местной школы), в 2002 г. — воинской славе Чоха. Чохцы-«гости» после праздника разъезжаются по новым местам жительства. А среди постоянных жителей селения все увеличивается количество переселившихся в него из других аулов и районов (они составляют от 20 до 50 %); переселенцы — не только аварцы «своего» Гунибского и Чародинского районов, но также и даргинцы. Переселение начало приобретать массовый характер в 1950-е гг. Тогда коренные жители выезжали на учебу в города, местный богатый колхоз (говорят, что за трудодень в нем платили в 20 раз больше, чем в других хозяйствах) приглашал на работу чабанами, пастухами и т. д. жителей других мест. Те охотно соглашались — помимо солидных заработков, в Чохе и «выгоны расположены близко к селению, так что удобно держать скот». Колхоз выделял участки под строительство. Первые благополучно устроившиеся в Чохе переселенцы потянули за собой родственников, и процесс пошел...

³⁴ Данные о выдающихся чохцах помещены в «Справочнике адресов и телефонов уроженцев с. Чох. Гунибского р-на», который имеет подзаголовок «...и некоторые сведения о чохцах в период 1840—2003 годов» (Махачкала, 2004; спонсор издания — гендиректор «Дагтелекома» Мусиев М. М.). В нем указывается, что до революции из Чоха вышло: маршалов Турции — 1, генералов Турции и Ирана — 2, полковников русской армии — 13, подполковников русской армии — 4, офицеров русской армии — более 100... всадников — 380, наибов имама Шамиля — 12, начальников округов Дагестана — 4, наибов округов Дагестана — 22, помещиков (владельцев кутанов и пастбищ в горах) — 14, овцеводов, имевших свыше 3 тыс. голов скота каждый, — 11, заводчиков (владелец двух типографий и завода в Темир-Хан-Шуре) — 1... В селении до революции было школ (медресе) — 1, грамотного населения 16 %, больниц — 0, мечетей — 7. После революции: красные партизаны — 120 чел., герои гражданской войны, кавалеры ордена Красного знамени — 10; военные: генерал — 1, полковники — 12, подполковники — 30, майоры — 53 815 офицеров, в том числе медицинской службы — 495 офицеров. Руководящие кадры: 2-й секр. Даг. Обкома ВКП(б) — 1, член ВЦИК СССР — 2, наркомы ДАССР — 5... министр ДАССР — 1, председатель Верховного суда ДАССР — 3, председатель совнархоза — 1... 1-е секретари городских окружных райкомов КПСС — 20... Ученые: 25 докторов наук (из них 15 медики), 116 кандидатов наук и 2008 чел. с высшим образованием.

В период расцвета (1950—1960-е гг.) в местном колхозе было порядка 10 овцеводческих бригад, в каждой по 6—8—10 тыс. голов скота. Колхоз владел хорошими летними пастбищами в Цунтинском и Тляратинском районах (где были обустроены 3 молочные фермы, на которых производился сыр), а также удобными зимними пастбищами на равнине. В настоящее время остались три животноводческие бригады в прикутанном хозяйстве (ныне — агрофирма «Чох»). В начале 1990-х гг. хозяйство стало нерентабельным — себестоимость продукции (шерсти, мяса, молока и др.) оказалась слишком высокой. Единственный доход приносило производство молока в прикутанном хозяйстве, молоко возили продавать в город, а на вырученные деньги приобретали горюче-смазочные материалы (цены на которые в то время значительно выросли). Хозяйство брало кредиты, но не могло их вернуть и разваливалось. Сейчас в горах работает только одна бригада.

Недалеко от Чоха в сторону райцентра Гуниб расположено селение Чох-Коммуна. Его в 1920—1930-е гг. основали чохцы-коммунары, заложившие на пустошах фруктовые сады. В настоящее время Чох-Коммуна по числу жителей превосходит свою бывшую метрополию. Однако и это еще сравнительно недавно процветавшее хозяйство испытывает большие экономические трудности. Выращиваемые абрикосы продаются частным скупщикам по весьма низким ценам, а те вывозят их на продажу в Россию.

Агрофирма в прикутанном хозяйстве функционирует тоже с трудностями, ее связи с горным Чохом оказались почти полностью разорванными. Жители последнего (сейчас в селении осталось всего около 120 хозяйств) едва ли не бедствуют, в некогда знаменитой школе, давшей образование столь значительному количеству известных людей, с каждым годом все меньше учащихся, классы закрываются. Несколько лет назад один чохец, баллотировавшийся в Госдуму, в целях организации своей предвыборной кампании начал строительство корпуса филиала Каспийского завода точной механики. Дело с Госдумой у него не выгорело, завод остался недостроенным. Другой чохец-предприниматель решил организовать в этом здании спортивный зал и медресе. Многие чохцы относятся к подобной идее скептически [ПМА, 2004, л. 86—87 об., 90—93, 95 об.].

Незавидны дела в селении Ботлих, земли которого наряду с землями селения Миарсо составляют этническую территорию малого народа — ботлихцев. Этот населенный пункт, ставший во второй половине XIX в. центром Андийского округа, превратился в почти 10-тысячный город (3 тыс. хозяйств) со своими неординарными проблемами. Собственно ботлихцев в нем не больше 5 тыс. («это без учета деления на *узденей* и *хъазахъов*»), остальные жители — переселившиеся в него за последние 15—20 лет андийцы, годоберинцы, ансалтинцы (из аварского селения Ансалта, которое расположено вблизи Ботлиха), цумадинцы (выходцы из соседнего Цумадинского района) и др. «Ботлих сейчас — это своеобразный Хасавюрт в горах, где кумыков осталось меньшинство». Массовый приток «иногородних» (*апарагов*) начался после открытия в Ботлихе завода «Прогресс» (оборонная промышленность, филиал астраханского машиностроительного завода). Число рабочих мест на заводе достигало 1,5 тыс., однако ботлихцев на нем работало вряд ли больше сотни. Они не шли на завод, потому что привыкли жить, и весьма неплохо, от своих садов (садоводством они занимаются традиционно). А для жителей высокогорных и маленьких соседних селений, особенно для

прошедшей армию молодежи работа на заводе, жизнь в квартирах домов тогда же построенного «микрорайона» и жизненные блага крупного населенного пункта являлись соблазнительными; они-то и сформировали в Ботлихе тот массив населения, который по численности стал превосходить количество коренных жителей. Помимо «микрорайона» приезжие стали обустраиваться и на джамаатских землях, перекупая участки (цена сотки земли составляет сейчас 15—20 тыс. руб) у коренных ботлихцев. Последние в этой ситуации обвиняют сельскую администрацию, без ведома и корыстной заинтересованности которой не могли бы иметь место факты, когда одному и тому же лицу из числа коренных жителей неоднократно выделялись земельные наделы под строительство жилья и приусадебные участки, но владельцами их в итоге оказывались «иногородние». В адрес последних высказываются претензии, что они часто ведут себя с явными нарушениями адата и в целом проявляют напористость там и тогда, где и когда ботлихец действует с оглядкой на общественное мнение. И это действительно превращает Ботлих в «город», в котором нравы и порядок далеки от идеалов «джамаатской жизни» (среди жителей «микрорайона» распространена наркомания и достаточно высок уровень бытовых преступлений). Ботлихцы как могут сопротивляются, точнее, хотят сопротивляться развалу образа жизни «своего» общества и самого этого общества. Информатор средних лет рассказывает:

Джамаат всегда отвечал за общество как представительный орган. Сейчас джамаат — это люди, которые систематически ходят в мечеть, люди пожилого возраста, хотя по образовательному уровню, компетенции не могут решать все вопросы, но по традиции, чисто формально, к ним обращаются. На самом деле джамаат уже не отвечает тем реальным задачам, которые были решаемы им прежде. Джамаату отводится роль третейского судьи, вершение маслаата на основе шариата внутри села. Адааты тоже учитываются...

«Двадцатка села» — своеобразный совет старейшин. Но сейчас они не выполняют свою роль. Откуда берется цифра 20? В советское время для того, чтобы открыть мечеть, молитвенный дом, необходимо было заявление 20 человек. «Двадцатка» могла держать мечеть. По инерции эта структура оставалась. В 1998 г. мы предприняли попытку изменить эту структуру — мы были депутатами сельского собрания. Мы предложили избрать джамаат из 50 человек, от кварталов в том числе, от фамилий... Наш джамаат, «пятидесятка» («общественный совет села») представляет интересы исключительно ботлихцев. Неботлихцы с помощью Духовного управления мусульман несколько раз ставили вопрос о строительстве собственной мечети. Мы не разрешаем (здесь местный джамаат чрезвычайно принципиален, не выделяя участок под строительство мечети. — Ю. К.), потому что это вызовет раскол всего населения, образование нового джамаата (примечательное замечание, отмечающее социальную функцию мечети. — Ю. К.). Сейчас джума-мечеть вмещает всех желающих (500 человек), есть еще полупустующая мечеть.

В «пятидесятке» были старейшины родов, групп родственников. Тухумы же — слишком крупные и сейчас неоформленные структуры. Реальная сила — ветви тухумов (*гъвай*). К главе этой ветви и обращаются; у нас, в нашей ветви, это Али. По любому вопросу к нему как к старейшему мы обращаемся, хотя у него есть взрослый сын 45 лет, и он более реально оценивает обстановку. Мы все равно формально обращаемся к Али. Остается моральная сторона — Аллах вам дал самого старшего человека, пока он есть, слушайте его. Когда вам нужно будет, к вам придет другой лидер, и он поведет вас по новому пути.

Джамаат не может отвечать за жизнь села, когда есть легитимные органы власти. Джамаату отводится роль общественного совета по мелким хозяйственным делам.

В перспективе учета интересов недавних подселенцев не планируется³⁵. Они живут в домах, построенных на наших землях, перепроданных нашими же людьми... Их интересы джамаат не учитывает, и «пятидесятка» не учитывала их интересы, ввиду нелегитимности их проживания. *Хларим* (земельный резерв общины в виде выгонов для скота, пустошей и т. п. — Ю. К.) не может продаваться. «Пятидесятка» распалась в 2001 г. Она распалась на почве противостояния двух ботлихцев, которые выдвинули свои кандидатуры на пост главы районной администрации, — были сторонники одного и сторонники другого, они переругались между собой, так как одна из сторон не представляла Ботлих (его интересы, понимаемые весьма конкретно. — Ю. К.). Каждые выборы приводят к еще большим осложнениям в обществе.

— Ботлих — «город», здесь столько «иногородних». Вспыхнет ли конфликт, если ботлихцы станут хозяевами на своей земле?

— Нет, если будет создана законодательная база, которая гарантирует нам, что эта земля принадлежит нам и при наличии местных нормативных актов о пользовании землей в Ботлихе... Необходимо искать выход для легитимизации «иногородних», сейчас они живут не по закону, не по шариату, это самозахват. В шариате эти вопросы рассматриваются, но в светском государстве шариат не может быть взят за основу. В адатах эти вопросы тоже хорошо разработаны. Но с учетом одного и другого необходимо создать собственную нормативную базу.

[ПМА, № 1757, л. 65 об.—70 об.]

Ситуация в Ботлихе сложна, пожалуй, как нигде в горной части Дагестана. В конце 2004 и в начале 2005 г. ее усугубило начало строительства там большого военного городка, в котором запланировано разместить выводимую с территории Грузии стрелковую часть. Строительство городка было начато без согласования с общественностью Ботлиха, что вызвало его возмущение. Ботлихцы резонно опасаются, что отведение под городок 60 га их земель (того самого *хларима*, который был зарезервирован джамаатом для выделения участков молодым семьям; количество заявлений от них достигает трех сотен), появление многочисленного контингента строителей, военных, обслуживающего персонала воинской части и др. приведет к полному разрушению местного общества. Они ссылаются на гарантируемые российскими законами и меж-

³⁵ Переселенцы сохраняют за собой земельные наделы в родных селениях, ведут на них хозяйственную деятельность, передают по наследству и т. п., тогда как коренные ботлихцы лишены реальных перспектив улучшения своего положения. — Ю. К.



Ботлих. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

дународными организациями права коренных малочисленных народов. Но ведь статуса народа ботлихцы до сих пор лишены.

В результате протестных акций, обращений в высшие органы власти РФ и РД и переговоров с их представителями ботлихцы вынужденно соглашаются на компромисс, оговаривая свои права: передача земель Министерству обороны РФ на условиях временного пользования или аренды на 49 лет («По истечении срока долгосрочного пользования или аренды все капитальные строения и имущество военного городка, за исключением оружия и техники, передаются на безвозмездной основе в собственность муниципального образования с. Ботлих»); «все работы по строительству военного городка будут выполняться военными строителями (это необходимо для того, чтобы предупредить волну миграции населения близлежащих сел и районов в Ботлих в результате появления рабочих мест. Кроме того, выявится истинная причина, по которой чиновники разных уровней пекутся о необходимости возведения военного городка, — получение подряда для „своих“ людей»); «при строительстве военного городка, в первую очередь, использовать природные ресурсы (песок, щебень, камень и др.) разрабатываемые на территории муниципального образования с. Ботлих, оплату за пользование природными ресурсами производить пропорционально на счета всех коренных жителей с. Ботлих (проживающих в с. Ботлих более 50 лет и их потомков), открытых специально для этих целей в банке»; «при строительстве военного городка в первую очередь использовать строительные материалы, производимые на территории муниципального образования с. Ботлих (асфальт, бетон, ЖБИ, кирпич и др.)». Только соблюдение как минимум таких условий может, по мнению ботлихцев, обеспечить им некоторую часть обещаемых от размещения на их землях воинской части выгод (правда, в последнее время

после в целом безуспешных переговоров ставится только вопрос о более широком привлечении коренных ботлихцев на строительные работы).

В ходе переговоров был поднят и вопрос о переселении ботлихцев на равнину, но не они инициировали его.

Соглашаясь с доводами, что рано или поздно большая часть населения горной части Дагестана спустится на плоскость, нельзя упускать из виду, что эти процессы должны происходить естественным путем, как следствие экономического развития общества, когда в поисках куска хлеба становится необходимым найти работу, обеспечивающую существование. А что может дать сегодня плоскость переселенцу? Разве те, кто уже живут на плоскости, имеют достойное существование? Кроме того, перемене места жительства и образа жизни должен предшествовать внутренний психологический настрой, иначе переселенец окажется в роли насильственно переселенного.

Однако вопрос о переселении в итоге был зафиксирован в «соглашении» сторон.

Разработать программу компактного переселения части этнических ботлихцев — от 300 до 500 хозяйств в плоскостные районы Дагестана или других регионов Северного Кавказа. (Это необходимо для компенсации издержек, связанных с предоставлением Министерству обороны во временное пользование или аренду земель муниципального образования с. Ботлих, которые сводятся к невозможности предоставления земель молодым семьям для строительства жилья).

