VIII. РЕЛИГИЯ

1. Язычество

В религиозной культуре адыгов можно выделить три пласта – языческий, христианский и исламский. Эти религиозные системы, каждая из которых имеет свои специфические особенности, сосуществуют в течение длительного времени и находят свое отражение в религиозном сознании и культовой практике адыгов.

Адыгский этнос на протяжении многих веков подвергался мощному воздействию мировых конфессий. За право господствовать над умами и душами местного населения соперничали православие (проникавшее к адыгам из Византии, Закавказья, Киевской и Московской Руси), католичество (занесенное на Кавказ из причерноморских итальянских колоний) и ислам (распространявшийся проповедниками из Крымского ханства и Османской империи). Однако ни одна из привнесенных конфессий не сумела полностью вытеснить традиционные культы адыгов и была вынуждена сосуществовать с прежними верованиями. Основой духовной жизни адыгов долгое время являлся религиозный синкретизм, понимаемый как сосуществование в рамках целостной системы элементов различных религий.

Ядро религиозного синкретизма адыгов составляет язычество, отразившееся в мифологии и сохранившее отчетливые следы в языке, фольклоре, обрядах и в традиционном быту адыгов.

Несмотря на сильное инокультурное и иноконфессиональное влияние, этническое мироощущение адыгов на протяжении всей их истории являлось той призмой, через которую оценивался как мир христианства, так и мир ислама.

Чрезвычайно развитое личностное начало, гипертрофированное чувство собственного достоинства и другие ментальные характеристики адыгов обусловили формирование исключительно сложной этноконфессиональной картины, которая оказалась органично вплетена в этническую историю адыгов.

Наиболее ранний, мифологический пласт адыгской религии был представлен многочисленными культами, сопровождавшимися магическими действиями и являвшимися отголосками древнейших анимистических и фетишистских представлений. В нем различаются матриархальные и патриархальные слои, многочисленные параллели с мифологиями древних

народов всего Средиземноморско-понтийского региона, с Ведийской и Авестийской мифологией. В нем нашло отражение большинство универсальных мифологем, таких, как Древо Жизни, Богиня Мать, Мировая Гора, Душа, Судьба, первозданный хаос и др. Основным источником изучения древнейших представлений адыгов является эпос «Нарты», вобравший в себя значительную часть религиозно-мифологического комплекса.

Складывание пантеона адыгских богов, формирование адыгских культов в целом происходило в период патриархально-родовой организации общества (103; 104). Такие культы, как культ предков, культ камня и гор, культ деревьев и рощ, культ кузнечного ремесла, культы коня, огня, очага и другие очень прочно вошли в традиционную культуру адыгов и надолго закрепились в их сознании и памяти.

И в религиозном, и в этническом сознании адыгов постепенно определялось и конкретизировалось понятие «священного», «сакрального». Освящались те представления, образы и предметы, которые играли в жизни людей наиболее важную роль.

Первоначально древние адыги не различали священную силу, заключенную в предметах природы, и внешнюю форму ее проявления, поэтому в качестве главных объектов поклонения выступали сами эти предметы. Например, сверхъестественными свойствами наделялись дерево или животное, пораженные ударом молнии, могилы особо почитаемых представителей рода, героев, выдающихся личностей народа. Со священными предметами древний человек связывал многое, происходящее с ним в полном опасностей мире, где человек и общество оказывались в сфере взаимодействия не только сил естественных, но и сил сверхъестественных.

При этом в изначальной модели мира любого человеческого сообщества, сакральном Космосе, святостью наделяются прежде всего время и пространство.

Начальное время, время творения присутствует в космогоническом мифе, в фрагментарном виде сохранившемся среди текстов нартского эпоса. При этом мифическое время — это не сам период творения мира из хаоса, а эпоха, когда Земля уже затвердевала: первоначальное состояние космического вещества мыслилось жидким и горячим. В нартском эпосе говорится о том времени, когда мир еще «лишь создавался, зеленая земля ... только затвердевала, когда натягивалась сеть-основание Земли ...»

Представления адыгов о священном пространстве сложились, в основном, в период формирования героического эпоса «Нарты».

В исследованиях Шортанова А.Т., Мижаева М.И., Гадагатля А.М. и др. подробно описывается эпическая картина мира («дуней»). Организация космоса по вертикали имеет сложную структуру и делится на три мира: нижний, населенный демоническими существами, срединный — мир нартов, людей, хтонических богов и верхний — мир космогонических Богов. Нижний и верхний миры также подразделяются на семь уровней. Один из семи уровней верхнего мира является местом расположения адыгского рая (каб. хьэрш).

Один из вариантов подземного мира, встречающихся в эпосе, представляет собой двухуровневое образование: на одном уровне все возрождается, оживает, на другом - все уходит, тает безвозвратно, там темнота, ночь. Так, умирающий нарт Сосруко просит своих врагов, чтобы они положили его туда, где все возрождается, но его, еще живого, кладут в Страну Мертвых («хьэдырыхэ») (65, с.146;70, с.136-137).

Центром срединного мира является гора Ошхамахо, в силу чего в архаической модели мира адыгов, кроме вертикального и горизонтального направлений пространственной организации, можно выделить еще одно - диагональное - от сакрального пространства родной земли к вершине Горы Счастья Ошхамахо (88, с.13). Ошхамахо, во-первых, является местом обитания языческих богов, а, во-вторых, предстает для адыга духовным ориентиром. Диагональ, соединяющая начало пути человека с вершиной, - это земной путь. Более того, это метафорическое восхождение на вершину следует понимать как нравственную категорию.

С представлениями о священном пространстве связан и образ Мирового Древа (Древа Жизни), олицетворяющего вертикальную координату Вселенной. Это Древо не только соединяет три мира, но и служит в качестве модели мира и выражает идею мирового столба, поддерживающего небесный свод, а также идею мирового единства. В эпосе нарты выносят большую гору, где растет Древо Жизни, за пределы своей земли, своего мира. В одном месте эпоса образ дерева жизни возникает перед нами как огромное ореховое дерево, тень которого укрыла бы стадо в тысячу овец или войско из ста всадников (66, с.12). В другом месте это дерево принимает облик женщины, некогда лесной богини Жиг-гуаши. Корни этого дерева уходят глубоко в землю, а верхняя его часть - прекрасная женщина из золота и серебра, ее волосы развеваются по небу. Она знает все, что делается на земле и на небе. Жиг-гуаша родила Солнечного мальчика, который уже с рождения мог указывать дорогу всадникам по Млечному пути (66, с.263-264), связывая то, что происходит на небе, с тем, что происходит на земле. Такой образ мирового дерева выполняет и более широкие космические функции, связуя

все основные пространственно-временные координаты - подземный, земной и надземный небесный миры, ночь и день, свет и тьму - в единое целое.

Образ мирового древа тесно связан с культом деревьев, поклонение которым играло в жизни адыгов важную роль. Чаще всего объектом поклонения были отдельно стоящие деревья: дуб, граб, чинара, ольха, груша, липа, каштан и др. Постепенно расширялось пространство, которое считалось священным. От поклонения отдельным деревьям предки адыгов перешли к поклонению целым рощам, где росли эти деревья.

Современные адыги почитают ясень, боярышник и другие деревья. Считается, что боярышник, посаженный посреди пасеки, оберегает пчел от гибели, а ясень приносит счастье и благополучие семье, вырастившей его. Л. Люлье, например, упоминает дерево, которому приписывали чудодейственное свойство исцелять лихорадку: «...страждущий приходил или приезжал к нему с запасом приношений, большей частью пирожков, которые тут же съедались приехавшими с больным; перед отъездом они зашивали кусочек этого дерева в лоскуток материи и надевали больному на шею, чтобы он носил его постоянно; остальная часть той же материи привешивалась к ветвям, вроде приношения» (46, с.33).

Таким образом, у адыгов культ деревьев имел большое сакральное значение, что встречается и у других народов.

Определенное место в древних верованиях адыгов занимали астральные культы, о чем свидетельствуют и археологические памятники, и некоторые обряды. Среди астральных объектов, почитаемых адыгами, были Солнце, Луна и звезды. Например, есть свидетельства тому, что в новолуние люди обращались к Луне с различными просьбами, собираясь вместе на какой-нибудь поляне. На место моления приносили самые нужные вещи и показывали их Луне для того, чтобы она дала подобные предметы в достаточном количестве. Туда же часто приводили породистую корову и, показывая ее Луне, просили, чтобы она обеспечила людям изобилие скота (7, с.193).

С культом Солнца, Луны и звезд было связано деление года на определенные периоды, появление своеобразного священного календаря. Священным было время, с которым люди связывали основные этапы своей хозяйственной деятельности. От этого, в свою очередь, зависело поклонение божествам - покровителям занятий. Эти божества проявляли свою силу в определенное время года, в остальное же время к ним, как правило, никто не обращался. Например, появления Созереша, покровителя земледельцев (позднее ставшего покровителем

домашнего благополучия), адыги ожидали ежегодно в декабре, в честь этого проводились празднества. С земледелием было связано также поклонение Тлепшу - богу кузнечного ремесла. Весной, перед началом посевных работ, в его честь приносились жертвы, произносились молитвы над лемехом плуга и над топором (46, с.27).

С земледельческими культами тесно связаны были и такие древние обычаи, как «шиблэгъашхэ» («кормление грома») (7, с.100) и сбор воды от первого дождя – «шиблэпсы» («вода Шибле») (27, с.40).

Кроме указанных культов, к числу древнейших относилось почитание камня, огня, воды, металла (особенно — железа). С культом огня генетически были связаны культы молнии, домашнего очага и более поздний культ кузнечного ремесла.

Процесс формирования этнической культуры сопровождался дальнейшим развитием ее религиозных аспектов. В нее включались разнообразные представления о человеке и о богах, среди которых значительную роль играли культ предков, магия, вера в загробную жизнь, которые составляли сущность религии древних адыгов и в рудиментарном виде сохраняются до наших дней.

Определенное место в жизни адыгов занимала практика магии. Адыги также верили в сны и были убеждены в силе чародейства. Они имели своих гадателей, вернее, гадальщиц, потому что гаданием занимались обычно пожилые женщины. Старухи гадали на нескольких зернах фасоли с одним камешком. Для гадания часто использовались лопатки домашних животных, барана или козы (93).

Также существовали представления о людях-оборотнях (удды), которые общались с нечистым духом и посредством его приобретали способность превращаться в волков, собак, кошек и даже делаться невидимыми (46, с.35). Люлье Л.Я. пишет о «цысюе» (знахарях), которым приписывали дар узнавать колдунов (46, с.35-36).

До сегодняшнего дня среди адыгов очень популярны амулеты (дуа), которые носят на шее в качестве оберега. Сейчас дуа - это маленькие листочки бумаги, на которых муллы и эфенди пишут изречения из Корана, а раньше, по-видимому, в кожу зашивали кусочки священных деревьев, чудодейственные травы или части других предметов, имеющих якобы сверхъестественную силу, позволяющую людям верить в защитные свойства этих амулетов.

По мере эволюции религиозного сознания адыгов ясно прослеживаются изменения представлений о душе: от первоначальных взглядов на душу как на материальное существо,

вроде паучка или мошки, которое может на время покидать тело и возвращаться в него (101, с.52-53), до идеи о бестелесной душе и ее посмертном существовании, развившейся под воздействие христианства и ислама.

Кроме веры в посмертное существование души, очень устойчивым среди адыгов оказался культ предков, проявлением которого является уважение к старшим. В эпосе «Нарты» четко прослеживаются мотивы «старший-младший», почет - по возрасту, уважение и честь - по личной отваге и труду. И именно по эпосу мы можем проследить, как от умерщвления состарившихся людей, непригодных ни к труду, ни к военным подвигам, адыги пришли к отмене этого жестокого обычая древности.

В легенде об Озырмесе повествуется о том, что состарившегося человека нарты ставили около бочки с санэ (вином) и вручали ему ковш. Он, произнося хохи (тосты), пил за здоровье нартов и доходил до сильного опьянения. Тогда ему отсекали голову. Таким образом нарты хотели лишить жизни старого Орзэмэса, но умной Сатанай удалось спасти его с помощью Сосруко. Но в более поздней легенде о нарте Бадыноко уже рассказывается о том, что Бадыноко ввел в Стране Нартов новый обычай: вместо того, чтобы сбрасывать стариков с вершины Горы Старости, нарты стали «...лелеять их старость и слушаться их мудрых советов» (70, с.217).

Достаточно богатая картина адыгских культов, бытовавших когда-то, исчезнувших или сохранившихся в иной форме по сей день, представлена в работах выдающихся адыгских этнографов и историков, среди которых можно выделить М.И. Мижаева, А.Т. Шортанова, М.А. Шенкао и мн. др.

На определенном этапе развития адыгской религии, объектами поклонения стали уже не безликие и могущественные силы природы, а боги, отныне олицетворявшие природные стихии и патронировавшие основные сферы бытия адыгов. При этом функции божеств могли заметно трансформироваться по мере социального и хозяйственного прогресса адыгского общества.

Один из вариантов иерархии основных богов адыгского пантеона может представлять собой такую картину: 1) высшие (небесные) боги – Тха/Тхашхо (Великий Бог), Псатха (бог души), Уашхо (бог неба), Шибле (бог грома и молнии); 2) боги, связанные с природными объектами, - Мазитха/Маз-гуаша (бог/богиня лесов), Хы-гуаша (богиня моря), Псы-гуаша (богиня рек), Жиг-гуаша (богиня деревьев) и др.; 3) боги - покровители различных сфер дея-

тельности адыгов – Амыш (покровитель скотоводства), Тхагаледж (покровитель земледелия), Тлепш (покровитель кузнечного дела, бог войны), Зекуатха (бог походов и наездничества) и др.

Верховным богом адыгов являлся Тха («Бог») или Тхашхо («Великий Бог»). Он - творец, создатель мира. Мир создан им из воздуха, воды, земли и огня. Не имея ни начала, ни конца, Тха вездесущ и регулирует общий миропорядок (103, с.21).

Многие исследователи (например, Шортанов А.Т., Талпа М., Максимов П.), изучая этимологию слова «тха», приходили к выводу о сложности объяснения его происхождения (104; 44). Действительно, можно слово «тха» увязать с адыгейским «тыгъэ» (солнце); можно, вслед за Максимовым П., объяснять его, расчленяя на «ты» (отец) и «ха» (собака). Из последнего делались выводы о собаке, как о священном животном у адыгов. Но никаких подтверждений этому ни в мифологии, ни в данных этнографии нет. Предпочтительней, на наш взгляд, выглядит гипотеза М. Талпа о греческом происхождении слова «тха», по которой адыгское «тха» заимствовано из греческого: «theos» - бог. Возможность подобного заимствования является очевидной, поскольку греко-адыгские связи начались с середины 1 тыс. до н.э. В то же время лексема «тха» наблюдается не только в древнегреческом языке, но и входит в состав большого количества теонимов и теофоров в самых разных языках Европы, Ближнего и Дальнего Востока (древнеегипетский, авестийский, санскрит, древнегерманский, кельтский, тайские языки, древнесемитский и др.). Семантическая мотивировка этой лексемы ярко выражена в сфере священного. Все это позволяет считать, что этимологизировать слово «тха» возможно только средствами палеолингвистики.