(Материалы предоставлены М. Гасангаджиевым)

На основании этих фактов видно, что в критических ситуациях джамаат становится вполне функциональной структурой, хотя и без восстановления своих институциональных основ. Впрочем, и до описанного кризиса ботлихский джамаат заявлял о себе в тех или иных сложных ситуациях.

Выписка из протокола заседания координационного совета при главе Ботлихской сельской администрации 25 июня 2002 года.

Имам Ботлихской мечети Рамазанов М.-Хабиб:

Более 10 лет назад ботлихский джамаат, возглавляемый мною, в один из пятничных дней поехал в Ансалта. Совершив вместе с ансалтинским джамаатом пятничный намаз, я от имени ботлихского джамаата обратился к ансалтинцам с просьбой разрешить провести водопровод до Ботлиха по маленькой трубе. Тогда ансалтинцы отказали нам в этой просьбе. Теперь же без разрешения ботлихского джамаата, а также без учета мнения представительного органа с. Ботлих руководители района решили провести этот водопровод.

В тот же период на районном уровне было решено построить насосную станцию в местности Ачабалда для подачи воды в Ботлих и микрорайон. Тогда руководство района обратилось к ботлихскому джамаату с просьбой дать разрешение для строительства насосной станции. В договоре, подписанном от имени джамаата имамом мечети и подрядчиком А. Мутаевым, имеется положение, согласно которому вода будет подаваться в бассейн в центральной части села и только потом из бассейна в микрорайон. Это было главным условием соглашения между джамаатом и районным руководством. Насосная станция, построенная в с. Рахата для орошения земель в районе аэропорта и Аркула, вот уже несколько лет не подает воду в Ботлих.

Уважаемый джамаат!

Сегодня перед нами поставлен вопрос — разрешить ли строительство водопровода Ансалта—Ботлих. Этот вопрос является очень важным для ботлихцев, потому что от нашего сегодняшнего решения зависит дальнейшая судьба нашего народа. Проведение водопровода Ансалта—Ботлих — это мина замедленного действия, заложенная для будущего поколения, так как это вызовет всплеск незаконных сделок купли и продаж земель вдоль водопровода Ансалта—Ботлих.

Что же стоит за этим решением? Ответ прост. Проведение этого водопровода не отвечает интересам ботлихцев. Напротив, под предлогом возведения водопровода Ансалта—Ботлих группа лиц, стоящих за этой затеей, решает вопросы обеспечения водой жителей 3 сел — Ансалта, Рахата, Тандо.

Хайбулаев Магомед (Гьордол):

Ничего хорошего нам, ботлихцам, водопровод Ансалта—Ботлих не сулит. Не верю, что воду собираются проводить до Ботлиха. Ботлихцы привыкли к постоянной лжи руководителей района и всевозможных депутатов. Ни один из них за последние тридцать лет для ботлихцев ничего хорошего не принес, наоборот, от них только ущерб.

Даже если воду проведут до Ботлиха, то водопровод пройдет через аэропорт в микрорайон, а там ботлихцев очень мало.

(Материал предоставлен М. Гасангаджиевым)

В схожей ситуации активно защищал свои интересы и джамаат селения Карата. Когда несколько лет назад без учета интересов каратинцев были предприняты попытки провести водопровод в селение Анчих (слишком большой водозабор из реки выше Караты лишил бы воды Карату; строительство инициировал один из жителей района, намеревавшийся стать депутатом Народного Собрания РД) они их заблокировали. Зато большая часть населения приняла то или иное участие в строительстве собственного водопровода. В самом селении на собранные от жителей деньги была построена мечеть и дом для поминовений, в котором хранятся на те же средства приобретенные два котла из нержавеющей стали, наборы посуды, которыми при необходимости может пользоваться любое хозяйство селения. Перед мечетью на частные деньги был обустроен источник, а над ним — уже на общественные — устроена площадка для отдыха [ПМА, № 1757, л. 10 об., 53].

Каратинское сельское общество не подверглось серьезному разрушению по той причине, что в 1950-е гг. каратинцам были выделены земли под кутаны на солончаковых землях, практически непригодных для обработки (их безрезультатно пытались промывать водой), так что желавших переселиться в прикутанное хозяйство оказалось немного. Правда, с того же времени каратинцы самостоятельно начали переселяться в города, и сейчас там насчитывают до 500 хозяйств каратинцев. Обосновавшиеся в Махачкале и пригородах каратинцы проявляют солидарность; с середины 1980-х гг. они якобы первыми среди землячества столицы республики начали проводить ежегодные встречи («День села») на «Каратинской» поляне лесистого склона возвышающейся над городом горы Тарки-тау [ПМА, № 1757, л. 17 об.—18, 30 об.—31]. О ежегодных встречах каратинских «индейцев» уже говорилось. В начале 2000-х гг. один из авторынков Махачкалы был «каратинским».

Впрочем, это не означает, что данное сельское общество (насчитывающее более 4 тыс. жителей) является подлинным джамаатом (общиной), который

способен полноценно решать возникающие в жизни населения проблемы и регулировать отношения с соседями, то есть быть социальной общностью, функционирующей на системных началах, подобно тем прежним джамаатам. Многие современные жители Караты вообще сомневаются в необходимости подобной системы, другие не верят в возможность ее воссоздания в нынешних условиях, но есть и такие, которые убеждены в обратном, а именно, что единственно джамаат может и должен спасти Карату как центр каратинского этнокультурного сообщества.

При том что до 50 % современных жителей Караты не знают, к какому тухуму они принадлежат (большую часть этого процента составляет молодежь), инициативная группа ратует за восстановление дееспособности тухумной структуры в целях воссоздания «системы»:

У нас же было 5 тухумов и был порядок, и в каждом (тухуме) был свой руководитель. Они могут между собой договариваться, кто будет главным в джамаате сроком на 2—3 года, пока работает хорошо. Если по семьям напрямую будет делиться джамаат, то порядка не будет — неизвестно, через кого решать вопросы. А так — через главу тухума.

[ПМА, № 1757, л. 32 об.]

Однако скептически настроенных в отношении такого плана очень много:

...Если сказать прямо, в нашем джамаате нет единодушия, за глаза друг друга критикуют, из-за такой несогласованности своего алима (имеется в виду, имама мечети. — Ю. К.) не ставят, пригласили со стороны... Хотя говорят, что у нас нет ученых на эту должность. Но у нас есть ребята, очень хорошие ребята, но не получается — каждая группа тянет своего. Эти группы не тухумные, тухумы не играют роли в политической жизни джамаата ...Разногласий между тухумами нет, значение тухумов невелико. Тухумы смешанные (жены из других). Представителей от тухумов для решения дел выбирать бесперспективно. Тухумов сейчас прежних нет, через тухумы ничего не решится.

[ПМА, № 1757, л. 62, 62 об.]

Приведу и сведения о положении общины в селениях исторического района Гидатль (селения там невелики по размерам). Их давали авторитетные люди, и высказанные ими оценки о положении дел в собственных аулах и у соседей представляют немалый интерес.

Селение Урада. Информатор: Н. Г., 1929 г. р.

В Тидибе (соседнее с Урадой селение) очень сильный джамаат. Если у них председателем колхоза окажется выскочка, который поступает вразрез с интересами общества, то собираются и до утра обсуждают его и снимают с работы; заранее (бывает) подготовлен товарищ на его место. Так они сделали недавно. Вот такой бывает джамаат. Это самый организованный, самый уважаемый, самый почитаемый в районе (джамаат) и (уважаемое) в республике хозяйство. Там был первый в Дагестане колхоз (показатель организованности сельского общества. — Ю. К.).

...В Ураде? — Мы самые разоренные, самые неорганизованные... Хотя раньше были наоборот — самыми организованными (и т. д.). Что случилось? Был такой руководитель (хороший? — Ю. К.), он попал в аварию, потом был назначен другой (руководитель), потом другой, и так дальше, дальше... Крутили и погубили хозяйство. Это 90-е годы... Я предлагал, пусть председатель колхоза

(совхоза) раз в год публично при этом джамаате отчитывается. При избрании председателя я говорил: «Вы запишите это ему (в наказы)». Забыли. Ни разу не бывал этот чиновник, председатель колхоза при (на) джамаате. Он собрал все наше колхозное богатство туда, где кутан был наш. Там построил село, Новая Урада называется, под Кизильюргом. А джамаат бросил на произвол. Хозяйство все там. Сюда летом перегоняют баранов. На кутане хозяйств порядочно, есть средняя школа, но (хозяйств) не больше, чем здесь.

[ПМА, 2004, л. 61 об.—62 об.]

Селение Тидиб. Информатор: А. Б., 1936 г. р.

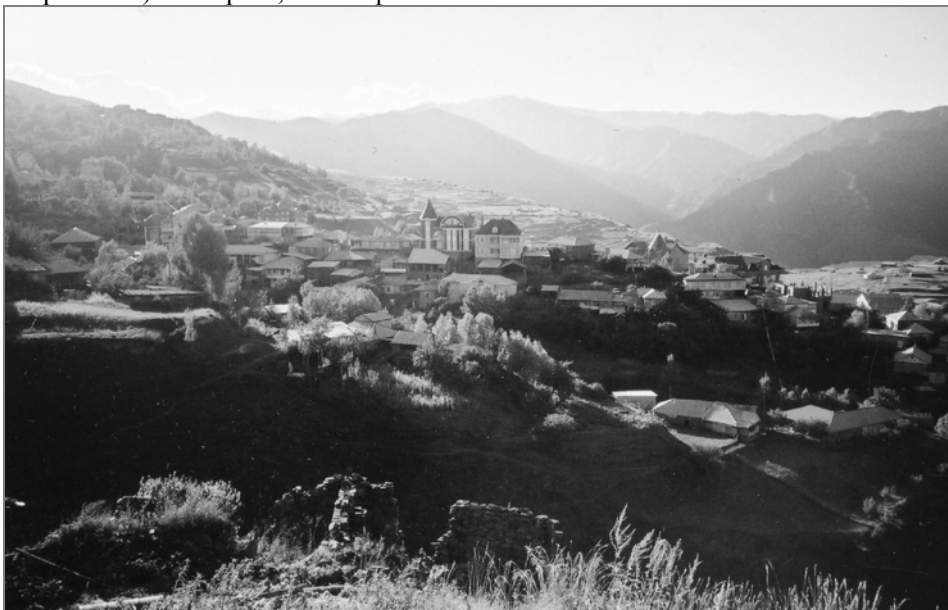
Колхоз в Тидибе был не только первым в районе, но и образцовым хозяйством. Имел 20 тысяч голов овец. То, что он был образцовым, отразилось на том, что во время Великой Отечественной войны колхоз резервировал доярок и чабанов, на фронт было призвано мало тидибцев. Поэтому среди них относительно мало участников войны и погибших. Колхоз носил имя Махача Дахадаева, в 1979 г. был преобразован в совхоз, с декабря 2000 г. — государственное унитарное предприятие. Если в колхозе имела ревизионная комиссия, которая следила и контролировала финансовые и т. п. операции, то в совхозе началось откровенное разбазаривание средств. Неделимый фонд колхоза был изъят, население фактически было обмануто. Представитель республики приехал в селение, чтобы агитировать за совхоз, собрали джамаат. Он говорил о преимуществах совхоза перед колхозом, народ согласился, но на деле его обманули. Сейчас директор ГУП живет в Кизляре и оттуда по телефону управляет хозяйством, кутанами, расположенными в Кизильюртовском и Бабаюртовском районах. Там хозяйство крепкое, но в горах, в Тидибе, сохранилась только молочная ферма. В этом году организовали макаронный цех (завезли муку твердых сортов пшеницы, сделали пробную партию, которую дали чабанам), сезонно работает цех чайный — делают, собирают чай из дикорастущих трав, шиповника. Часть трав заготавливают и на кутанах, но такая работа временная. Всего получается где-то 140 рабочих мест на 1681 жителя. Многие живут на пособия...

[ПМА, 2004, л. 63 об.—64]

В современном Гидатле (напомню, представляющем собой межгорную котловину, о природных достоинствах которой слагали легенды) все еще богатом своими историческими памятниками³⁶, выделяется селение Гента (Гентаб). Выделяется не размерами, процветающим хозяйством или особо крепким джамаатом, а благосостоянием заметного процента населения. Жители других гидатлинских селений в шутку именуют его «нашей Санта-Барбарой» по аналогии с появившимся в 1990-е гг. в Махачкале микрорайоном, где жили «новые дагестанцы», а тот, в свою очередь, получил название по известному американскому телесериалу. Хотя данный сюжет напрямую не связан с темой о современном состоянии джамаата, тем не менее он любопытными фактами дополняет общую характеристику положения дел в горных районах.

³⁶ Памятники — это дома классического «аварского» типа, описанные Г. Я. Мовчаном, а ранее запечатленные художником Н. Лансере. Приходится употреблять выражение «все еще», так как уже последние из этих действительно удивительных построек ветшают и разрушаются, большинства же из в свое время фиксированных указанными лицами зданий уже нет.

Летом 2004 г. в Генте было полтора десятка отстроенных или достраивавшихся домов в 2—4 этажа, облицованных высококачественным кирпичом, большей частью с характерными для современной архитектурной моды угловыми башенками и с ярких цветов (красного, зеленого) пластиковыми крышами под черепицу. Повторю, порядка 15, тогда как в соседней Мачаде похожих (но в целом «более скромных») домов было всего два и третий строился. В некоторых других селениях столько же, а в иных нет вовсе либо только начинают возводить нечто подобное (хотя все же «скромнее»). Контраст, некий феномен?



Селение Гента. Фото автора и Е. Л. Капустиной. 2004 г.

При объяснении его ссылаются на сравнительно большой процент гентинцев, оказавшихся при высоких постах в республике и за ее пределами. Но не это главное, ведь высокопоставленный земляк может помогать в социальной сфере селению в целом, оказывать поддержку в коллективных инициативах, построить себе, родителям дома, помочь в том же ближайшим родственникам... Главное видят в другом. Гента — самое высокорасположенное селение Гидатля, лежащее на склоне горы, тогда как большинство других селений — внизу у реки. Природа менее благосклонна к гентинцам по сравнению с большинством соседей (в годы Великой Отечественной войны самое нижнее гидатлинское селение Хотода называли «Украиной», ибо урожаи там были особенно хорошими и туда приходили подрабатывать жители других селений), о их руках говорили, что они как пилы, настолько они загребели от тяжелой работы, ибо гентинцам приходилось работать почти постоянно как у себя в селении, так и уходя на заработки в другие районы и дальше. И в 1990-е гг., в новых экономических условиях, когда тидибцы, урадинцы и большинство прочих гидатлинцев продолжали заниматься собственными хозяйствами по известным схемам,

гентинцы выказали завидную предпринимательскую сметку, уходя на заработки и т. д., и в итоге превзошли соседей в уровне общего благосостояния. К этому добавляют — и такое дополнение выразительно характеризует сельские/джамаатские порядки и психологию их членов — особую соревновательность среди гентинцев: если один купил машину — все стремятся приобрести машины, если один построил хороший дом — другие стремятся построить дом не хуже, желательно — лучше [ПМА, № 2004, л. 50—52, 60—60 об., 64 об., 70]. Современная Гента — хорошая иллюстрация ранее цитированным словам одного из информаторов, согласно которым «гордый» дагестанец не допустит того, чтобы у соседа стены дома были выше стен его собственного жилья.

В жизни же современного сельского общества Гента особо примечательное отсутствует. Тухумные связи играют весьма ограниченную роль, на свадьбах, похоронах, во время строительства помогают друг другу в основном близкие родственники. «Если старейшина тухума немощный, то его мнения не обязательно слушаются». Сельская администрация — 11 депутатов, избираемых от такого же количества созданных в селении округов (в Генте 240 хозяйств, 650 жителей, более 300 человек имеют право голоса), округа — своего рода кварталы селения. Хотя каких-либо ограничений при выдвижении кандидатов в депутаты не было, однако ни одной женской кандидатуры в списке не оказалось. Самому старшему депутату 70 лет. Главе администрации 52 года, работал учителем, потом в райкоме, в начале 90-х — зампредела колхоза, затем предпринимательствовал. Депутатов он собирает раз в неделю или в месяц (после пятничной молитвы), как возникнет надобность — например, в связи с разделом пастбищ, выпасом скота на стерне («сенокосный участок хотели передать мечети, сено продать тем, кому мало, а вырученные деньги передать совету мечети»), выделением участка под новое кладбище из колхозных земель («слушали мнение стариков; это есть, пожалуй, настоящий джамаат»), при необходимости строительства водопровода обращались за помощью к районной администрации, в строительстве сельской мечети принимали участие и гентинцы, живущие в городах, они по 10, 20, даже 50 тыс. рублей «выделяют на это дело». Начиная с 1950-х гг. в той части селения, где раньше располагались одни лишь хозяйственные постройки (скот в селении не держали, сено во избежание пожара не заносили, «грязи не было»; аналогичный порядок существовал и в других селениях Гидатля), появились жилые новостройки («коллективного решения по этому поводу не было, процесс пошел стихийно»); теперь это основная жилая часть селения. Мулла в Генте молодого возраста (21 год), «особым уважением в обществе он не пользуется, старик, если он из авторитетного тухума (!), может лучше повлиять на ситуацию» [ПМА, 2004, л. 37—41 об., 45 об., 48 об.].

И еще один пример — знаменитое южноаварское селение Согратль. Оно расположено в нескольких километрах от Чоха, с последним они были партнерами по Андалальскому союзу общин и едва ли не постоянными конкурентами по влиянию на политическую жизнь округа. И хотя селения имеют много общего, различия в судьбе каждого заметны, особенно за последние полсотни лет.

Согратль был главным центром восстания 1877 г., за что поплатился — был полностью разрушен. Новое селение было построено рядом с прежним. Напомню, что согратлинский джамаат по-своему заботился о «равновесии»

собственной структуры, так что если и принимал к себе переселенцев, то включал их в состав наиболее малочисленного тухума. Тухумы в заново отстроенном селении занимали разные кварталы. Мужчины каждого тухума устраивали собственные пирушки, а затея политического активиста 1920-х гг. «объединить весь джамаат» путем установления традиции «общеджамаатских пиров» не прижилась. Несмотря на подобные факты, согратлинский джамаат проявлял завидную прочность. Или, наоборот, — последняя оказалась возможной в силу его всегдашней озабоченности своей целостностью?

Чохцы, сравнивая согратлинцев с собою (в подобных сравнениях нетрудно разглядеть оттенки уязвленного самолюбия), помимо «хитрости» соседей отмечают разумную предусмотрительность последних — те не принимали в свою общину (колхоз) большое количество переселенцев, как делали они сами, и якобы уже благодаря этому сохранили ее. Пожалуй, и отъезд согратлинцев в города не был таким массовым, как среди чохцев (согратлинцы говорят, что ныне в Махачкале насчитывается более тысячи их хозяйств). Но, по большому счету, одно и другое скорее следствия, нежели причины современной относительной прочности общины Согратля. В надлежащей мере я не сумею объяснить этот «феномен». Приведу известные мне факты, чтобы показать своеобразие ее функционирования в последние десятилетия. Причем фигурировать в них будет колхоз (и его наследники), а не собственно община, что дает основания вновь заметить опосредованную преемственность колхозной структуры с джамаатом.

Колхоз в Согратле был преуспевающим и всегда заботился о сельчанах. В свое время перестроил старое и дополнительно возвел новое здание школы, соорудил водопровод, завидную для начала 1960-х гг. участковую больницу и даже ретранслятор. В конце того же десятилетия колхоз за свои деньги приобрел для всех хозяйств селения газовые плиты и по 2 баллона газа; жители не знали преимуществ газа и вряд ли пожелали бы обзаводиться этим оборудованием; в дальнейшем колхоз оплачивал работу слесаря, который обслуживал данное оборудование в частных домах.

В настоящее время колхоз не существует, а есть агрофирма «Согратль», основное имущество и хозяйство которой находится на плоскости, в Кизилюртовском районе, а в горах осталась одна молочно-товарная ферма. Однако такого разрыва связей между «равнинной» и «горной» частями Согратля, какой имеет место во многих других случаях, не произошло. Здесь каждый пенсионер, вне зависимости от того, являлся он колхозником или нет, ежегодно получает от агрофирмы бесплатно 20 кг риса, может по себестоимости покупать сыр и сено с кутанов. Для проведения поминок семья умершего получает от агрофирмы «по символической цене» двух баранов, ей выделяется мешок риса, сыр. Агрофирма опекает местную школу (с недавних пор гимназию): в 2003 г. выделила 30 тыс. руб. на приобретение учебников, в 2004 г. заново отстроила снесенную ураганом крышу, она за свой счет отмечает торжественные даты в жизни школы, в 1990-е гг. помогла ей физически выжить, поспособствовав в организации подсобного хозяйства, а

теперь взяла на себя большую часть расходов по содержанию живущих в интернате при школе детей [ПМА, 2004, л. 71 об.—72 об., 78 об., 80]³⁷.

Оправданным будет вопрос: какое отношение к заслугам колхоза/агрофирмы и его/ее руководителей имеет община? Очевидно то, что формирование устойчивой социальной политики, которую на протяжении десятилетий проводят местные сменяющие одна другую хозяйственные структуры, необходимым условием имело сохранение пусть и трансформированных, но общинных связей. Напомню о «дубинке дисциплины», с помощью которой местные авторитетные старики до второй половины 1950-х гг. успешно перевоспитывали нерадивых односельчан. Эти связи можно усмотреть в желании людей, живущих в городе и в прикутанном хозяйстве, отправлять своих детей на учебу в школу в родное селение (число таких родителей невелико, но само их наличие симптоматично), и во встречной готовности селения и школы с помощью агрофирмы и через расширение интерната в какой-то мере воспроизводить «идентичность согражданцев». Связь просматривается в ответственном выборе руководителя ранее колхоза, теперь — агрофирмы. Вспоминают, что в начале 1970-х гг. выборы председателя колхоза продолжались без перерыва двое суток. Имя нынешнего директора агрофирмы «Согратль» С. Амирова (1956 г. р.) внесено в книгу «Знаменитые граждане России 2003 г.» И хотя все это косвенные связи между в принципе разными институтами, однако в общине и колхозе (агрофирме) социальное и экономическое (хозяйственное) переплетено. Не случайно представители старшего поколения в самых разных местах Дагестана постоянно проводят параллели между позицией («политической» линией) руководителей хозяйства (колхоза, агрофирмы и т. п.) и общим состоянием дел в джамаате (селении). В таком подходе — не столько реальная память об общинном быте и джамаате минувшего времени, где избираемый старшина руководил этим комплексом, сколько общая рефлексия социального опыта.

* * *

Подобная рефлексия наличествовала и наличествует не демонстративно, а полускрытно в общественной практике большей части истекшего столетия. Наблюдавшееся в 1930-е гг. и позднее стремление совместить старые практики с навязанной извне формой колхозной организации вполне определенно указывают на это. И, вероятно, надо признать за факт, что взаимная адаптация того и другого произошла, по крайней мере, в сознании большого числа (если не большинства) населения. В колхозах мог привлекать принцип самоорганизации. Примечательно, что в ряде селений Шамильского района вспоминают о «мудрых стариках», которые в 1970—1980-е гг. настойчиво отговаривали односельчан соглашаться на преобразование колхозов в совхозы, указывая на не только отчуждение в этом случае земельной коллективной собственности колхоза в государственный фонд имущества, но и неизбежную неподконтрольность руководящего аппарата хозяйства со стороны населения [ПМА, 2004, л. 13—13 об.]. По сути то же, хотя и не в сформулированном

³⁷ Помощь пенсионерам, школам и джамаату в целом даргинских селений Зубанчи и Джурмачи оказывают хозяйства плоскостной зоны республики, некогда организованные выходцами из этих горных селений [ПМА, 2006, л. 32, 35 об.].

виде, подразумевают рассказы о начале развала хозяйств и вслед за ним — всей жизни селений в связи с чехардой директоров совхозов³⁸. Это взгляд на общую ситуацию снизу, с мест. Схожую реакцию нетрудно проследить и на уровне республиканских властей.

Как отмечает В. О. Бобровников, «наиболее устойчивыми советскими институтами (в 1990-е гг. в Дагестане. — Ю. К.) оказались колхозы и совхозы. Они уцелели, несмотря на резко ухудшившееся экономическое положение республики и враждебное отношение к ним федеральных властей... Почти никто из дагестанских колхозников и рабочих совхозов, с кем довелось встречаться автору, не желал роспуска своих колхозов» [Бобровников, 2002б, с. 91, 92] (см. также: [Бобровников, 1997, с. 134]. Республиканский референдум 1992 г. подтвердил такое отношение населения цифрами: в нем приняли участие 63,8 % граждан, и из них 83,7 % высказались против раздела колхозных земель на частные владения [Кисриев, 1994, с. 19]³⁹. В 1990-е гг. крупные хозяйства — совхозы и колхозы, объединявшие территории, уголья, население ряда аулов, — дробились на более и даже абсолютно мелкие одноаульные коллективные хозяйства — те же колхозы, а также акционерные общества, сельскохозяйственные кооперативы, товарищества; в ряде случаев через некоторое время после роспуска коллективные хозяйства воссоздавались. И это при том, что основные доходы населению приносит вовсе не труд в этих хозяйствах, а индивидуальное или групповое отходничество (вспомним о его «престижности»), торговля и др.

Дагестанцы выказали консервативность и в предписанной свыше (из федерального центра) реорганизации органов власти. Они медлили с отменой местных советских институтов оной, только в 1994 г. советы были заменены местными администрациями, и практически сразу же на республиканском уровне стали обсуждаться законы «О сельской общине», «О местном самоуправлении», в самой постановке которых отразился социальный заказ «снизу» — найти форму «коллективной» самоорганизации. Поиски вариантов трансформации хозяйственных и властных структур, далеко не динамичные и не прямолинейные (при том что на общегосударственном уровне политические акценты были однозначно определены) являлись двуединым процессом. В. О. Бобровников считает приверженность дагестанцев к коллективным формам хозяйства исключительно их ностальгией по советской эпохе [Бобровников, 1997, с. 135; 2002б, с. 93]. Но такая отсылка к общей консервативности общественного сознания, по большому счету, упрощает ситуацию. Ориентированность населения на коллективные формы — это не только поиск опоры в крайне нестабильной политической и экономической жизни. Это рефлексия прежнего («традиционного») социального опыта, начало которого можно разглядеть в формировании крупных селений и общин в стародавние времена, а накопление его можно проследить во всей

³⁸ Впрочем, по оценке экспертов, в горной зоне Дагестана перевес всегда оставался за колхозами, которые были рентабельнее совхозов, в том числе благодаря «хозяйскому отношению к технике и земле» членов колхозов и демократическим принципам управления данными хозяйственными структурами [Полян, 1988, с. 177].

³⁹ Высказано суждение, что сохранение общественных хозяйств обусловила деградация крестьянства, ставшего менее инициативным [Османов, 2002, с. 210], но вряд ли только этим можно объяснить подобное.

последующей истории (за исключением лишь этапа образования хуторов на исходе Средневековья, которое, однако, не внесло принципиальных изменений в порядок жизни горского общества).

Также и ныне, по крайней мере в ряде мест, прежние хутора остаются заброшенными. Сошлюсь на Согратль, вокруг которого до коллективизации функционировало более 70 сезонных хуторов, сейчас же — считанные единицы, и их готовы вновь обживать лишь с десятков хозяев. Там нет дефицита земель, даже наоборот, ведь многие покинули селение, перебравшись в города. «Спрашивают: „Вот был ваш хутор, сейчас он разрушен, можно ли на нем поселиться?“ Наследники бывших хозяев отвечают: „Пожалуйста. Дайте мне *хЛалал* (добро), упоминайте в *дуа* (молитвах) наших предков и живите себе“» [ПМА, 2004, л. 81 об.].

Правда, ситуация не везде такая, к тому же общие настроения людей могут меняться.

Во многих местах произошел раздел колхозных земель, и домохозяева получили наделы, которыми они распоряжались в последние десятилетия в рамках колхоза, либо им выделили участки сейчас — в обоих случаях в собственность. И так же во многих селениях отмечают, что данная процедура была произведена без учета «родовой», «фамильной» принадлежности наделов до коллективизации. «Кто теперь помнит, у кого какой был участок? Все перепуталось». Однако столь же часто ссылаются и на «хорошую память» о том, кому какой участок земли некогда принадлежал (напомню пример первого председателя колхоза в Кванаве, который в свое время записал обобществлявшееся имущество сельчан, а недавно народ использовал его записи). В Хунзахском районе рассказывают, что здесь считается нормой, когда человек, получивший от местной власти участок земли под строительство дома и приусадебное хозяйство, просит у наследников его бывших хозяев разрешения на него и платит деньги (пусть и небольшие). Иллюстрируют это правило любопытной историей, произошедшей с внучкой (или правнучкой) Хаджи-Мурата. Она жила в Москве и совсем забыла о «родовом» участке земли в селении Тлох. Однажды она неожиданно получила почтовый перевод на довольно большую сумму. Женщина решила, что земляки прислали ей деньги для покупки чего-либо. Когда же представилась возможность узнать о предназначении денег, ей пояснили, что одна тлохская молодая семья получила от сельского совета участок земли для строительства, но эта земля в прошлом принадлежала родственникам той самой женщины. И старики посоветовали молодым переслать ей деньги. Такое решение оценивается правильным — это есть вариант «получения *хЛалал*» («добра», разрешения) [ПМА, 2004, л. 14—14 об.].

Но нередки и довольно сложные ситуации.