Некоторые исследователи (например, С.А. Токарев) не считали Тхашхо яркой фигурой. Вероятно, поводом этому послужило почти полное отсутствие торжеств и ритуалов, посвященных Великому Богу. Лишь единственный праздник в году, называвшийся «Тха Великому сандрак», упоминается в источниках (Л.И. Лавров, Ш. Ногмов). Можно найти подтверждения бездеятельности Тхашхо и в эпосе: в молодости он породил горы и небо, но после он обленился. Неверно было бы представлять его как Зевса или Христа, мы не знаем его облик, знаем лишь то, что он стал бездеятельным, против него направляют свои стрелы маленькие испы, соседи и предшественники Нартов (69, с.45).

Архаичный ритуал «тхьалъэІу» («просьба к Богу») всегда начинался с обращения к Тха, независимо от того, какому событию или богу он был посвящен. Это важно, на наш

взгляд, поскольку значимость этого ритуала, игравшего и играющего по сей день большую роль в жизни адыгов, повышается тем, что он составной частью входит в адыгский этикет и адыгский образ жизни. Схема проведения этих торжеств предками адыгов подробно описана А.Т. Шортановым (104, 149-164). Здесь можно выделить один элемент - завершающий танец «удж» (танец, в котором мужчины и женщины, держа друг друга под локоть, совершают круг), популярный и сейчас.

Сакральный смысл танца утрачен. По мнению Б.Х. Бгажнокова, такие элементы танца, как разомкнутый круг, определенный статус ведущего танец, имеют глубинный смысл. Разрыв цепи - это пространство, через которое находит выход накапливающаяся в круге информация, адресованная божественным силам, агентам судьбы. Ведущим танца избирался почтенный старец, в основном, из числа гостей. Именно такой человек должен был возглавить группу в ее движении к удаче. Старый, стоящий одной ногой в могиле человек рассматривался почти как предок, как наилучший посредник между сообществом людей и сонмом божеств и демонов. Дополнительно к этому, как гость он еще больше удовлетворял предъявляемым к нему требованиям. Гость считается у адыгов посланником бога, в сущности медиумом, отсюда пословица: ... «Гость - посланник бога» (10, с.158).

Говоря о статусе Тха в адыгском пантеоне, надо также отметить, что некоторые исследователи XVIII-XX вв. писали о нем, как о «великом боге». Так, Н.Дубровин, вслед за Хан-Гиреем, Л. Люлье, К. Сталем, отмечал: «Веруя в единого бога и называя его Тха и Тхар, черкесы признавали его в трех лицах...» (27, с.40). Здесь ясно прослеживаются представления о Тха, изменившиеся под влиянием христианства. Другой автор, Жан-Виктор Тэбу де Мариньи (нач. X1X в.), характеризует верования адыгов как политеистические: «Черкесы признают верховное божество и несколько небесных сил рангом пониже» (3, с.304). Но встречаются и такие точки зрения, в которых Тха выступает как «единый бог». Так, К.Кох отмечает, что основу религии черкесов составляет «...вера в единого бога, в неотвратимость судьбы и в недолгую жизнь на этом свете» (82, с.106-107). А англичанин Э.Спенсер, живший среди адыгов в 30-х гг. X1X в., добавляет: «...Кроме единого вечного Бога они верят в существование нескольких низших существ, которым Тха передал власть над такими земными вещами, которые он считает слишком незначительными для его внушающего страх контроля» (82, С.106-107). Такие противоречивые мнения еще раз подтверждают, что верования адыгов представляли собой сложную религиозную картину. Кроме того, многие авторы этих и других иссле-

дований путешествовали по этому региону в тот период, когда Кавказ был местом, где сталкивались интересы православной России и мусульманской Турции. Естественно, что пытаясь каким-то образом определить конфессиональную принадлежность адыгов, европейские авторы оценивали ее с точки зрения христианских и прамонотеистических теорий.

Спорным является и мнение исследователей адыгских верований, считавших, что Тхашхо - бог, появившийся у адыгов только под влиянием христианства. Так, Л.Лавров пишет: «...идея верховного божества могла появиться среди адыгов только под внешним влиянием. Среди самих адыгов в языческую эпоху не было социально-экономических предпосылок для представления о верховном владыке» (44, С.225).

Трансформации, происходившие с Тха, не исключают того, что со временем он совсем был бы забыт адыгами, однако этого не произошло. Тха сохранил свое господствующее положение сначала под влиянием христианства, а затем и под влиянием ислама.

Вторым небесным (космогоническим) богом исследователи называют бога души Псатха. Сведений об этом боге крайне мало В большинстве случаев, когда речь идет о детях, болезнях и невестках, упоминается лишь его имя. Он раздает души и ведает ими (103, с.42-46). Описаний идола Псатхи не сохранилось. В жертву ему приносились белые козы.

Особое место в пантеоне адыгских богов занимает Шибле - бог грозы. Ритуалы, связанные с Шибле, сохранялись вплоть до XX в., например, обряд вызова дождя. Существует несколько гипотез о генезисе Шибле. Так, П.У. Аутлев указывает на то, что бог грозы, грома и молнии когда-то представлялся адыгами в образе змеи, перенесенной с земли на небо (7, с.190). Имя Шибле упоминали тогда, когда во время засухи устраивали шествие к реке с камнем с могилы человека, убитого молнией (103, с.65). Люди и животные, погибшие во время грозы, признавались избранными Шибле. Как пишет Л.Я. Люлье, «когда гром убивает человека, то его хоронят на том же месте, где он убит, и вместо трех дней пируют семь сряду, ибо приписывают событию мысль блаженства» (46, с.33). Если молния убила животное, то тризна совершалась в течение трех дней.

Шибле прошел трансформацию от бога грозы, грома и молнии к богу дождя, и поэтому он был связан с плодородием. Во время грозы адыги просили у Шибле «хорошего урожая», «приплода скотины» и т.п. (103, с.64)

Богом неба у адыгов считался Уашхо. Как отмечает А.Т. Шортанов, имя этого бога встречается в заклинаниях и клятвенных формах обращений, в сказках, легендах и, конечно,

в нартском эпосе. Причем имя Уашхо упоминают в основном женщины, произнося традиционную клятву верности мужу (103, с.40).

В адыгском пантеоне существовал целый ряд богов и богинь, олицетворявших природные стихии. Среди них особое место занимают боги моря и боги рек. Богиня рек Псы-гуаша упоминается Л.Я. Люлье как «дева вод речных», в честь которой устраивались праздники в весеннее время, прося ее о дожде (46, с.28). Мифология этой богини не сохранилась, но в фольклоре она выступает как помощница и защитница сирот.

К богам этой группы можно отнести и богию моря Хы-гуашу (шапс. Хыпе-гуаша), бога моря Кодеса – единственное зооморфное божество, сохранившееся у адыгов. Помимо Кодеса, морские мотивы и культ почитания моря нашли свое отражение в образе Ахына (103, с.104-113, 129-132).

С культом деревьев было связано почитание покровителей лесов - Маз-гуаши и Мазитхи. Культ Маз-гуаши был распространен в основном в Адыгее. Она выступает как покровительница растений, лесов и, как следует из фольклорных данных, управляет дождем: во время обрядов вызова дождя к ней обращаются от имени Ханце-гуаши с просьбой не жалеть воды (103, с.169-170). Здесь можно упомянуть и о богине деревьев Жиг-Гуаше, возникновение культа которой также связано с особым почитанием адыгами деревьев и рощ (103, с.166-169).

Мазитха, которому поклонялись в основном в Кабарде и Черкесии, выступал одновременно и богом леса, и покровителем охотников. Перед охотой проводился ритуальный танец в честь этого бога. Добычу охотники делили поровну, внутренности животного съедали вместе по возвращении домой. В древние времена голову зверя оставляли в лесу в качестве доли Мазитха (46, с.27).