Селение Карата. Информатор А., 1953 г. р.:

Со стороны отца я земли в этом районе больше всех имею. Сейчас на моих землях построены дома чужих людей. Надо бы их выгнать, но куда выгонишь, некуда. Они могут, а некоторые и хотят мне сейчас сделать *хЛалал*, но *хЛалал* надо было раньше делать, когда занимали чужую землю и строили на ней дома. Тогда были живы мои дедушка и бабушка, может быть, они тогда больше нуждались в деньгах, чем я сейчас. Когда дедушка умер, то бабушка осталась с семью детьми — ей нужны были деньги. Ей *хЛалал* пригодился бы. Тогда почему не делали? Тогда надо было делать *хЛалал*. Тогда почему не просили? А я не

имею права брать *хЛалал* — идите дальше просите, а я брать не могу за кого-то. Я их отсылаю. Куда? В конце-концов, пускай к ней идут, на кладбище. Так, без разрешения, они будут жить на этой земле, но счастья им там не будет никогда. Я *хЛалал* им не дам, наши люди больше страдали... Сколько наши люди натерпелись. Поэтому я говорю, нет, меня не просите *хЛалал* делать. Моя мать им говорила: «Иди к моей покойной матери или к отцу, иди на могилу и проси у них». (Вопрос: Для этих людей получается тупиковая ситуация?). Тупики должны быть, почему я должен прощать? Почему он не говорит: «Я построил дом на твоем участке земли». Дом уже стоит. Почему он не говорит: «Бери половину земли». Он так не говорит. Если он такой умный, хороший, если перед Аллахом чист, оторвал бы кусочек. Он весь мой род «туда» отправил. Оторвал бы кусочек (земли) для меня, я бы еще подумал. Ты видел мой дом. На том месте дом нельзя было строить — там рос камыш, там вода, я убрал тот камыш. Но там сырое место. Половину этого дома я разобрал и построил по-новой. А у меня какие участки дедушкины в 2—3 местах хорошие. И те, кто приходит просить *хЛалал*, построили там себе дома. Но мои (участки) должны быть моими. Если мне не нужно — я подарю.

В разговор включается И., имеющий юридическое образование. Вопрос к нему: Как поступить в такой ситуации, когда дом уже стоит на «чужом» участке 50 лет?

А.: Эту землю я могу физически взять, у меня есть такая сила, но я не хочу.

И.: Перед законом он проиграет. Если на него не записано (земельные участки), он не сможет их вернуть. Если новые хозяева согласятся, то они смогут переписать на него.

Вопрос: А тебя А. поддержат односельчане, джамаат?

А., И.: Поддержат, конечно. Они же мусульмане. Они же знают, где чьи земли.

Вопрос: Если они (новые хозяева) отдадут землю, что им делать?

И.: Если через шариат, это возможно, но по закону, раз они на него (А.) не зарегистрированы, то это не получится. Раз она не записана. Когда развалился колхоз, то в сельском совете записывали на каждого по 40 соток. Он имеет право претендовать только на эти земли. По шариату не получается.

Разговор переходит на другую, но связанную с первой тему:

А.: Это все изменилось, когда советская власть пришла. В николаевское время намного «чище» было. Он (царь) оставил их (законы) по-прежнему. Это *хЛарам*, *хЛарим*, это запретное. Он оставил это, это николаевский закон был. Тогда общество следило за порядком: кто напился пьяным — сажали в яму. Кто не слушался отца. Кто мешает обществу, кто нарушил шариат — того сажали в яму (*зиндан*). Следили за порядком и исполняли наказание *нукеры* (милиционеры). Сына за непослушание посадили в яму на три дня, не кормили и не полили.

Советский закон тоже неплохой был, строгий, не то, что сейчас. В николаевское время не смотрели, кто ты: богатый или нет — ты обязан исполнять закон...

...Мечеть строят на том месте, которое кто-нибудь подарил или всем селением купили у кого-нибудь участок. Когда в мечети устроили клуб, один старик в Карата позвал молодых ребят: «Ребята, за мной!» Подошли к клубу, дверь выбросили, мы вошли туда — скамейки выбросили.

И.: Сейчас в Ботлихе такая же ситуация. Там, где раньше мечеть была, там теперь уже целый населенный пункт, построили дома. *Алимы* не разрешают строить мечеть там, где *хЛарам*-запретное, это священное место. Там нельзя строить. Так же и кладбище нельзя расширить на *хЛарам*. Расширили кладбище,

перенесли сетку на 1,0—1,5 м. К *имаму* пришли. *Имам* говорит: «Если на чистом месте голова, то голову надо рубить и туда ноги вставлять — на чистое место, если на чистом месте ноги, то голову надо туда». Кладбище тоже может быть только на чистом месте — купленном или подаренном кем-либо. *Вакуфу* (*вакуф*) составлялось из дарений собственников — это могли быть сенокосы, пашни. *Харим* — запретные земли, выгоны для скота, где каждый может пасти свой скот...

[ПМА, 2004, л. 20 об.—23 об.]

* * *

Вопрос о роли мусульманского духовенства в целом в жизни современного дагестанского общества и о его правах распоряжаться джамаатской собственностью имеет принципиальное значение, к тому же он дискуссионен. Я затрагивал его выше, обращусь к нему вновь.

В солидном коллективном исследовании о народах Дагестана, в разделе о современном дагестанском селе, автором которого является В. О. Бобровников, читаем:

Одни и те же люди, как правило, составляют администрацию и колхозов, и мусульманских общин. **Вся полнота власти тут принадлежит сельским сходам горных селений.** Главы администраций, не получившие от правительства никакой реальной власти, не более как марионетки в руках сельских дибиров. Их роль обычно сводится к исполнению решений имама и сельского схода. Большинство глав администраций абсолютно безвольны... В 1992—1996 гг. ...под видом аренды **мусульманская администрация горных селений захватила** от 80 до 100 % колхозных и совхозных пашен, садов и сенокосов в горах, **раздав их членам джамаатов** из расчета по 28 соток на одно хозяйство⁴⁰.

И еще:

...До коллективизации джамаат был чисто светским институтом. Им управлял староста (*бегаул, юзбаши*), назначавшийся властями из представителей наиболее влиятельных сельских кланов (*тухумов*). После проведения советских преобразований и особенно заметно уже в 1980—1990-е гг. **колхоз-джамаат все более превращается в чисто религиозную общину.** На севере и западе республики (аварские и андо-дидойские р-ны. — Ю. К.) **власть в нем захватили местные религиозные лидеры — имамы** соборных мечетей и **члены совета старейшин** (!? — Ю. К.).

[Народы Дагестана, 2002, с. 99, 101]

Представляется, что автор излишне драматизирует ситуацию. Достаточно вспомнить цитированные ранее оценки огромной роли мусульманского духовенства в жизни горской общины Н. Самурского, чтобы отказаться от

⁴⁰ Указано, что подсчеты произведены по данным земельных балансов Ахвахского, Ботлихского, Цумадинского районов. Могут заметить, что производить подсчеты автору не имело особого смысла, так как в земельных комитетах районов и в сельских администрациях по данному вопросу всегда дадут справку о размерах выделяемых участков.

тезиса о «чистой» светскости дореволюционного джамаата. Н. Самурский давал почти исчерпывающие пояснения активности духовенства во всех сферах жизни местного населения. В свете этого резонно задать вопрос: как могла трансформироваться система власти на местах, когда прежняя разрушалась «сверху», а население пребывало в откровенной растерянности и на призыв из федерального центра самоорганизовываться ответило тем, чем могло ответить — обращением к досоветскому опыту. В. О. Бобровников делает сильное ударение на религиозной (мусульманской) природе и характере институтов вновь формирующейся власти и самой общины. Община, в его глазах, «мусульманская», хотя сообщаемые им факты говорят, что это полифункциональная общественная структура (ср.: «колхоз-джамаат» и: «Важно также отметить, что значительная часть колхозных и совхозных пастбищ в 1994—1996 гг. перешла в коллективную собственность мусульманских джамаатов») [Бобровников, 2002б, с. 99]. «Мусульманская община» с разнообразными хозяйственными угодьями представляет довольно странную дефиницию. Понятие «община» многогранно и применительно к разным общественным явлениям несет различные смыслы (хотя нередко совмещающиеся)⁴¹. Наличие мечети в местных условиях по большому счету завершает системное оформление общины/джамаата, но не превращает ее в сугубо конфессиональную структуру. Можно заметить и относительно реплик автора о восстановлении вакуфных (принадлежащих мечети) земель и увеличении их размера. *Вакуф (вакф)* — это не монастырские земли, и доходы

⁴¹ Смею отметить некоторую тенденциозность ученого в интерпретации событий и фактов, когда конфессиональный фактор далеко не всегда оправданно выносится на первый план. Так, говоря о депортации ряда народов Кавказа в 1944 г., он пишет, что «целые мусульманские народы — чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы» были подвергнуты ей [Бобровников, 2002а, с. 229]. Но, как видится, события тех лет имели более сложный набор причин. Достаточно указать хотя бы на то, что указанные народы проживали на сопредельных к Грузии территориях (и после осуществления их депортации последние частично были переданы ей) или на ней самой — турки-месхетинцы (а как свидетельствуют известные материалы, аналогичные акции планировались в отношении абхазов и ряда народов Дагестана). Можно вспомнить и о депортации тогда же «нецелых» христианских (православных) народов — болгар, румын, греков — правда, Болгария, Румыния и Греция входили в военно-политический блок Германии и Италии. Означает ли это, что «мусульмане» отождествлялись с врагами антигитлеровской коалиции? Но тогда необходимо определиться, «куда девать» исповедующих буддизм калмыков, тоже депортированных? Книга В. О. Бобровникова имеет по-своему примечательное название с рядом подзаголовков: «Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, **насилие**. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана» (вряд ли «право» функционирует на территории, скорее, у населения оной; последний подзаголовок в наибольшей мере отражает ее содержание). В отечественной историографии по Кавказу, насколько я знаю, существует только одна работа, а именно вышедшая в 1886 г. статья А. И. Лилова, в которой акцент был сделан на «иноверии» описываемого населения, — «Очерки из быта горских мусульман», но впоследствии «определение» объекта было заменено автором на «кавказских горцев» [Лилов, 1886/1892]. У Лилова как название, так и сам текст работы имели достаточно прозрачный социальный заказ (сам автор — выпускник Казанской Духовной академии). Нечасто встречается подобный акцент и в работах зарубежных исследователей (напр.: [Гаммер, 1998]). Проставленный В. О. Бобровниковым соответствующий акцент на исламской природе различных социальных институтов и явлений, на мой взгляд, в первую очередь обусловлен общей общественно-политической обстановкой в современном мире, а не живыми местными реалиями.

от их эксплуатации имеют в том числе известную социальную направленность, о чем пишет и сам исследователь, перечисляя расходы на освещение мечети, на празднование *рамадана* и на «прочие общественные и религиозные нужды джамаата» [Народы Дагестана, 2002, с. 100].

В. О. Бобровников справедливо отмечает «исламский подъем» в Дагестане в последние 20 лет. Правда, проводимое им сравнение современного «положения ислама» с прошедшими временами неубедительно. Автор предлагает сравнить охарактеризованную им ситуацию с данными Г. Ф. Чурсина и Е. М. Шиллинга (соответственно, 1920-е и 1930—1940-е гг.; со ссылкой на Чурсина, в частности, отмечено, что в аварских районах до конца 1920-х гг. ислам якобы не играл большой роли в повседневной жизни сельских обществ) [Бобровников, 1997, с. 140; Народы Дагестана, 2002, с. 94] (даны ссылки на: [Чурсин, 1995, с. 15—18, 50—63; Шиллинг, 1993, с. 151, 161]). Однако на указанных страницах работ поименованных авторов речь касается тем, никак не связанных с религией, а там, где Г. Ф. Чурсин действительно касается вопросов «религиозных воззрений» (рубрики: «Огонь», «Культ железа», «Жертвы земле» и т. д. и т. п.), он скорее отмечает противоположное: «Продолжительное господство ислама и суровое преследование народных обычаев в эпоху нюридизма („эпоха шариата“) вытравили большую часть народных религиозных воззрений и верований» [Чурсин, 1995, с. 50]. Можно здесь вспомнить и замечания И. И. Пантюхова об очевидном росте «влияния магометанства» на рубеже XIX и XX столетий в горных районах Дагестана. В то же время, отмечаемый в постсоветский период очень значительный рост количества святых мест в республике — со 127 до 836 [Бобровников, 2002б, с. 96] свидетельствует о более многогранном и сложном, нежели «чисто» «исламский подъем», явлении, имеющем выраженную специфику «народного ислама».

Такую же специфику имеет в целом общественный быт современных горцев, в котором роли и функции во многих случаях распределяются с учетом «традиций», а действия «выдвинувшихся» персон обусловлены вызовами нынешней жизни.

В этом отношении любопытна информация о жителе селения Тлох *алиме* Султан-Магомед (Тлохском), ибо он оказал значительное влияние на жизнь своего джамаата. Рассказывают следующее. Он начал активную общественную деятельность в 1970-е гг., и она проявилась в борьбе с пьянством среди местных жителей. В связи с позицией официальных органов власти алиме свои взгляды и убеждения распространял полутайно. Однако у него появилось немало последователей, в том числе среди молодежи. Если прежде, как говорят, жители селения на *ураза-байрам* выпивали 40 ящиков водки (цифра, конечно, условная), то с середины 1980-х гг. водка оказалась под запретом (хотя скептически относящиеся к нравам современных тлохцев соседи уверяют, что тлохские мужчины «неплохо гуляют на стороне»). Запрещенным стал и табак. Главную же заслугу Султан-Магомеда видят в том, что в период приватизации предприятий в начале 1990-х гг. он настоятельно рекомендовал односельчанам пустить ваучеры на приобретение акций местного консервного завода (Тлох расположен в Ботлихском районе на границе с Хунзахским в долине Андийского Койсу, славится садами). Консервный завод существует в Тлохе давно, но если в других местах, например в Ботлихе, аналогичные предприятия в последние годы захирели и

закрылись, то тлохский завод функционирует вполне уверенно. Его директором является сравнительно молодых лет уроженец Тлоха, получивший экономическое образование в Москве. Значительная часть прибыли предприятия расходуется на строительство дорог к садам и общественные нужды. Среди жителей соседних селений ходят завистливые разговоры о том, что за счет этой прибыли предприятие оплачивает электроэнергию и иные коммунальные услуги сельчан. Житель самого Тлоха (пенсионер), с которым удалось познакомиться, этого не подтвердил («за все платит сам»), но общей ситуацией в селении доволен, хотя восторженных реплик не произносил. В один из последних лет Тлохский консервный завод выиграл тендер на поставку своей продукции в армию, конкретно на Северный флот, и это выглядело хорошей надеждой на перспективу стабильности в этом селении. Однако в 2006 г. ситуация в Тлохе оказалась достаточно сложной из-за разногласий по поводу раздела прибыли между директором завода и сельчанами-акционерами [ПМА, 2004, л. 10 об.—12; 2006, л. 14].

Я не обладаю подробной информацией о биографии Султан-Магомеда, его религиозных убеждениях и такой же деятельности, но по-своему примечательно, как соседи (в конкретном случае хунзахцы, в том числе пользующиеся особым уважением среди местного населения, но далеко не религиозные люди) смотрят на роль в современной общественной практике человека, облеченного религиозным авторитетом. Это его заслуженное право давать наставления, практические рекомендации и убеждать в своей правоте односельчан, и такое право основано на его личном, а также коллективном жизненном опыте. Ведь в глазах окружающих, благодаря стараниям Султан-Магомеда не просто хозяйственная структура упрочила свои позиции, но «группа», чье существование эта структура обеспечивает, едва ли не заново системно оформилась, став общиной-джамаатом, пекущимся о своей жизнеспособности в разных отношениях (нравственном, хозяйственно-экономическом, бытовом и др.). Мой хунзахский информатор переживал как раз о том, что в свое время ему не удалось, подобно тлохскому авторитету, убедить земляков использовать ваучеры в коллективных интересах. В чем состоял успех общественной деятельности Султан-Магомеда? Может быть в том, что он являлся духовным лидером и **это** упрочило его статус в «группе»? Социальный опыт местного общества делает такой вывод предпочтительным. Подтверждения ему находим в историях видных фигур прошлого и в обобщенном взгляде на роль духовенства в горском обществе, переданном Н. Самурским. Однако пример тлохского лидера из среды духовенства вовсе не подтверждает заключения о сосредоточении всей полноты власти в современных сельских обществах в руках духовенства — «имамов мечетей и старейшин» (?). Таким сложным хозяйством, как консервный завод (с собственными садами, техникой и др.) руководит лицо, обладающее собственным авторитетом — надлежащими знаниями в экономике и откровенно светское, что в конкретных условиях не отвергает, а, наоборот, предполагает учет им в определенных сферах деятельности (связанных с жизнью не просто коллектива работников завода, но коллектива односельчан) мнения лиц духовных и старейшин. Здесь функционирует вариант тех «колхозов-джамаатов», о которых пишет В. О. Бобровников, но не как «мусульманской общины» с недвижимой собственностью, а как

полифункционального социального организма, каковым община являлась всегда.

В селении Карата в начале первого десятилетия XXI в. влияние дебира местной джума-мечети на общественную жизнь было скромным, в том числе ввиду того, что он являлся приезжим (из маленького селения Митрада Цумадинского района), который только завоевывал авторитет у местных жителей. Положение предшествующих десятилетий, когда в крупных селениях, тем более в райцентрах, подобно Карате, власти препятствовали религиозной деятельности, так что полуподпольные исламские центры в основном функционировали в малых удаленных селениях, дает о себе знать в различных ситуациях [ПМА, № 1757, л. 27—28, 53].

Сошлюсь опять и на опыт Кванады. Там ныне главой сельской администрации является бывший тракторист⁴². Он входит в состав «двадцатки» села. Основные вопросы, которые решает «двадцатка»: порядок выпаса скота на пастбищах, содержание мечети и, как говорят, едва ли не главный вопрос — организация и проведение ежегодного дня селения⁴³. «Вопросы, связанные с воровством, решает милиция. Вопросы, связанные с хулиганством — „двадцатка“. В советское время разные вопросы также решались по шариату (? — Ю. К.): за хулиганство — общественные работы, штраф. Еще недавно сажали в яму, которая была, где (сейчас) канцелярия». В «двадцатку» входят не только старики, но и молодые, кто не замечен в плохих поступках и «сам может сделать замечание». Самое авторитетное лицо в селении — *имам*. Он местный, зовут его Гази-Магомед, он среднего возраста. «В 1970—1980-е гг. ни одна свадьба не игралась без алкоголя, без „веселья“. В 1989 г. кванадинцы, которые учились в Хуштада (соседнее селение, там с середины 1950-х гг. мечеть функционировала. — Ю. К.), перестроили местный порядок. До этого мулла не имел образования и не пользовался авторитетом». С тех пор в Кванаде запрещено употребление спиртных напитков и, как утверждают, табака. Однако отдельные лица покуряют, при этом не всегда уходя на окраину селения (что якобы вошло в новый строй жизни селения), а иные на своих участках выращивают табак. *Вакф* восстановили по «очень старым книгам, пользование им и плата за него по наследству — от предков». Эти деньги, а также плата чужаков за вырубку в местном лесу и возможные штрафы своих односельчан поступают в кассу мечети, которая расходуется на нужды селения. *Закят* (десятину) распределяют в первую очередь среди учащейся молодежи (председателем совета российских студентов в Сирии в последние годы был и остается кванадинец, так что там в мусульманских учебных заведениях обучалось до 3—4 десятков молодых людей из Кванады).

⁴² Его брат — зубной техник в Махачкале, пользуется среди кванадинцев большим авторитетом и активно влияет на жизнь родного селения. Авторитет же его во многом происходит из того, что он хорошо знаком с людьми власти республиканского уровня.

⁴³ Праздник села отмечается с 1997 г. в первую пятницу июля, длится три дня. На него собирается до 1 тыс. человек из Астрахани и районов и городов Дагестана. Проводятся различные соревнования, съедается огромное — более тонны — количество мяса. В обеспечении праздника принимают участие спонсоры, на эти же цели используется *садака*. В 2005 г. один старик отдал на проведение праздника быка, 15 мешков муки, мешок соли (как подчеркивают информаторы, «это он сам отдал, из своих запасов, сыновья ему не помогают»). Одна женщина купила соков на тысячу руб. «В других селениях района ничего подобного нет, другие говорят — какие вы (кванадинцы) дружные» [ПМА, 2005, л. 79].

Колхоз существует чисто формально, колхозный скот раздали по семьям, как бы в аренду. Практически все земли розданы, «но никто не пашет, и сено не каждый косит».

За последние десять лет население Кванады сильно сократилось — было 600, а то и больше хозяйств, теперь порядка 200. Кванадинцы любят самостоятельность, не любят подчиняться, в частности поэтому, как говорят, их нет в районных органах власти (за что их якобы недолюбливают в районе), не идут и в милицию, правда, по той причине, что «милиция действует непорядочно», «не по религии», «творит беспредел». «Сейчас каждый год едва ли не на 30 % уменьшается площадь обрабатываемой земли. Люди уезжают на заработки, на „лук“» (как и жители ряда других селений Цумадинского района, которые занимаются выращиванием лука в Ростовской обл.). Порядка двух сотен семей кванадинцев ныне живут в Астрахани. Сначала кванадинцы устроились под Кизляром, в поселке Вперед, выращивали виноград, делали вино. Между ними в полной мере проявлялось «соревнование». Оттуда стали переселяться в Астрахань. Там опять было «легко», «удобно торговать»⁴⁴, опять же рядом с Дагестаном. «Сейчас люди смотрят, какая работа легче: один пошел „на лук“, за ним другие... Одни хотят жить не хуже других». Многие астраханские кванадинцы живут «очень богато», но необходимой помощи селению не оказывают.

Напомню, что кванадинцы гордятся своей религиозностью. Однако религиозность не мешает проявлению таких человеческих качеств, как соревнование между односельчанами, замешанное на зависти. «В Кванаде не было и нет выдающихся деятелей — что сейчас, что при Шамиле... Селение не дает своему односельчанину, отличающемуся талантом, „подняться“. Был начальник дорожного участка (района, кванадинец), который радел за дело, но на него свои же донесли... В беде помочь помогут, но поднявшегося не любят, ненавидят. Сейчас кванадинец есть — начальник энергосистемы района — его люди ненавидят, зависть во главе; в ответ он сам начал игнорировать селение, отказался помогать селу». И здесь же рассказывают анекдот об аварцах (имея в виду себя), которые оказались посаженными в яму; но если другие ямы с посаженными в них людьми других национальностей так или иначе охранялись, то яма с аварцами — нет: «Сторож не нужен, так как один другому не даст уйти» (в районах с лакским населением тот же анекдот рассказывают о дагестанцах в целом). Говорят, что здесь никогда не приходят к общему мнению, говорят, «один был готов зарезать быка тому, кто укажет, когда и где (кванадинцы) пришли к общему мнению...» Такогого якобы не оказалось.

Но здесь же сами себе противоречат, рассказывая об особой религиозности всего селения в советское время и подчеркивая, что подобный порядок формировало общественное мнение, общественное настроение, а не какой-либо выдающийся человек из местных. Следовательно, согласие все-таки достигалось [ПМА, 2005, л. 73 об.—86]. А разве могло быть иначе?

⁴⁴ Кванадинцы (порядка 200 семей) в Астрахани в основном проживают на небольшой улочке, что возле центрального рынка города. Старые купленные дома сейчас активно перестраивают. Мечеть старая, в нее ходят по пятницам. Возле рынка живут и другие дагестанцы. Постоянно происходит общение.

В соседнем с Кванадой селении Хуштада положение в целом похожее, но все же «свое».

До перестройки кто приходил на местный годекан невыпившим, того стыдили: «Ты что, жены боишься или денег нет?» Потом мулла строго объявил, что не будет хоронить, не будет приходить в дом пьяниц. Муллой (имамом) был Магомед-Саид Газиев (хуштадинец, 1954 г. р.; учился у Магомед-Саида Абакарова, был имамом мечети в Хасавьюрте, в настоящее время глава совета имамов Цумадинского района). Его поддержали аксакалы, они организовали «двадцатку» уважаемых людей из представителей каждого тухума. Члены «двадцатки» ходили по домам и выливали хмельные напитки (*мед*, *чагла* — оба типа бузы) местного изготовления. Первыми пришли к человеку, свадьба сына которого должна была состояться на следующий день; у него было заготовлено всего много, он просил, чтобы начинали борьбу с пьянством не с него. С начала 1990-х гг. на свадьбах «веселья» не устраивается, только *мавлид* (религиозный обряд) совершается. «Но на столах есть все, что дарит земля — ананасы, кокосы — обходится (угощение) дороже, чем прежде». Однако в 2005 г. один молодой человек настоял, чтобы на его свадьбе была «эстрада», пригласили певицу (хотя его родители совершили *хадж*). В рассказах о прошлом, в том числе о былом «веселье», в рассказах лиц среднего и старшего возраста часто звучат ностальгические нотки (за пределами селения правило нарушается). В 1994 г. впервые организовали день села, приехало много хуштадинцев, обосновавшихся в городе, и т. д. Но старики запретили употребление спиртных напитков. Компании мужчин уходили «повеселиться» в лес, однако старики ругали их в мечети «и за это». На следующий год приехало много меньше гостей, на следующий — еще меньше. В итоге лет через пять праздник перестали проводить.

Праздник «первой борозды» (*оцбай*) проводится, мулла не возражает против него, он воспринимается как религиозный (мусульманский) праздник. Оцбай организовывает кто-либо из состоятельных сельчан — представитель одного из трех тухумов селения: у него должно быть два быка, должен быть плуг, должен быть достаток в хозяйстве («если будет собирать по хозяйствам, то селению не будет *баракат*»); однако родственники помогают ему в проведении праздника материально и продуктами). Если нет желающего взять на себя организацию оцбай, то такового назначает старейшина тухума, которому пришла очередь его проведения. Если тухум в целом не готов взять на себя такую миссию, то вызывается другой тухум. Но старики говорят: «Коль скоро тухум не готов „исполнить“ (долг), то его надо расформировать, как некогда произошло с тухумом хъазахъ'ов (те якобы некогда не принимали участия в общественных делах, «не подчинялись законам села», и их тухум Букъагъай «раскидали» по другим тухумам, велели расселиться по разным кварталам).

Хуштадинцы с уважением рассказывают о своем главе сельской администрации, который, придя к власти, выделил деньги на строительство спортивного зала. Первоначально деньги предназначались для строительства нового здания администрации, но он заявил, что администрация подождет. Спортзал строился методом народной стройки. Сейчас в нем занимаются борцы, там же играют в баскетбол, сочетающий элементы регби (зал небольших размеров, пол застелен матами). После тренировок и игр молодые мужчины пьют чай.

В селении завершается строительство новой мечети (в «нетрадиционном» архитектурном стиле). Средства получают от сдачи бывших колхозных угодий и скота в аренду. Деньги проходят через должностных лиц действующей мечети.

Широко развит отхожий промысел «на лук» в Ростовскую область (Мартыновский, Азовский и другие районы; «до „лука“ молодежь жила только на пенсии родителей»). Кто-либо берет на себя обязанности бригадира, собирает бригаду из земляков, все вносят денежный пай за аренду совхозной (колхозной) земли, бригадир договаривается с местным начальством. Он же приобретает семена, на свои деньги строит *балаганы* (из фанеры) для приезжающих на работы, в бытовом отношении их обустривает. С середины лета и до октября население Хуштады (как и многих других селений Цумадинского и соседнего



Строительство новой мечети в Хуштаде. Фото автора. 2005 г.

с ним Боглихского районов) значительно редет, родители уезжают с детьми на работы (в сентябре в школе полноценных занятий не проводится, так как детей слишком мало). В удачный год заработок бывает солидным (в 2003 г. человек десять вернулись в Хуштаду на новеньких «Жигулях» десятой модели), но гарантий успеха в такой работе не бывает (в 2004 г. все приобретенные ранее «Жигули» оказались проданными).

Только один хуштадинец ныне является настоящим фермером. Он скупил маленькие участки возле речной долины, посадил плодовые деревья; основная его проблема — вывоз продукции. Также лишь один человек в 2005 г. первым подал заявление на получение «фамильной/отцовской» земли в собственность (выделяемый семье участок составляет 28 соток), предварительно

скорректировав границы имевшегося у него надела (отдал «не свою», выменивал «свою» землю). В целом земельный вопрос не актуален, так как примерно полторы сотни хозяйств (в основном молодежь) не держат скота, а кроме того, многие живут в городах и т. п. Образование среди нынешней молодежи непрестижно — «лучше заработать деньги и купить диплом», а потом так или иначе (главным образом при помощи родственников) устроиться на работу, например в школу [ПМА, 2005, л. 89—101 об.].

Для сравнения приведу еще краткую информацию об агульском селении Рича, даргинском селении Чираг и некоторых лакских селениях.