Целый ряд богов адыгского пантеона был связан с хозяйственной деятельностью адыгов. В облике могучего старика-пахаря с белой бородой по пояс и с золотым посохом в руке предстает бог земледелия и покровитель зерновых культур Тхаголедж, с именем которого связан ряд аграрных празднеств. В мифологии адыгов рядом с ним часто выступают Амыш – покровитель овцеводства (46, с.27) и Тлепш – бог кузнечного ремесла. Тлепш, именем которого клянутся, выступает в нескольких ипостасях - чародея, мудреца, лекаря (103, с.94-104). Тлепш был также покровителем оружия и в некоторых случаях выступал как бог войны. Любое оружие всегда благославлялось именем Тлепша.

Для адыгов, которые значительную часть времени проводили в походах, также большую роль играл Зекуатха – покровитель наездничества (букв. «походный бог»). Мифы о Зекуатхе не сохранились, но, как отмечает А.Т. Шортанов, известно, что ему посвящали тосты перед выступлением в поход, а также оставляли ему посвятительную долю в священных рощах при дележе добычи (103, с.146-147).

В структуру религиозных представлений адыгов включались и более мелкие божества, имена и функции которых в настоящее время прослеживаются с большим трудом — патроны отдельных родов, покровители домашнего очага (джэныкъуатхь/жьэгупатхьэ), двора, всевозможные духи и демонические персонажи (удды).

Ко времени проникновения к адыгам монотеистических религий у них сложилась достаточно развитая система языческих верований с ярко выраженной иерархией богов, с богом Тха на ее вершине. Эта система настолько прочно вошла в традиционную культуру адыгов и закрепилась в их памяти, что постепенно стала тем устойчивым звеном, которое так или иначе определяло в дальнейшем степень восприятия адыгами христианства и ислама.

2. Христианство

Эволюция религиозных представлений адыгов эпохи средневековья была вписана в исключительно широкий историко-культурный контекст. Внешние контакты адыгского мира были весьма многообразны, следствием чего, в частности, стало наличие нескольких, порой одновременно действовавших культурных каналов, связывавших Северо-Западный, а позднее, и Центральный Кавказ с центрами распространения христианства.

Наиболее ранние (и, возможно, гипотетические) этапы проникновения христианства на Северо-Западный Кавказ отражены в апокрифах и житийной литературе. Эти источники повествуют о подвижнической деятельности в первые десятилетия I в. апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита, с именами которых якобы связывается крещение местных народов побережья Черного моря и северного склона Кавказского хребта (48, с.11; 22, с.18).

Еще одним каналом идеологического воздействия на предков адыгов могли быть опальные христиане, на протяжении первых трех столетий н.э. ссылавшиеся из Рима на периферию империи, проповедь которых могла подготовить почву для последующих успехов

позднейших миссионеров. В силу этого в Причерноморье и Приазовье христианские общины могли возникнуть задолго до официального принятия этой религии Римской империей в начале IV в. Свидетельством этого может являться обнаруженный в Керчи христианский надгробный памятник с датой 304 г. Не случайно, что уже в 325 г. на I Вселенском Соборе в Константинополе присутствует епископ Боспора Кадм (35, с.113).

Территория расселения предков адыгов попадает в орбиту миссионерской деятельности Византии уже после гуннского нашествия. Видимо, уже к первой четверти VI в. здесь было достаточно большое количество христиан, что и позволило церкви создать в этих местах две епископские кафедры. Так, в материалах Собора 519 г. упоминается имя епископа Фанагории Иоанна, а на Соборе 526 г. присутствовал Зихский епископ Дамиан (48, с.88; 22, с.19).

Адыгская фольклорная версия связывала крещение с именем византийского императора Юстиниана (527-565 гг.), имя которого, согласно Ш. Ногмову, еще в XIX в. произносилось с благоговением (71, с.76).

Источники конца VII — начала VIII вв. упоминают еще одну, Никопсийскую епархию с центром в г. Никопсии на Черноморском побережье близ современного Туапсе (44, с.226).

В то же время, увеличение числа миссионерских центров еще не может однозначно свидетельствовать об успехах христианизации. Монах Епифаний, посетивший Никопсию на рубеже VIII — IX вв., отмечал, что в отличие от касогов, «людей кротких и доступных вере» и которые «с радостью приняли слово проповеди», «зикхи народ жестокий и варварский и доныне наполовину не верующий» (44, с.227).

Судя по источникам, около сер. X в. кафедра Зихского епископа была перенесена из Никопсии в Таматарху (Матраху) и стала именоваться «Матрахской или Зихской» (44, с.227), т.е. «по имени страны и народа, к которому была обращена ее проповедь» (21, с.72). Значение этого центра резко возросло после вовлечения Таматархи (Тмутаракани) в орбиту русской государственности. Тмутараканские епископы «должны были рукополагать адыгских священников, заботиться об открытии церквей и принимать меры к дальнейшему распространению христианства среди местного населения» (44, с.227). В столице княжества Мстиславом Удалым после победы над касожским князем Редедей была поставлена обетная церковь Пресвятой Богородицы, велось и монастырское строительство, связанное с именем Никона (84, с.79-93).

В конце XI в. Тмутаракань становится автокефальной архиепископией, т.е. подчинен-

ной только патриаршему престолу Константинополя (21, с.116-117).

Еще одним каналом проникновения христианства в причерноморские районы Северо-Западного Кавказа являлась средневековая Абхазия (с X в. — Грузино-Абхазское царство). Абхазия являлась опорой Византии и в деле утверждения христианства в Алании, где уже в начале X в. была создана архиепископская кафедра (21, с.166), а кафедральный собор располагался в Закубанье, на территории Нижне-Архызского городища (42). Возможно, что этот центр также не оставлял без внимания соседствующих с аланами касогов.

Символично, что именно два последних вероятных пути влияния — грузинский и аланский в свое время нашли отражение в дискуссии о происхождении базового термина «шоген» (шэуджен/щоджэн) (христианский священник) — от грузинского «шави-гани» (черноризник) или аланского (осетинского) «саугин» (священник) (1, с.137; 105, с.88). Грузинским заимствованием является и адыгский термин «джор» (крест).

Еще одним, весьма кратковременным эпизодом проникновения к адыгам православия является эпоха непродолжительных политических контактов западных адыгов и Московского царства.

В то же время, следы деятельности христианских священников не исчерпываются только языковыми данными. К настоящему времени накоплен значительный археологический материал, свидетельствующий об активном храмовом строительстве на территории проживания адыгов. Так, наиболее впечатляющими находками этого плана являются остатки церкви (предположительно, посвященной Св. Георгию) близ ст. Белореченской и фундамент раннехристианского храма на г. Физиабго (исследован Н.Г. Ловпаче в 2002 г.). Еще в середине XIX в. на Северо-Западном Кавказе существовало немало полуразрушенных православных храмов, окруженных благоговейным почитанием местных адыгов. При раскопках погребений на территории исторической Черкесии периодически обнаруживаются нательные кресты и прочая христианская атрибутика. Иностранные и российские авторы неоднократно описывали каменные кресты различной формы, сохранявшиеся в Черкесии со времен эпохи христианства.

Немаловажно, что эти материальные символы свидетельствуют о присутствии на территории Черкесии не только православной, но и католической традиции. Католические миссионеры проникают к адыгам в период существования в Причерноморье и Приазовье итальянских колоний (XII — XV вв.). В 1346 г. в Матреге (на Тамани) появляется архиепископская

кафедра, во главе которой был поставлен местный уроженец Жан де Зихи (98, с.144). Католиками, судя по источникам, были и некоторые адыгские князья, связанные с итальянцами политическими и экономическими интересами, а нередко – и родственными узами. Влияние католических миссионеров прослеживается и на Центральном Кавказе – так, в почитавшемся местными народами (в т.ч. и кабардинцами) поликонфессиональном центре Верхний Джулат (Татартуп) также существовала епископская кафедра, а две из трех церквей были католическими (35, с.201, 267).

История утверждения христианства на Кавказе имела свои спады и подъемы, зависевшие как от внутренней стабильности стран, осуществлявших миссионерскую деятельность, так и от внешних факторов. Так, монгольское нашествие, уничтожившее Аланию и разорившее Грузию, прервало идеологическое воздействие этих форпостов христианства на адыгов. Однако поворотным пунктом, знаковым явлением в трансформировании религиозной картины Черкесии стала османская агрессия — разгром Византии и ликвидация итальянских колоний на Северо-Западном Кавказе стали началом постепенного и неуклонного заката эпохи христианства в регионе.

При этом достаточно быстро выявилась вся непрочность христианизации адыгов, изначально воспринимавших веру Христа только как совокупность новых, порой необычных и красочных, обрядов, без глубокого усвоения религиозной доктрины. Любые аспекты этого вероучения, противоречившие устоявшимся этическим представлениям адыгов, отвергались. Так, налицо было несоответствие христианских идеалов мира, любви и всепрощения традиционным ценностям военизированного общества, находящегося в условиях перманентной борьбы за выживание (14, с.183). Не случайно, что, по замечанию итальянского миссионера Джорджио Интериано, только по достижении преклонного возраста, завершив активную воинскую деятельность, адыги становились относительными прилежными прихожанами (3, с.47).

Формальность, поверхностность принятия адыгами христианства, наряду с непонятным языком богослужения и практически полным отсутствием священников адыгского происхождения, делали в совокупности позиции веры Христа весьма уязвимыми, что стало особенно заметным в ситуации разрыва контактов с христианскими державами в условиях османской агрессии. Следствием этого стал медленный, но неуклонный откат адыгов к язычеству и вскоре 900-летний (!) (с VI по XV вв.) период христианского присутствия в регионе

угадывался только по незначительному пласту пережитков.

Например, адыги сохранили имена некоторых христианских святых, однако их функции были значительно трансформированы. Так, в синкретичном культе Мерем угадывается и облик Св. Марии, еще почитавшейся адыгами как «мать Великого Бога» (93, с.99), и образ богини пчеловодства Мериссы. Св. Георгий — в христианской иконографии воин и победоносец — в адыгском пантеоне с именем Аушджэрый (Ауш-Герг) стал дубликатом близких по функциям мужских богов — патрона наездничества ЗекIуатхьэ и покровителя охотников Мэзытхьэ. Образ Св. Ильи слился с культом бога-громовика Шыблэ, в силу чего его имя в форме Елэ стало звучать в мифологических гимнах, исполняемых в ходе ритуального танца шыблэ-удж.

Адыги сохранили память о многих христианских праздниках и обрядах. Так, ими соблюдался 40-дневный пост, завершавшийся праздником IутIыж (аналогом Пасхи), когда население разговлялось крашеными яйцами. Через 50 дней после Пасхи отмечался удбэнэ (Троицын день). По свидетельству Л. Люлье, еще два весенних праздника – лыумышх и къояштэ – можно соотнести с мясопустом и сыропустом православной церкви (46, с.28). Дж. Белл и Т. Лапинский с интервалом в два десятка лет (в 1830-х и 1850-х гг.) описали ритуал, сохранившийся у причерноморских адыгов и по смысловому значению аналогичный христианскому причащению, хотя текст и смысл этой церемонии были уже давно забыты (3, с.56; 45, с.86).

Отголосками эпохи христианства являются адыгские названия дней недели. Так, воскресенье именовалось «тхьаумаф/тхьэмахуэ» (божий день); а шэмбэт/щэбэт (суббота), бэрэскэшху (пятница) и бэрэскэжъый (среда) – большая и малая Параскева (пост) – явно восходят к греческим прототипам.

Адыги почитали крест, но уже безо всякой связи с распятым Христом. Есть веские основания полагать, что в данную эпоху произошло восстановление прежней, более древней, дохристианской семантики креста как космического, солярного знака.

Вышеперечисленные отголоски эпохи христианства еще четко различались в начальный период утверждения российского владычества на Кавказе. Следует отметить, что эта уникальная религиозная ситуация представляла реальную возможность мирного присоединения Кавказа к России. Христианская традиция, возобновленная усилиями миссионеров Русской Православной Церкви, могла бы послужить сближению адыгов и России на почве об-

щей религии. Однако изначальная приверженность царской администрации к силовым методам решения черкесской проблемы привела к созданию негативного образа как самой России, так и ее государственной религии. Реальный шанс был сознательно упущен, а дальнейшая ситуация открытого военного противостояния предопределила успех миссии мусульманских проповедников.

3. Ислам

3.1. Этапы исламизации адыгов

Исследователи склонны полагать, что ислам стал проникать к адыгам в XIII-XIV вв. из Золотой Орды. При хане Берке были построены первые мечети и мусульманские духовные школы на территории Орды. Среди развалин средневекового города Маджары, ставшего в XIV в. крупным мусульманским центром на Северном Кавказе, были обнаружены мусульманские надписи, датируемые XIII в. (44, с.234). Однако в XIII в. конфессиональный фактор не играл существенной роли в самой Орде и ее правителям была свойственна веротерпимость. Исламизация самих ордынцев активизировалась с XIV в. после официального введения здесь ислама ханом Узбеком в 1312 г. При нем миссионерская деятельность православных священников стала ограничиваться и активизировалось строительство мечетей. Возводятся они и в Центральном Предкавказье. Об одной из них, построенной в 1334 г. в окрестностях Бештау, упоминает Ибн-Батута (85, с.28). На территории современной Кабардино-Балкарии были найдены руины Нижне-Джулатской кирпичной мечети с остатками минарета и погребальным склепом под полом (34, с.95). Адыги принимали участие в войнах монголо-татарских ханов (85, с.33), а в столице Золотой Орды – г. Сарае Ибн-Батута видел черкесские кварталы (34, с.156). Эти факты допускают вероятность начала исламизации адыгов в этот период. Но европейские источники XIV-XV вв. все же относят адыгов к христианам православного толка (3, с.38, 42, 47; 20, с.15). Однако христианство было у них достаточно поверхностным. Архиепископ Иоанн де Галонифонтибус отмечал, что адыги в XIV в. «лишь в некоторых обрядах и постах следуют грекам», пренебрегая всеми сторонами религии, так как «они имеют свои собственные культы и обряды» (31, с.17). Сведения Дж. Интериано, относящиеся к середине XV в., также свидетельствуют о довольно своеобразном и достаточно формальном характере христианства у адыгов (3, с.47).

Важно отметить, что в 1453 г. Византия пала, а в 1475-1476 гг. господство генуэзцев в Восточном Причерноморье сменилось владычеством Оттоманской империи и Крымского ханства. Эти два фактора положили конец деятельности христианских миссионеров как православного, так и католического толка. Вместе с тем, продолжавшиеся контакты с мусульманским миром в лице Крымского ханства и Ногайской Орды способствовали дальнейшему распространению ислама среди адыгов, в частности кабардинцев.

«Кабардинские и черкесские князья и их единоплеменники, - писал Ф.Д. де Монпере, - пришедшие из Крыма и покорившие часть Черкесии в начале пятнадцатого века, были мусульманами. С середины шестнадцатого века соперничество между Россией и татарами–мусульманами в Черкесии привело к открытой борьбе между христианством и исламом в этой стране… Результатом было явное безразличие как к той, так и к другой религии и полный возврат к древним суевериям» (3, с.448-449).