В Рича сохранился совхоз (в первой половине 1990-х гг. от него отделилось небольшое — в 60 хозяйств — селение Бедюг, жители которого организовали у себя колхоз). Совхозного скота (мелкого рогатого) сейчас голов 300 (в советское время было 12 тыс.), но на совхозных кутанах, что сохраняются в Каякентском районе, не бывает меньше 1,5 тыс. голов — остальной скот частный. По сравнению с ранее упомянутыми селениями, в Рича люди держат скота относительно много: мелкого рогатого — около 5 тыс. голов, крупного рогатого — около одной тысячи⁴⁵. Раньше каждое хозяйство для содержания совхозного скота отдавало 9 стогов (*фур*) скошенного сена, себе оставляя только один. Лето 2005 г. было засушливым, заготовить сена удалось слишком мало, так что пропорции разделения заготовленного сена были прямо противоположны. Под посевы и огороды используют участки, доставшиеся еще при нормальном функционировании совхоза. Возвращения к «дедовским участкам» не планируется — «иначе война», да к тому же значительный отток населения снял остроту земельного вопроса. Сенокосы распределяются ежегодно, организует это мероприятие директор совхоза и администрация селения.

Депутаты сельской администрации — 13 человек, по количеству участков, на которые разделено селение, большинство — 40-летние, есть молодые, а самому старшему 56 лет. Совета старейшин не существует (он, по оценке некоторых сельчан, мог бы быть и участвовать в решении сельских дел, но глава администрации — человек средних лет — «не хочет делиться властью»). Имам в решении хозяйственных дел селения активного участия не принимает. Сам он человек молодого возраста («молодой пацан», 1983 г. р., занимался вольной борьбой, был победителем соревнований в Южном Дагестане), уроженец Рича, семь лет обучавшийся в исламском университете в Махачкале (учился по собственной инициативе, но жители села в годы учебы собирали для него средства). «Народ имама слушается», но обращаются к нему, когда необходимо совершить свадебные, похоронные и т. п. обряды. Мечеть (построена ориентировочно в X—XII вв., восстановлена в 1992 г.) посещает

⁴⁵ Информатор, заместитель главы администрации, в 2005 г. держал 4 коров, 1 теленка и 24 овцы. В настоящее время личный мелкий рогатый скот разделен на три отары. Чабанам платят по 8 или больше рублей с головы скота и в год делают два *кусура*, который состоит из 7 хлебов, килограмма сыра и стакана топленого масла. Чабаны и пастухи приходят и говорят хозяину: «Сегодня ты кусур делаешь». Кроме того, чабаны имеют право два месяца в сезон доить скот для себя, из молока делают сыр, 1 кг овечьего сыра стоит 250 руб. Соответственно, их доход от продажи сыра может составлять около 250 тыс. руб. Сыр продают перекупщикам, агульцам, обосновавшимся в городах. Скотину на продажу в основном забирают даргинцы-перекупщики, «на месте продавать выгоднее, чем самому возить».

почти все население аула; и если среди стариков имеются те, кто отказываются ходить в нее, молодежь ходит «от всей души».

Последние годы в школе в качестве иностранного преподается арабский язык. Инициатива по его обязательному преподаванию принадлежит уроженцу Рича, который работает в РОНО и совершил *хадж*. Преподают арабский две учительницы (окончили вуз в Махачкале) и имам; он же преподает в школе физкультуру. До появления собственных преподавателей арабского в Рича приезжал на несколько месяцев присланный ДУМД «пацан-аварец», который обучал желающих (30—40 человек) чтению Корана. В настоящее время многие родители хотят, чтобы в школе преподавался английский язык, однако два иностранных языка одновременно преподаваться не могут. *Хадж* совершили только 4—5 хозяйств из селения (поездка обходится в сумму, которой абсолютное большинство жителей не располагают).

В настоящее время в Рича проживает 280 хозяйств, еще сто хозяйств, хотя прописаны в селении, живут в городах. В Махачкале живет 150—160 хозяйств ричинцев, в Дербенте — 120—130 хозяйств, в Каякентском районе (пос. Дружба) — 30—40 хозяйств и т. д. по убывающей. Кроме того, в Орловской области проживает порядка 30 хозяйств, в Саратовской — 30—40 хозяйств, есть ричинцы, живущие в Воронежской обл., на Курильских островах, в Туркмении, в Германии. В чужих местах (вне Дагестана) живут и работают (в российских деревнях в основном занимаются откормом телят) до тех пор, пока дела идут хорошо, скопив денег и заработав на пенсию, возвращаются на родину⁴⁶ [ПМА, 2005, л. 62 об.—71 об.].

Ныне в некогда довольно крупном (в 1940-е гг. его население достигало 350 хозяйств) даргинском селении Чираг, расположенном в Агульском районе, число хозяйств не достигает и 8 десятков (среди 318 постоянных жителей 82 учащихся школы, 160 пенсионеров, из них 28 инвалидов). В начале 1980-х гг. всем чирагцам предлагали переселиться на плоскость, тогда отказались, сейчас ежегодно уезжает в города и в равнинные районы по 7—8 хозяйств. Чирагцы проживают в Махачкале, Каспийске, Дагестанских Огнях и т. д. Прежнее коллективное хозяйство преобразовано в МУП (муниципальное унитарное предприятие), имеющее ныне около 2 тыс. голов мелкого рогатого скота и порядка 200 голов крупного рогатого скота. Сохраняются отгонные зимние пастбища (кутаны) в Дербентском и Каякентском районах (1,3 тыс. га) и летние в горах своего и Дахадаевского районов (11 тыс. га); сельхозугодья в виде пастбищ и сенокосов составляют около 7 тыс. га. За сельской администрацией числится 5 тыс. га. В 2005 г. было создано первое и пока единственное фермерское хозяйство (4 брата, 3 сестры + родители, итого человек 10; выращивают бычков), которое арендовало у этой администрации 500 га. Сельские жители сдают в МУП заготовленное сено; порядок и пропорции сдачи в последние годы такие же, как в Рича. МУП сводит концы с концами. В нем сохранилась кое-какая техника: 2 комбайна, 2 пресс-подборщика (для сена), 1 гусеничный трактор. Трактором обрабатывают пахотные наделы жителей селения, 14 руб. стоит вспахать одну сотку; деньги идут трактористу и директору МУПа. Приусадебные участки формируются приблизительно из 20 соток хорошей земли («где можно сажать картофель») и 10 соток на горном склоне. Периодически, раз в 3—5 лет, участки

⁴⁶ Умерших на чужбине практически всегда привозят хоронить на родину.

перераспределяют по жребью (в распределении участков активное участие принимают женщины). Обосновавшиеся в городах чирагцы обращаются к сельской администрации с просьбой о выделении им участков для строительства «дач». Депутаты сельадминистрации (5 человек от 5 кварталов — ветврач, тракторист, кладовщик, шофер, все старше 60 лет) приняли решение выделять им по 10 соток. Земельных излишков ныне изрядное количество [ПМА, 2005, л. 56—60].

Судьба лакских селений различается (хотя и не кардинально) в зависимости от того, насколько традиция отходничества получила в них широкое развитие в прошлые годы (лакцы еще в давние времена выделялись в Дагестане по объективным причинам развитым отходничеством). Например, в селении Кая многие жители уходили на заработки в Среднюю Азию и только с распадом СССР и обострением межнациональных отношений в бывших союзных республиках вернулись оттуда. Но много каялинцев еще в довоенное время уехали на строительство завода «Дагдизель», что располагался в современном г. Каспийске. Так или иначе, но мысли и образ жизни большинства каялинцев связаны с существующими или возможными заработками «на стороне».

Другое дело такое крупное селение как Кули, жители которого всегда являлись животноводами (своих пастбищ было много и еще арендовали у казикамухских ханов). И сейчас здесь существует сельскохозяйственный производственный кооператив (СПК) племхоз «Кулинский», поголовье мелкого рогатого скота в котором, как говорят, в Дагестане самое большое (20 тыс. голов, а в 1970-е гг. было 70 тыс.), по крупному рогатому скоту племхоз на втором месте. В современных условиях этому хозяйству живется непросто — уже потому, что раньше значительный доход приносила продажа шерсти, а ныне она никому не нужна, и 13 тонн ее хранится на местных складах. В СПК (или, по привычке, в колхозе) работает около 800 человек (всего населения 3,6 тыс. чел; прежде было 5 тыс.), остальные занимаются отходничеством. Фермерские хозяйства (всего их более 30) образованы формально; каждому такому хозяйству выделили по 10 га горных пастбищ, на равнине у них пастбищ нет, и свой скот они перегоняют вместе с «колхозным»; с недавних пор с фермеров за транспортировку скота берут плату. Фермерские хозяйства образовались главным образом из-за того, что государство для сохранения овцепоголовья давало на каждую овцематку 1 руб. 17 коп. С 2005 г. дотации прекратились, остановилось образование и фермерских хозяйств. Глава сельской администрации предлагает объединить все фермерские хозяйства с целью показать и доказать, что только крепкие скотоводческие хозяйства способны выжить в условиях местного высокогорья.

Глава администрации селения Кули Рамазан Мамаев фигура примечательная. Он по образованию учитель, главой администрации был в 1986—1994 гг. и потом с 2002 г., в промежутке являлся директором школы. Его бабушка Гурупати была первой коммунисткой в районе, членом ревкома и «до 1935 г. ходила с наганом». По-своему были активны и другие предки. Потомок продолжает эстафету. Приведенные данные из его послужного списка свидетельствуют об этом. Но в большей мере он характеризует себя волевыми поступками и решениями в деле.

Из разговора с Р. Мамаевым:

До 1987 г. на кладбище во время похорон ходили и женщины — я запретил. Заставил ходить мужчин в головных уборах. На похоронах выступает глава администрации и мулла. На 40-й день, когда ставят памятник, собираются мужчины, «без пьянки поминают»... В соседнем селении резали черного барана, когда выносили тело хоронить. Мулла читал молитвы — но он ведь на свадьбах напивается. Я отговорил их от этого обычая — они перестали резать барана, мулле отказали... Пришел один мулла, стал говорить, что делать на кладбище. Я ему сказал, что у нас свои, кулинские обычаи, наши отцы сами знали, как делать. — Этот мулла уехал... Не дал снять своего бухгалтера, когда в районе была волна по «наведению порядка». Сказал: «Сначала накажите меня, потом я сам его накажу»... В недавние годы поднимали вопрос о восстановлении прежних земельных наделов, но я убедил их, что у нас начнется междоусобица — у одних будет много земли, у других нет. Живущие в городе кулинцы претендовали на участки — я запретил им давать, ведь они обрабатывать ее не будут, а здесь земель мало.

В Кули существует совет старейшин, хотя, по оценке главы администрации, он достаточно формален. Правда, когда нужно организовать общественные работы — ремонт кладбища, водопровода, решить семейные или земельные споры, глава обращается к ним, «но отдельные старики любят выпить. Сидят на годекане, выпивают и рассказывают истории. Разлагают население». Есть в Кули совет молодежи. Это спортсмены, молодые учителя, директор спортшколы, тренеры, директор Дома культуры («Теперь молодой, раньше был старый, но я его попросил уйти, чтобы был молодой и привлечь молодежь в ДК. Чтобы не болтались. Всего человек 11, есть и молодые женщины. Прошу поговорить с тем, кто хулиганит»).

Кулинцы любят повторять, что они в числе лакцев и вместе с лезгинами первыми приняли в Дагестане ислам, но (едва ли не по этой же причине) первыми его и оставили (от противоположного полная симметрия со словами кванадинцев и в целом цумадинцев и цунтинцев о своей религиозности). Духовное управление мусульман Дагестана через кулинца — начальника авиалиний Дагестана — выделило деньги на строительство мечети. Построили большую красивую современную мечеть. Мулла в ней аварец, присланный ДУМД (до этого были другие, окончившие исламский университет, но не задерживались). Однако только несколько молодых кулинцев ходят в нее. «Она открыта, ковры лежат — но пустая. Кто в городах живет — те молятся, это молодые кулинцы, студенты. В прошлом в Кули было 5 мечетей. Сейчас старики ругаются, зачем построили мечеть. Чем она поможет. До революции тоже не были особенно религиозными» [ПМА, 2005, л. 36 об.—46 об.].

Примечательно, что в этом районе (в селении Кая) человек, стремящийся укрепить в местном обществе религию, организовать надлежащее обучение детей и всех желающих и т. д., не находит поддержки, к нему обращаются лишь для отправления отдельных обрядов жизненного цикла, что его предельно оскорбляет, он в целом обоснованно говорит: «Наши люди неверующие» —



Глава администрации Хосреха
и Е. Л. Капустина. Фото автора. 2005 г.

и собирается покинуть их общество, став своего рода отшельником [ПМА, 2005, л. 12 об.—23].

В соседнем с Кули селении Хосрех тоже недавно закончили на средства ДУМД строительство новой мечети. По этому поводу якобы было обращение жителей, но инициатива по строительству принадлежала главе администрации. Мулла — местный, самоучка (до этого был выпускник исламского университета, присланный ДУМД, но через год уехал). Регулярно ходят в мечеть человек 10—20 молодых людей. В селении функционируют совет старейшин, совет молодежи, женсовет; как и в других селениях Кулинского района, здесь воссоздана пионерская организация (существует она и в ряде других районов республики). Нынешний глава сельской администрации — человек средних лет. Примечательно, что его прапрадед был в Хосрехе *юсбаши* (главой села) в начале XX в. (упоминается даже в беллетристической

литературе). Праправнук гордится тем, что построил в селении баню, водопровод, мечеть, завершается строительство большого физкультурно-оздоровительного комплекса (таких всего несколько в республике) — «надо уметь работать», говорит он о себе [ПМА, 2005, л. 51 об.—56].

Любопытно, что в Кая и в Кули рассказывают историю с одним сюжетом, но связывают ее с главами собственных селений дореволюционного времени. Это история о том, как местный *юсбаши* (в каждом селении свой) «держал дисциплину» среди односельчан.

Как говорилось в одной из предыдущих глав, джамаат строго следил за тем, чтобы крупный рогатый скот не попадал на засеянные поля. Такое же решение вынес и каялинский джамаат, постановив резать обнаруженный на полях скот, а мясо раздавать беднякам. Каялинский *юсбаши* по имени Гарун через два дня после вынесения такого решения джамаатом специально выпустил на поле своего быка. Вскоре ему донесли, что на поле пасется бык, он приказал его привести; когда привели, выяснилось, что это бык *юсбаши*. Как поступил *юсбаши*? Он сказал: «Ну что-же делать? Режьте быка и мясо раздайте беднякам». Гарун был очень авторитетным *юсбаши*, и Гарун в течение тридцати лет исполнял эти обязанности [ПМА, 2005, л. 35 об.—36].

Пример данного человека (или этих людей либо уже фольклорного персонажа) популярен в местной среде. Современные юсбаши стараются брать с него пример.