Ф.Д. де Монпере в основном правильно подметил своеобразие этого исторического момента. Как отмечает В.Х. Кажаров, «середина XVI в. стала для адыгов решающим историческим рубежом в смене их конфессиональной идентичности» (См. раздел «Распространение ислама» в историческом очерке АЭ). Однако не следует полагать, что в религиозной жизни адыгов в этот период все зависело от выбора той или иной конфессии. И поскольку аристократическая верхушка адыгов ко времени начала сношений с Россией уже исповедовала ислам, выезжавшие на службу в Москву черкесские князья крестились и принимали христианство. В 1561 г. накануне женитьбы Ивана Грозного на дочери кабардинского верховного князя Темрюка Гуашаней (в крещении – Мария) английский посол в России Дженкинсон в своих записках отмечал, что Иван IV отказывал в приеме иностранцам, «будучи занят делами и готовясь вступить в брак с одной знатной черкешенкой магометанской веры» (6, с.199). Попытка же крещения адыгов, предпринятая Москвой по «челобитию» их князей, не имела успеха. Более того, уже в 80-е гг. XVI в. наблюдается усиление позиций ислама среди адыгов, и в 1588 г. кабардинские князья присягают на верность московскому царю уже не «целованием креста», а «по своей вере по мусульманскому закону» (37, с.50-51).

Таким образом, во второй половине XVI в. создается неоднозначная ситуация, когда правящая адыгская аристократия ищет сближения с Россией и пытается осуществить крещение населения, а исламизация в то же время набирает темпы.

По всей вероятности, это было связано с усилением позиций Турции и Крымского

ханства в Северном Причерноморье и на Северном Кавказе. В противоборстве с Ираном за влияние в этом регионе исламский фактор играл не последнюю роль. Вместе с тем, нет оснований утверждать, что крымские набеги на адыгские земли носили характер религиозных войн ни в XVI в., ни, тем более, в последующие периоды.

Основываясь на масштабе и частоте походов крымцев на адыгов, и в особенности на кабардинцев, в отечественной историографии утвердился тезис о «насильственной исламизации» адыгов в результате турецко-крымской экспансии. Эта концепция вызывает ряд возражений.

Следует сразу отметить, что документальных свидетельств в пользу насильственной исламизации нет. Среди многочисленных жалоб, направленных со второй половины XVI в. кабардинскими князьями русскому царю о притеснениях крымцев (если судить по материалам «Кабардино-русских отношений») нет ни одного упоминания о насаждении ислама. Как отмечалось выше, складывались вполне благоприятные политические условия и для христианизации адыгов. В серии многочисленных набегов, совершенных крымско-турецкими войсками на Кабарду с середины XVI в. до 70-х гг. XVIII, нет ни одного, предпринятого с целью распространения ислама.

Контакты кабардинцев с Крымским ханством далеко не ограничивались военными столкновениями. Кабардинцы были связаны с крымцами родственными узами, институтом аталычества, торговыми отношениями. В условиях политической раздробленности, что приводило к ожесточенной междоусобице, в Кабарде сложились как прорусская, так и прокрымская ориентации. При этом состав группировок, ориентировавшихся на Крым или Россию, не был постоянен. Крымские войска часто приглашались кабардинскими князьями для участия в войне со своими противниками. Вряд ли в подобных случаях в действиях крымцев доминировала религиозная мотивация.

Ш.Ногмов, говоря о принуждении крымским ханом кабардинцев принять магометанскую веру (71, с.143), в то же время отмечал, что «магометанское духовенство спешило воспользоваться тягостным положением кабардинцев, дабы обратить их к магометанству, *не щадя при этом ни обещаний, ни подарков»*.(курсив наш – Ред.) (71, с.107).

В «Записках о Черкесии» Хан-Гирей писал: «Около 1570г. крымский хан Шах-бази-Гирей опустошил черкесские селения, увел пятигорских черкес, то есть кабардинцев, за Кубань и принудил их принять магометанскую религию» (94, с.151). Но в «Черкесских преда-

ниях» высказывает другое суждение: «Чужеземное в старину влияние, оставившее в других частях Кавказа памятники своего владычества, не оставило здесь глубоких следов, ни безопасной своей власти, ни морального влияния, *даже религия, Магометом основанная, вкоренилась в Черкеской земле не влиянием военного мужества другого народа*, но следствием посторонних, косвенных обстоятельств, которых должны мы искать в умственных его качествах» (курсив наш – Ред.) (95, с.107).

Из всего сказанного важно подчеркнуть два обстоятельства. Первое заключается в признании двойственности методов исламизации адыгов. Второе – в том, что исламизация, по крайней мере, на первых порах проходила в политических интересах адыгской знати. Этим и объясняется, что новую религию сначала принимали князья и дворяне, которые при этом считали недостойным своего статуса приобретение духовного сана. И поскольку политику определяли и осуществляли именно они, необходимости обращения в ислам подвластных им крестьян не возникало достаточно долгое время. Так же долго у самой правящей верхушки не проявлялась потребность в глубоком постижении исламской догматики и правовых норм. Очевидно, ее отпугивал эгалитаризм социальной доктрины ислама. К тому же приверженность исламу знати в отличие от крестьян лишний раз дистанцировала элиту от масс (См. раздел «Распространение ислама» в историческом очерке АЭ)

С другой стороны, именно уравнительные идеи ислама должны были привлекать социальные низы. Но это происходило чрезвычайно медленно, вероятно, ввиду особенностей менталитета крестьян, более приверженных доисламским традициям и ритуалам.

Все это в совокупности давало основание европейским авторам определять адыгов как непоследовательных мусульман, во многом придерживающихся языческих верований, смешанных с христианством.

Побывавший среди кабардинцев в 30-х гг. XVII в. Адам Олеарий отмечал, что «вера черкесов почти языческая. Правда… они веруют в единого Бога, но у них нет ни письмен, ни жрецов, ни храмов» (3, с.85). Они же, по наблюдениям Я.Я. Стрейса, сделанным через 30 лет, «считают себя мухаммедданами, хотя на деле не более чем язычники» (3, с.102). «Среди черкесов некоторые исповедуют магометанство, однако в таком искаженном виде, что они почти что впали в язычество», - подтверждал Н. Витсен (3, с.89). Ж. Шарден подчеркивал синкретизм религиозных верований западных адыгов: «некогда они были христианами, в настоящее время у них нет никакой религии…», если не считать «несколько суеверных обычаев, кото-

рые они якобы восприняли от христиан, а частично от своих соседей магометан» (3, с.105).

В начале XVIII в. Ферран затруднялся определить их религиозную идентичность: «по неимению у черкесов книг и жрецов нельзя решить, какая у них вера». При этом он отмечает следующую особенность их религиозности: «невольники исповедуют веру своих господ» (3, с.112). Русские же источники, напротив, указывали на различие религиозных верований кабардинских дворян и подвластных: «владельцы и уздени имеют закон магометанской, а крестьяне, живущие в деревнях, некоторые содержат веру и закон христианской несовершенно» (36, с. 64,148). «Большая часть знатных привержена к магометанскому закону… Народ живет без религии» (3, с.205), - писал о Кабарде 1770-х гг. И. Гюльденштедт.

Хорошо знакомый с черкесским бытом начала XVIII в. Абри де ла Мотрэ пришел к заключению, что «нет ничего более сложного, чем черкесская религия в целом, так как она представляет из себя смесь с другими» (3, с.142), и пояснял: «те (черкесы – Ред.) которые живут ближе к московитам, придерживаются греческой религии; соседи татар и персов – магометане, а те, которые живут посередине страны – язычники, или, чтобы быть более точным, они все таковы, так как первые только смешивают некоторые черты московитской или магометанской веры со своими языческими обрядами, причем у них отмечается очень мало заимствованных обрядов и почти полное отсутствие веры» (3, с.130). Сведения К. Главани дополняют эту характеристику: «их верования смешанные: они чтут субботу, воскресенье и пятницу, празднуют пасху с христианами и байрам с турками ... в обществе христиан они не соблюдают никаких постов, находясь же с турками, выдают себя за турок; так поступают они со всеми другими религиями» (3, с.161-162). Характеризуя религиозную ситуацию в Западной Черкесии середины XVIII в., К. Пейсонель отмечал: «…адемиевцы, бесленеевцы, бжедуги и темиргоевцы единственные, у которых магометанство водворилось с некоторой прочностью. Трудно было бы дать точное представление о религии других племен [адыгов. – Ред.]; у одних находят остатки христианства, у других следы язычества» (3, с.201).