* * *

В целом смею заметить, что ситуация в горных селениях не динамично, но меняется. Шок, который испытало население 15—10 лет назад от развала Системы, требовал поиска новых форм организации им своего бытия и сопровождался неурядицами разного порядка. Только в таком контексте можно принять информацию о том, что «соседние селения **постоянно** ссорятся из-за права владения пастбищными горами и водными источниками» [Бобровников, 2002б, с. 102], отнеся ее именно к тем «смутным» годам, ибо в начале первого десятилетия XXI в. «борьбы всех со всеми» не наблюдается, хотя споры между джамаатами, между жителями разных кварталов одного селения, между домохозяевами по земельным и другим вопросам, конечно же, имеют место. Об этом, в частности, свидетельствуют приведенные выше рассказы жителей Караты, Ботлиха. В ходе развала совхозов и колхозов, объединявших по нескольку селений с их угодьями или владевших теми или иными частями угодий других хозяйств в согласии с ранее заключенными соглашениями под эгидой высоких инстанций советской системы, прецедентов «ссор» избежать было невозможно. Но вспомним, что записи норм адата производились, как правило, по имевшим место прецедентам, в том числе спорам и ссорам джамаатов, кварталов, тухумов и отдельных домохозяев по тем же вопросам, так что ситуация недавних лет была хотя и далеко не простой, однако не трагической. Когда же население уяснило себе, что при существующей в данный момент экономической системе прокормить семьи с наличной землей (личной/частной или находящейся в коллективной собственности) невозможно, споры о границах прекратились или были заморожены до другой ситуации и момента. Так, в частности, произошло в споре о пастбищной горе между селениями Кванада и Хуштада, в 1990-е гг. крайне обострившемся [ПМА, 2005, л. 86 об.—87]. При массовом оттоке населения на сезонные и другие заработки, при изрядном количестве заброшенных земель, у людей в большинстве известных мне случаев пропадает интерес к выяснению прав на участки, угодья и т. д. Впрочем, это не отрицает корректировок владетельных прав в малом масштабе, между жителями тех или иных селений.

В Дагестане, как, впрочем, и в других регионах и в стране в целом, идет поиск приемлемых форм организации как хозяйственной, так и общественной жизни. И в этом поиске одна из главных ставок делается на возрождение и адаптацию к новым условиям джамаата, но не как религиозной общины (тем более в условиях настороженного отношения властей к религиозным структурам и, в частности, после официального запрета в Дагестане в 1999 г. «ваххабитской деятельности»), а как основного звена формируемого (или, в Дагестане, воссоздаваемого?) гражданского общества.

Характерно, что «гражданское общество» в Дагестане будет иметь если не пестроту, то колорит полиэтничного сообщества.

Так, Кумыкское народное движение «Тенглик» разработало устав *джамиатского* (гражданского) общества для кумыкских сел «с учетом местных исторических, социально-экономических, демографических условий» [газ. «Тенглик», март 2004].

Весной 2004 г. инициативная группа предложила каратинскому сельскому обществу организовать себя как джамаат (джамаатское общество — ДО): *кI Турле игъа* — «каратинское общество» (букв.: «войско»). Было заявлено, что ДО станет «органом территориально-общественного самоуправления, представляющего высшую народную власть на территории муниципального образования»; будет выполнять свои «властные полномочия» через администрацию села, выборы, референдумы, общие собрания (сходы) — последние должны созываться 1—2 раза в год, а при чрезвычайных обстоятельствах — по требованию 50 % членов общины. Членом ДО будет являться «каждый житель села Карата, достигший 18-летнего возраста... независимо от пола, профессии, образовательного, имущественного ценза — по рождению, их дети в любом поколении, бывшие жители села, временно или постоянно проживающие в иных селах, районах, регионах, странах; жители некаратинской национальности, приехавшие на работу по направлению советской власти и вошедшие по соответствующей процедуре (? — Ю. К.) в какой-либо тухум и джамаат села, жители иных национальностей (чем они отличаются от представителей некаратинской национальности? видимо русские; поскольку Карата давно является центром Ахвахского района, то в селении живут ахвахцы, аварцы, багулалы из соседних селений района. — Ю. К.), проживающие в селе постоянно более двух поколений и вошедшие по соответствующей процедуре в какой-либо тухум и джамаат; не могут являться



Магомед Ахмеднабиев с сыном.
Фото автора. 2005 г.

членами ДО и входить в общину жители, проживающие временно, жители иных национальностей, проживающие постоянно при условии наличия недвижимости и тухумов в других местах, жители, признанные душевнобольными, наркоманы и совершившие прежде тяжкие уголовные преступления, если после отбытия наказания тухумы и джамаат не приняли их в свой состав». Высшим исполнительным органом, как предлагалось, должен стать Совет (Шура), состоящий из 15 человек, из расчета по 2 человека от 5 тухумов (старейшина и его заместитель), а также глава администрации села, имам мечети, представитель администрации района, представители от каратинской «диаспоры». Совет назначает Совет старейшин —

постоянно действующий орган из 7 человек: 5 представителей тухумов, глава администрации села, имам мечети. Базисными ценностями ДО предложено считать приоритет личности, тухума (ставилось под вопрос), народа; уважение к старшим, особое положение женщины в обществе, сочетание частной и коллективной собственности, гармонию с природой, демократизм, духовность.

Основой деятельности всех структур ДО «КПирле игъа» должна стать «прозрачность». ДО объявляет жителей муниципального образования открытой общиной (? — Ю. К.). Любой структуре независимо от сферы деятельности, так же как и деятельности жителей, запрещается конфиденциальность перед местной властью, ДО, СМИ... ДО «КПирле игъа» через муниципальные власти и мечеть устанавливает: а) земли общественного пользования (леса, дороги, каналы, реки, выгоны, пастбища, кладбища и т. д.), их качество и местонахождение, б) дворы, дворовые усадьбы, в) общественный сектор, г) производственную сферу, д) другие сферы. Вся остальная площадь земель распределяется между членами общины в собственность... согласно методике, разработанной соответствующей комиссией. Площади, временно используемые (арендуемые), подлежат возврату для резерва администрации или перезаключения договоров (соглашений) на условиях нового законодательства с учетом интересов местной общины и т. д.

(Материал предоставлен М. Ахмеднабиевым)

«Полный» набор «демократических» принципов, замешанных на групповой солидарности «кровного родства» и местечковости, попытка объединения правил общежития в соответствии с исторической памятью с веяниями новой жизни в целях сохранения системы функционирования сельского общества как такового, а затем и «родового тела».

Данное положение не было принято сельским обществом Караты.

Настоящий пример достаточно ярко передает один из вариантов общественных настроений и тех направлений трансформаций, в которых идет поиск новых форм через возрождение старых и компромиссы. Диалектика жизни!?

Пример не дает ответа на вопрос, что произошло с джамаатом в XX столетии. Он является своеобразным многоочиём, неопределенностью, за которой могут последовать события и процессы в сельских сообществах и в дагестанском обществе в целом, в равной степени прогнозируемые и неожиданные.

* * *

Когда книга находилась в работе в издательстве, я познакомился с новой статьей Владимира Олеговича Бобровникова. В ней он пишет, что существенно скорректировал высказывавшиеся им ранее суждения по поводу судьбы дагестанского джамаата в Новое и Новейшее время. Он утверждает, что «в Дагестане нет и не было традиционного общества в его примордиалистском понимании. Исламские „традиции“ горской деревни не „пережиток“ древнего прошлого. Они появились в эпоху колониальной и советской модернизации в ответ на вызовы российских реформ» (в другом месте говорится, что основание «сельской мусульманской общины» было

заложено после завоевания Нагорного Дагестана Российской империей) [Бобровников, 2006, с. 128, 129].

Не приходится сомневаться в том, что «традиционного общества» в указанном автором аспекте в Дагестане не было ни в XX, ни в XIX столетиях. Вообще, вопросы о том, что такое «традиционное общество» и сама «традиция», очень масштабные и многоплановые, они требуют специального рассмотрения, которое здесь излишне. Изменения же общественных отношений в горных районах Дагестана были едва ли не постоянными. Вспомним процесс образования крупных селений. Скорее всего, синхронно с ним происходило и сложение известной нам по более поздним источникам сельской общины. Можно ли ту общину называть «сельской мусульманской», не берусь судить⁴⁷, так как очевиден дефицит источников, которые полноценно охарактеризовали бы вторую составляющую подобной дефиниции. Однако процесс (именно как процесс, а не отдельные факты) прямого обращения жителей горных селений — уж, скорее всего, как членов сельских общин — к упрочению исламского порядка своего бытия (не знаю, как точнее его обозначить) неплохо документирован и относится ко второй половине—концу XVIII в. (о чем говорилось в 4-й главе). Превратились ли тогда горские селения (по крайней мере, значительная их часть) в «сельские мусульманские общины»? На мой взгляд, это более вероятно, нежели привязка «основания» таковых к реформам, осуществленным покорившей горцев империей. Отмеченное не отрицает того факта, что в условиях функционирования общин в рамках Российского (официально православного) государства «мусульманская» их составляющая характерным образом «опредмечивалась». Это зафиксировано И. Пантюховым и Н. Самурским в начале—первой четверти XX в. В вынужденно скрытом виде подобное положение сохранялось на протяжении всего советского периода их жизнедеятельности как трансформированных, но по большому счету именно общин.

В. О. Бобровников утверждает, что сельская община (или «сельское общество»; автор фактически как равнозначные использует обе дефиниции) была изобретена для «горцев-мусульман» чиновниками и учеными (этнографами, юристами, востоковедами). Привнесенным в местную среду якобы оказался и эгалитарный характер такой общины [Бобровников, 2006, с. 126, 130]. В акценте на эгалитарность можно усмотреть отражение марксистско-ленинской теории истории через вездесущую классовую борьбу, ибо в работах историков советского периода о ней писалось излишне много. Однако предания-то о борьбе общинников с «ханами» и талхъанами имели место быть, равно как и практики экспроприации доморощенных «экспроприаторов», появившихся в рамках сельских общин. Вряд ли правомерно приписывать их единственно характерному для науки той поры «позитивистскому дискурсу», при всем том, что это нарративы, а не письменные документы. Представляется, что иной дискурс также не способен в полной мере объективно интерпретировать наблюдавшееся (так? или только

⁴⁷ Как в этом случае обозначать общину грузин-горцев (хевсур, пшавов, тушин), идеологическим центром которой являлось святилище, а лицо, отправлявшее в ней культовые требы, исполняло также функции светского и военного руководителя общины? (См.: [Бардавелидзе, 1952а; 1952б]).

конструировавшееся в чем-либо сознании?) в жизни горских обществ. Декларирование ущербности подобных и других так или иначе схожих с ними нарративов, скорее всего, будет приводить к созданию иных «нарративов», адресуемых к общим и частным вопросам жизни местных обществ (или наших представлений о ней). И тогда покажется заслуживающим внимания собственное заключение о появлении в постсоветское время «своеобразного архитектурного стиля» мечетей и молельных домов, «никак не отличающихся от сельских жилых домов» [Бобровников, 2006, с. 125]. Но родится оно при игнорировании материалов архитекторов, которые обстоятельно изучали горское зодчество в 1920—1930-е гг. и сделали вывод, что и при старых архитектурных стилях отличие культовых построек от жилых домов в Нагорном Дагестане было минимальным (см.: глава 2, 3). К таким же «нарративам» будет относиться заключение о навязывании горцам общинной системы имперскими и советскими властями (тем паче что соотношение между религиозной и сельской общиной в местных условиях так и останется не уточненным, и при том, что сам якобы однозначно навязанный порядок, как свидетельствуют заслуживающие внимания источники, был в целом беспрепятственно воспринят местным населением).

При этом я не оспариваю вывод В. О. Бобровникова о сложном, смешанном характере «(hybrid)» горских сельских обществ в новейшее время [Бобровников, 2006, с. 129]. Поэтому их судьба заслуживает особого внимания, и о ней я пытался рассказать в данной главе.

6.3. Общие замечания

За истекшее столетие произошла значительная корректировка, точнее, трансформация параметров дагестанского общества. Параметров не только внешних физических (имеется в виду значительное увеличение экономически освоенных и административно подчиненных равнинных территорий), но главным образом содержательных. До второй половины XIX в. Дагестан представлял собой социокультурную общность, чья внутренняя жизнь осуществлялась через базовые социальные звенья — общины, из которых собирались не только «вольные» общества, но и ханства, а разнообразие «культурных» форм укладывалось в рамки своеобразной общедагестанской модели культуры. Подчеркну, в исторической ретроспективе Дагестан представлял собой общность или целостность социокультурную, но не политическую. И когда говорят о прежней общедагестанской государственности, то социокультурный аспект подменяют или путают с политическим⁴⁸. С означенного же времени данная общность начала превращаться в политическую, насколько это допускали условия, диктовавшиеся большой политической системой, в границах которой она теперь жила — сначала в ранге административной провинции империи,

⁴⁸ Например, упоминая «идею общедагестанской государственности», М. А. Агларов ссылается на сочинение конца XIX в. «Тарих Анди», однако вряд ли можно проигнорировать то, что его «автору свойственно восприятие андийского общества через символику и атрибутику отдельного великого государства» [Агларов, 2002, с. 239—240].

затем — национальной автономии Советского Союза. Парадокс советской государственной практики заключался в том, что, с одной стороны, придав народам («нациям» — «народам» — «народностям») роль субъектов истории и политики (сделав их таковыми), она, с другой стороны, ратовала за нивелирование культурного и через это национального разнообразия сформированного ею политического пространства. Это была политика, в которой, как в любой политике, не все было честным до конца. На местах, в конкретном случае в Дагестане, первая составляющая этой политики была воспринята как должное. Структура дагестанского общества перестроилась, хотя механика взаимодействия его членов в основном осталась прежней, ибо социальный опыт, накопленный на протяжении многих веков и оправдывавший себя в дагестанской целостности прежнего формата, подсказывал, что и как может и должно взаимодействовать.

Коль скоро базовой единицей здешнего общества издавна являлась община, то принципы ее функционирования легли в основу жизнедеятельности целостности нового формата. Общинная система подразумевала, что в распределении «общей доли» (в землепользовании, в исполнении общественных функций, в распределении должностей и т. п.) каждый тухум обладает потенциально равными правами с другими. Субъекты дагестанской общности нового формата — «народы»/«этноты» в глазах едва ли не всего населения и уж точно политических лидеров оных были восприняты подобными тухумам, т. е. имеющими «родовое тело» и обладающими в общей системе условно равными правами. Как бы иронично ни относились представители власти и официально признанных народов к желаниям малых народов получить свой «кусочек пирога» со стола власти, логика подобных желаний понятна и резонна в свете видения социального пространства той или иной политической структуры как наделенного «общим богатством», на долю которого имеет право каждый его субъект, если он не поражен в правах. А субъекты ныне народы.

Лишение малых народов статуса «народа» закрывает для них дорогу и к участию в получении своей доли в социальном пространстве Российской Федерации. Хотя здешние малые народы с гордостью отделяют себя от чукчей, коряков и других малочисленных народов Севера и Сибири, подчеркивая, что они не вымирают и откровенно не бедствуют, однако желают иметь финансовую поддержку, предусмотренную законодательством РФ для указанной категории народов. Логика и в данном случае понятна: если ты живешь в определенной социальной системе, то имеешь право на свою часть предусмотренных ею благ.

Впрочем, ущемленными в правах на часть «общей доли» по собственным причинам считают себя и некоторые крупные народы, в частности лезгины и кумыки.

Претензии на равное участие в распределении «общей доли» сопряжено с восприятием «этноты» или их подразделений (этнографических групп) социальными образованиями, сформировавшимися на кровном родстве в глухой древности, что якобы не мешает ощущать общую кровь донныне.

Не так давно аварцы бывшего общества Гидатль намеревались торжественно отпраздновать «круглую дату» начала собственной истории.

Из разговора с М. А., 1938 г. р., учителем истории:

...Вот недавно мы хотели отметить 6 тысяч лет с момента основания Гидатлинского общества, Гидатля.

— Как определили дату, «возраст»?

— Была экспедиция из филиала Академии наук, нашли девять захоронений в одной комнате, кругом крепостные стены; памятник бронзового века, 3-го тыс. до н. э.

— Вы думаете, что это были гидатлинцы, аварцы?

— А как же! Одним словом, с момента, как гидатлинцы начали заниматься земледелием, — земледельческие орудия там нашли, бронзовые изделия там нашли. Вот так. С момента основания Гидатля мы хотели отметить 6 тысяч лет. Как Гидатлинский мост проезжаешь, там есть как мечеть маленькая — в честь этого события мы построили, там памятник нашим шейхам. Как я говорю, памятник бронзового века, даже еще раньше здесь люди жили. В то время крепко они занимались и охотой, и земледелием...

[ПМА, 2004, л. 42 об.—43]

Обыгрывание «зова предков» формирует групповые солидарности и соответствующие идентичности.

Вместе с тем коллективные идентичности в современных условиях могут конструироваться и по иному принципу. Когда в ходе последней переписи населения жители багулальских, чамалальских, тиндальских, хваршинских селений (или живущие в городах и т. п. выходцы из них) заявили о себе как об «этнотах» небольшой численности (соответственно, 40, 12, 44 и 128 чел.), а остальные — как об аварцах, то, очевидно, значительная их часть имела в виду большую значимость религиозной идентичности по сравнению с этнической. Тем самым они подтвердили наблюдения В. О. Бобровникова, о которых говорилось ранее. Подобная идентичность в известном отношении была протестной, подразумевавшей восстановление (или опять-таки конструирование) мусульманской идентичности, когда это стало возможным после десятилетий официального воинствующего атеизма, но проявилась она во многом после того, как национальные движения (не без помощи государственных структур, для которых они явились оппозицией) оказались ослабленными [Ибрагимов М.-Р., 2004, с. 64]. Религия часто становится формой групповой защиты и солидарности в условиях распада прежних идентичностей. Или сами идентичности являются (становятся, но, вероятно, и едва ли не всегда были) сложными комплексами, включающими различные составляющие, что обеспечивает их функциональность (см.: [Деверо, 2001, с. 151]). Впрочем, и в данном случае можно усмотреть намек на претензию если не на соучастие в распределении неких благ, то на особое место в общем пространстве. «Кровно-родственная» принадлежность главы ваххабитов Дагестана Багаутдина-хаджи (Багаутдина Мухаммада, напомним, что он родом из хваршинского селения Сантлада) и первого амира астраханских ваххабитов Айуба (он из багулальского селения Кванада) к цумадинцам (т. е. к жителям Цумадинского района), а также захват власти в Духовном управлении мусульман Дагестана представителями одной из аварских этнопартий стали хорошим политическим фоном и предпосылкой для соответствующей самоидентификации большинства представителей этнических образований (малых народов) указанного района. Не так ли и в первой четверти XIX столетия, в условиях кризиса общества и благодаря чрезвычайной активности выдающихся персон, корректировались идентичности?

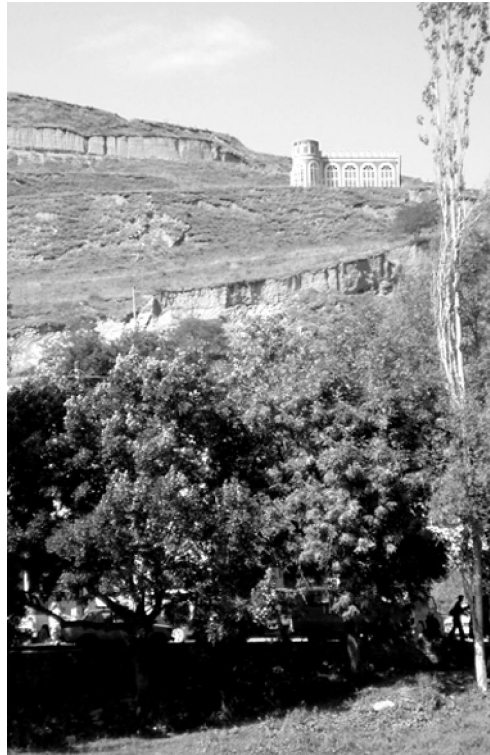
Однако из приведенного факта и сравнения не следует, что в этом (или каком другом) районе наблюдается или в скором времени произойдет «радикализация ислама», а его население будет организовываться по образу и подобию «чистых» мусульманских общин. Религиозная ситуация (или — шире — умонастроения населения) в Дагестане в настоящее время не отличается стабильностью, она отражает состояние зыбкого безвременья, отчасти напоминающего собой ситуацию в горном крае первых десятилетий XIX в.⁴⁹ Она является следствием кризисного состояния общества — местного дагестанского и «большого» общероссийского — когда вектор умонастроений может склониться в какую-либо одну сторону, и тогда общественно-политические процессы могут приобрести изрядный динамизм.

Аналогичная неопределенность характерна и для современного горского селения (что вполне естественно). В нем кое-что сохраняется от традиционного джамаата. Есть скорее воспоминания, нежели практика тухумных образований. Есть соревнование между селениями (на уровне районных или более высоких структур власти, как это являют, в частности, отношения между Чохом и Согратлем, делегирующими туда своих представителей на конкурентных началах), а равно между фамилиями, индивидами (вспомните пример Генты). Есть свои лидеры, в одних случаях религиозные, в других — светские, причем в ряде случаев можно усмотреть передачу от поколения к поколению наработанного авторитета лидерства (вспомните примеры по Кули и Хосреху, с их нынешними главами администраций — в одном случае это внук члена ревкома, в другом — правнук дореволюционного юсбаши, что, однако, ни в коей мере не принижает личных качеств фигурантов современной истории). Сохраняется отражение былых реальных сословных противоречий между узденями и хъзахъями⁵⁰. Можно разглядеть использование практик стародавних мужских союзов, но не более чем намек. В ряде селений, ныне являющихся районными центрами или исстари бывших большими и некогда зажиточными аулами, фиксируются открытые противоречия между коренными жителями и переселенцами-*анарагами*, отчасти напоминающие таковые двух- и трехсотлетней давности в Хунзахе. Имеются желанья к возвращению «фамильных» наделов и к упорядочению хозяйственной практики в рамках селений. Есть посылки к наделению духовенства большими правами в жизни общества. Однако сказать, что джамаат, с изрядными потерями, но пережив советско-колхозный строй,

⁴⁹ В этой связи далеко не случайными выглядят регулярно звучащие в ряде СМИ ссылки на историческое прошлое. Один пример. В Махачкале ходит по рукам газета «Молодая республика» (орган одноименного «добровольческого социально-культурного движения», тираж 200 экз.). Одна из постоянных страниц газеты посвящена исторической тематике и называется «Вольное общество». В четвертом номере газеты за 2005 г. на этой странице рассказывалось о Хаджи-Мурате. Примечательны название статьи, подпись под иллюстрацией и выделенная словесная вставка в текст: «Под тенью сабель — рай», «Тяжело в сражении — легко в раю», «Кто духом не тверд, тот у нас не боец. Священной войне — вся отвага сердец».

⁵⁰ При этом узденство на публичном (общественном, да и государственном) уровне интерпретируется как «квинтэссенция нравственности», возрождение которой чрезвычайно необходимо в современных условиях дагестанскому обществу в целом и каждому народу («величие любого народа определяется не его размерами, количеством, а величием его духовного труда») [Гасанова, 2005].

продолжает функционировать на системных началах, будет натяжкой. Системные начала в большой мере растеряны именно в последние годы, когда происходит (и в значительной мере уже произошел) массовый, хотя в основном в индивидуальном порядке, отток населения из горных районов (по компетентным оценкам, произошедший уже отток горцев из мест их традиционного проживания колеблется в пределах 38—42 % населения) и когда навязанные извне, но в какой-то мере адаптированные к «коренным» правилам общежития «уставы колхозов» и т. п. перестали действовать. Людям становится малоинтересна «родная» земля в том аспекте, который составлял корень бытия их предков. Деньги, приобретенные «на стороне», предоставляют больше шансов выжить, так что системные начала прошлого общежития уходят на второй-третий план. Едва ли не абсолютное большинство населения республики находится в



Новое строение в Кумухе.
Фото автора. 2005 г.

движении — регулярно отправляются на заработки (не только мужчины, но и женщины) в ближние и дальние районы и края, ездят «челноки», за товаром отправляются в хадж (и это снижает на порядок, а то и два уровня безработицы в республике, так что если официально количество лиц, не имеющих постоянного дохода, составляет 35 %, то на деле в ряде предгорных районов оно ненамного превышает 10 %). Старые правила заменяются (или уже заменены) новыми законами (здесь можно поставить знак вопроса). Одно из главных прежних системных начал — принцип сбалансированности социальной струк-

туры в новейших условиях просматривается с трудом. Его заменяет «престижность» (которая в былые времена так или иначе контролировалась). В архитектурно-социальном ракурсе горские селения приобретают (а во многих случаях приобрели) иные, чем прежде, очертания и акценты. Это не только и не столько застройка пашен. Дома нуворишей (особняки в виде замков, например, в Чохе и Кумухе) красуются над селениями, располагаясь на возвышенных местах. «Народ» это раздражает, но что делать? Прямое ли это влияние «западной» цивилизации, либо косвенное и опосредованное, или, наконец, совокупное действие стороннего фактора и некоторых местных закономерностей социальной эволюции?

Схожие вопросы можно задать при оценке происходящего в высших эшелонах республиканской власти. В частности, насколько характерны для местной среды симптомы авторитаризма, которые усматривают в фигуре нынешнего главы Дагестана Магомедали Магомедова, порой с сарказмом величаемого «Дагестан-баши»? Или насколько серьезно положение с криминализацией власти? Одни СМИ называют мэра Махачкалы Саида Амирова руководителем от Бога, «гением, обладающим магнетической силой притяжения», желающим чтобы люди «поняли, в чем отличие родниковой воды от помоев» [Тазаева, 2005], другие же — «кровавым Рузвельтом» с солидным криминальным прошлым (и указывают в этом случае не только на него) [Измайлов, 2005; Кто претендует на власть, 2005].

В настоящее время популярна тема правового плюрализма. Не углубляясь в нее, замечу, что дагестанское общество и его структурные звенья на протяжении последних столетий в общем и целом находились в рамках такого плюрализма и жили соответствующими практиками. До XIX в. эти практики представляли вариант сочетания шариата и адата, так что когда в XVIII столетии общества принимали решения об «установлении» или «усилении роли» шариата (о чем говорилось в 4-й главе), то это не означало безраздельного господства там ранее адата. В свою очередь, когда Шамиль отмечал нежелание (да, по-видимому, и неспособность) горцев отказываться от обычаев, он, судя по всему, имел в виду не только бытовые адаты, поэтому и «эпоха мюридизма» не была временем шариатского абсолютизма. Подчинение России и вхождение Дагестана в состав империи вновь изменило соотношение обычного и мусульманского права, добавив в практику еще один компонент в виде общероссийских законов. В итоге различные сферы жизни населения находились в орбите разных юридических норм, и соотношение первых и вторых менялось. Равно советский порядок, хотя он уже скоро после своего утверждения перестал заигрывать с мусульманским населением страны и добивался полной секуляризации и юридической унификации подведомственного ему пространства, не смог изжить в местных практиках наличия элементов того же адата и шариата. В последние годы наблюдается новый этап местного законотворчества, в котором пытаются совместить элементы мусульманского, «традиционного» и государственного права. Цитированные ранее слова информатора о необходимости для ботлихцев выработать «собственную нормативную базу» подразумевали, что шариат, адат и светские законы государства в тех или иных пропорциях и виде будут в ней наличествовать. И если такой «нормативной базе» суждено сложиться, то она окажется оригинальной, ботлихской, и ниша, выделенная в ней шариату, будет далеко не той, какая предписана религией⁵¹, ниша законов государства также будет своеобразной, а адат скорее заново изобретенным, нежели воспроизведенным из старой практики (вспомним озвученные в каратинском обществе в 2004 г. законотворческие инициативы)⁵². Композиция вновь

⁵¹ По оценке специалистов, следует различать шариат как таковой и мусульманское право. В современном светском Российском государстве, в его мусульманских районах, соответствующие правовые нормы могут найти и скорее всего в обозримом будущем найдут себе реальное применение [Сюкияйнен, 2002, с. 57].

⁵² При этом «возрождение ислама в ряде регионов нашей страны неизбежно ставит вопрос о законодательном закреплении некоторых элементов мусульманско-правовой

создаваемых «нормативных баз» будет зависеть от обстановки в каждом конкретном селении, от того, насколько успешно местные сельские общества смогут восстановиться, а в действительности больше сконструировать себя заново как джамааты, и на какой базе и в какой форме эти джамааты будут функционировать — как светские «колхозы» или «колхозы»-мусульманские общины, либо как-то иначе.

Перспектива воссоздания, точнее, конструирования заново общины неопределенна, и даже если новейшие практики начнут накапливать положительный опыт, система жизнедеятельности общины явно будет контрастировать с «традиционной». В среде малых народов общины, возможно, продолжат воспроизведение этничности, однако что на деле она будет означать и какие у нее окажутся шансы на будущее, вряд ли кто сейчас сможет пояснить. Хотя бы потому, что до половины и больше представителей тех же малых народов ныне дисперсно проживает в городах и в поселках равнинной зоны. Что им даст восстановление статуса народа своей «родовой группы» в новом формате? Поиск ответов на подобные вопросы отчасти сродни гаданию. Вновь творимый социальный опыт будет расставлять собственные точки над *i*.

культуры в местах компактного проживания приверженцев ислама» [Сюкияйнен, 2002, с. 57—58]. Очевидно, государственные законоведы и чиновники высшего звена должны с надлежащим знанием дела и ответственностью оценивать возможные трансформации в юридическом поле тех или иных субъектов федерации. От ограниченного, не затрагивающего принципиальных основ жизнедеятельности государства/общества полиюридизма на местах (российская Конституция, в частности, относит семейные вопросы к области совместного ведения федерации и ее субъектов) оно, государство, не пострадает, зато один из важных аспектов жизни людей окажется согласованным с традициями, к которым они по тем или иным причинам относятся бережно.