Сложность в определении конфессиональной принадлежности адыгов обуславливалась еще и тем, что исламизация различных субэтнических групп адыгов растянулась на длительное время.

Судя по всему, кабардинцы одними из первых приняли мусульманское вероисповедание. Хан-Гирей отмечал: «… в отдаленные эпохи (около 1570 г.) часть черкесов (речь идет о кабардинцах – Ред.) была магометанами … из чего заключим, что некоторые колена черкес-

ские приняли ныне ими исповедываемую веру весьма давно, а другие в позднейшее время» (94, с.212). Дж.Лукка в 1625 г. писал: «Одни из них [черкесов] магометане, другие следуют греческому обряду, но первых больше. Хотя священник, живущий в Терки (из чего можно заключить, что речь идет о кабардинцах – Ред.), приходит иногда к ним совершать таинство крещения, но он мало наставляет их в [христианском] законе, так что они постоянно мусульманятся» (3, с.70). И.Г. Гербер (3, с.154-155), а также Измаил-бей Атажукин (24, с.82) относили переход кабардинцев в магометанство к середине XVII в. Турецкий путешественник Эвлия Челеби ко времени его посещения Кабарды в 1666 г. считал, что «в государстве Мухаммед-Гирей-хана весь народ Кабарды удостоился чести приобщиться к исламу» (99, с.85).

Здесь Э.Челеби слишком категоричен, полагая исламизированным «весь народ». Однако интерес представляет то, что он считал Кабарду частью Крымского ханства (Мухаммад-Гирей был крымским ханом в 1641-1644, 1654-1666 гг.). Вероятно, Э.Челеби выражал официальную позицию Турции, оспаривавшей на международном уровне свое право владения Кабардой вплоть до 1774 г. Вступивший в 1678 г. на ханский престол в Крыму Мурат-Гирей изменил название своего титула, ввел в него добавления и стал именоваться государем «кабардинских и горских черкес правой и левой стороны». Возможно, такое добавление к ханскому титулу предполагало преобладание ислама в Кабарде во второй половине XVII в. Во всяком случае, с XVII в. из Кабарды ислам стал распространяться среди части осетин-дигорцев, балкарцев и карачаевцев (35, с.495).

В начале XVIII в. успехи исламизации становятся неоспоримы. В 1708 г. перед сражением кабардинцев с крымцами, известным как Канжальская битва, к Каплан-Гирею, потребовавшему не менее трех тысяч ясырей, были отправлены посланцы, которые объясняли: «Хотя и такое наличие ясыря отдавать водилось у нас в обычае, но только ведь до сих пор в 15-20 лет один хан был сменяем, теперь же каждый год новый хан, чьих детей мы будем отдавать? Особливо теперь: большинство народа черкесского освящены благодатью ислама, в каждой деревне, в каждом селе строятся соборные и приходские мечети и школы, исправно совершается пятикратная молитва и идет обучение юношества. *Дозволено ли в священном законе полонить целое полчище народа мухамедданского,* подобно воюющим гяурам и отсылать к вашему присутствию. Есть ли соизволение Божие на то притеснение? Пожалуйста, извините, а иначе никак невозможно» (курсив наш – Ред.) (81, с.10).

Здесь важно подчеркнуть не столько свидетельства о наличии уже внешних атрибутов

исламизации, сколько то, что кабардинцами в качестве аргумента о невыдаче дани приводится установление шариата, не позволяющее пленить единоверцев.

С начала XVIII в. кабардинские князья в своей переписке с Россией и другими народами стали пользоваться, главным образом, письмом «тюрки» - важнейшим элементом мусульманской культуры. К середине же века наблюдаются и паломничества в Мекку представителей высшего сословия.

Примечательны сведения Г.-Ю. Клапрота, посетившего Кабарду в 1808 г.: «Еще около сорока лет тому назад черкесы, хотя называвшие себя мусульманами… жили почти без религии… Из религии Магомета они соблюдали лишь воздержание от свинины и вина. Они хоронили также мертвых и справляли свадьбы по магометанскому обычаю. Многоженство было разрешено, но было мало распространено. Князья и самые знатные уздени совершали в определенное время свои ежедневные молитвы по-арабски, хотя и не понимая в них ровным счетом ничего. Простолюдины жили без всяких религиозных обрядов.

Со времени Кучук-Кайнарджийского мира Турция старалась при помощи посылаемого туда духовенства распространить ислам на Кавказе, в особенности среди черкесов, и имела успех в своих намерениях, по крайне мере у последних, чему особенно помог Исаак эфенди, состоявший на жаловании у турок. Их муллы, или священники, обычно из вольноотпущенников князей или узденей, отправляются учиться немного читать и писать к татарам из Табасарана или в Эндери, получают звание эфенди и возвращаются в свое отечество, чтобы работать для удержания народа в магометанской вере и отстранения их от союза с Россией» (3, с.262).

Г.-Ю. Клапрот в основном правильно отразил главные тенденции развития ислама в Кабарде. Говоря о формальной исламизации знати и индифферентности простого народа, он в сущности свидетельствует о соблюдении кабардинцами некоторых основных требований ислама, о регулировании исламскими нормами свадебных обрядов и похоронных процедур, т.е о внедрении ислама в сферу повседневного быта, а также о появлении «своих» служителей культа. Автор по-своему отразил и тот мощный импульс в приобщении кабардинцев к исламу, который исходил из необходимости их противостояния российской экспансии. Роль же эфенди Исхака Абукова в этом противостоянии особенно возросла в период шариатского движения в Кабарде (См. об этом подробнее раздел «Шариатское движение» в историческом очерке АЭ).

3.2. Ислам в Черкесии в годы Кавказской войны

В условиях начавшейся Кавказской войны резко изменяется политическая роль ислама в сторону его радикализации. В конце XVIII – начале XIX вв. он становится идеологическим оружием сопротивления кабардинцев колониальной экспансии России. Разворачивается шариатское движение, явившееся самым значительным всплеском религиозного фундаментализма в истории адыгов. (См. «Шариатское движение» в историческом очерке АЭ). В период «духовного правления» (1806-1822 гг.), когда в Кабарде действовали полномочные шариатские суды (мехкеме), ислам здесь приобретает новое качество. Перед нависшей угрозой потери политической самостоятельности и этнической самобытности, религиозные и моральные компоненты традиционной социокультурной системы кабардинцев слились воедино. Религия глубоко проникает в общественное сознание кабардинцев. В отличие от внешней «атрибутивной» исламизации, характерной для кабардинцев до этого периода, происходит как бы «внутренняя исламизация». Вместе с тем наблюдается политизация ислама.

Однако, несмотря на эти обстоятельства, кабардинцы не стали ортодоксальными мусульманами. Безусловно, это во многом объясняется особенностями национального менталитета, феноменом адыгэ хабзэ (См. об этом раздел «Распространение ислама» в историческом очерке АЭ). Вместе с тем не следует забывать, что кабардинцы восприняли ислам в наиболее либеральном его виде – в рамках ханафитского мазхаба, который вполне допускал широкое применение норм обычного права. Исламизация объективно сопровождалась и обратным процессом – этнизацией ислама, что повлекло за собой увеличение возможностей его неортодоксальной трактовки. В общественном сознании кабардинцев этическое содержание ислама – мусульманство – отождествлялось с основой национальной этики – адыгством. Та форма восприятия ими ислама считалась не частичным его восприятием, а полным, правильным. И вряд ли стояла проблема сверять «кабардинский ислам» с классическим.

С этих позиций утвердившийся в исторической литературе тезис о «борьбе шариата с адатом» видится несостоятельным. На самом деле происходил естественный процесс адаптации мусульманского права к традиционным национальным юридическим нормам. В результате был образован «некий компромиссный вариант права, который допускал законность положений и шариата, и адата» (89, с.53). Видимо, этому способствовало и структурное сходство шариата с адыгэ хабзэ – в нем также в нерасчлененном виде содержатся и правовые нор-

мы, и нравственные принципы, и этикетные предписания. Не различия, а именно совпадения позволили адыгэ хабзэ органически синтезироваться с шариатом.

С учреждением в 1822 г. Временного кабардинского суда компетенция шариата была значительно ограничена. (См. раздел «Ислам и альтернативы общественной мысли кабардинцев в первой половине XIX в.» в историческом очерке АЭ). В последующем функционировании ислама в Кабарде происходило в рамках и под воздействием российской административно-политической системы.

Дальнейшее распространение и утверждение ислама в Западной Черкесии напрямую было связано с усилением российской экспансии на Северо-Западном Кавказе. Значительные успехи в деле распространения новой веры среди адыгов в 1840 - 50-х гг. объясняются тесной сопряженностью религии и политики в доктрине имамата, привнесенной наибами Шамиля на черкесскую почву. Политические вожди, одновременно являвшиеся и духовными лидерами мусульманской общины, создавая политический организм, способный противостоять натиску России, преобразовывали адыгское общество на основе установлений шариата, одновременно преподнося войну с агрессором как газават — священную войну с неверными. Чем сильнее сказывалось военное проникновение России в Кабарду и Закубанье, тем прочнее укоренялся ислам среди адыгов.

В условиях Кавказской войны ислам способствовал складыванию адекватной формы выражения этнического сознания, соответствующей политической и социальной ситуации в Кабарде и Западной Черкесии. Под его влиянием традиционно умеренная религиозность адыгов начинает приобретать не совсем типичные свойства, иногда проявляясь в крайних формах. Религиозная невежественность большей части народа легко воспринимала религиозные истории, укрепляющие адыгов в решимости бороться с «неверными». Все прежнее понимание образа врага воплощается в понятии «гяур», которое успешно культивировалось проповедями действительных фанатиков, в большинстве своем не являвшимися адыгами. Причем этим словом обозначались не только русские, но и те, кто покорились им, а также те, кто не соглашался судиться по шариату (95, с.270; 86, с.293).

Однако адыги восприняли только политическую сторону этой доктрины. В их представлениях Кавказская война оставалась больше борьбой за свободу, за независимость, нежели религиозной войной в защиту веры. Смыслом жизни каждого адыга являлось не достижение загробных наград, не мученический ореол шагида, а репутация удачливого наездника,

слава доблестного воина, защитника родной земли. Можно говорить лишь о том, что ислам дополнил традиционную мотивацию черкесского сопротивления религиозной легитимизацией (90, с.56), хотя в целом и не привел к радикальным формам (фанатизму). В одном из документов Военного министерства России от 1863 г. сообщалось: для народов Северного Кавказа «исламизм не что иное, как средство. Цель же их – отстоять свою независимость, отвергнуть всякую иностранную власть; и исламизм тем только опасен (для империи – Ред.), что для него все иноверцы считаются неверными и воевать с ними – дело, приятное Богу» (87, с.105). В этом плане весьма показательным является и датированное началом 1863 г. обращение лидеров Великого Меджлиса Карабатыра Заноко и Исмаила Баракая к своим сторонникам, в котором, несмотря на ритуальные фразы о могуществе Аллаха, продолжающаяся война предстает как борьба «за освобождение отечества», но отнюдь не как газават (РГВИА, ф.38, оп.7. д.422, л.6-9).

По наблюдению Т. Лапинского, «Мохамед-Эмин не мог образовать из импровизированных абазских мюридов фанатиков, потому что дух этой расы противился вообще всякому религиозному фанатизму, настойчивое проведение магометанства возмутило большую часть адыгского (здесь имеются ввиду, главным образом, абадзехи, шапсуги и убыхи – Ред.) народа» (45, с.221). В свою очередь, противники Мухаммед-Амина, изгоняя его ставленников, сжигая мечети и восстанавливая кресты, выступали не против ислама вообще — на эти действия их побуждал не религиозный фанатизм, а целый комплекс причин социально-политического характера.

Немаловажно, что даже абадзехи, наиболее последовательные сторонники Мухаммед-Амина, активно использовавшие в общественной практике многие положения социальной и правовой доктрины шариата, соответствующие идеологии «демократического переворота», не прониклись в должной мере идеями нормативного ислама.

Генерал Евдокимов, подводя предварительные итоги войны, в 1863 г. констатировал: «В то время, когда мюридизм потрясал Восточный Кавказ, на Западном Кавказе, несмотря на происки фанатиков, он не имел успеха» (ГАКК, ф.670, оп.1, д.24, л.114).

В то же время следует отметить, что среди адыгов, конечно, было немалое число радикально настроенных сторонников «священной войны» — именно этих неофитов (новообращенных) и имел в виду Хан-Гирей, когда писал, что «те из них, которые поддерживают обряды религии, превосходят и самих турок религиозным фанатизмом и прилежанием правил ве-

роисповедания, которым духовенство обучает их» (94, с.97).

Интересные наблюдения о природе адыгского «фанатизма», порой обращенного «на публику», оставил К.Ф. Сталь: «Черкес… верит пламенно и страстно, из самолюбия готов на самые фанатичные пожертвования для веры; но если ему не напоминать о вере и не дразнить его задушевных религиозных понятий, то он делается довольно равнодушным, а нередко даже и скептиком…» (83, с.113). «Религия есть единственная его твердая опора; но когда он не боится наблюдения соотечественников, то легко уклоняется от исполнения религиозных правил…» (83, с.132).

Термин «фанатизм», порою проскальзывавший в российских источниках (например, у Ф. Торнау: «черкесы-адыхе отличаются перед другими горцами религиозным фанатизмом и молодечеством на войне…») (86, с.489), фиксировал отнюдь не фундаменталистские умонастроения населения воюющей Черкесии. Им обозначались повышенный уровень пассионарности и небывалое религиозное воодушевление, охватывавшее адыгских воинов, для которых враги Родины стали еще более ненавистны, оказавшись врагами веры; к тому же исход боя зависел теперь не только от языческой судьбы, но и от могущества Аллаха. Исход войны для адыгов в целом, согласно новым идеологемам, зависел от их твердости в вере и упорства в противодействии планам России.

В то же время, исламская модель мира, утверждавшаяся в Черкесии, породила у адыгов представление о себе как о неотъемлемой части мусульманского суперэтноса, что впоследствии стало одной из причин гибельного исхода с исторической родины.

Наиболее ярко воздействие ислама, проявившееся в своеобразной религиозной экзальтированности, сказалось на событиях эпохи уже упоминавшегося «духовного правления» в Кабарде , а также стало фиксироваться и в Западной Черкесии со второй половины 20-х до конца 50-х гг. XIX в.

И если для большей части адыгского общества это были ожидания, связанные с доктриной всеобщего равенства, то для знати эти причины были иными.

Говоря о предпосылках и значимости этого явления, нельзя не учитывать своеобразную предрасположенность адыгов, прежде всего аристократии, к максималистскому служению этическим идеалам. Если следовать распространенному в литературе представлению о сакральном характере адыгэ хабзэ, и особенно уорк хабзэ, можно сказать, что щепетильность, которую приписывает устная традиция отдельным представителям аристократии в исполне-

нии многих его этикетных тонкостей, была подобна своеобразному этическому фанатизму. Причем, по мере углубления кризиса традиционной соционормативной культуры в первой половине XIX в., строгая приверженность традиционным этическим нормам далеко не всегда была оправданной. Не исключено, что нетипичные проявления религиозности, особенно характерные для аристократии, участвовавшей в набегах на русские позиции, выполняли в сложившихся общественно-политических условиях компенсаторные функции, в какой-то мере заменив им девальвировавшиеся этические ориентиры. По существу, они стали новым средством соответствия традиционному образу воина-дворянина.

Стремясь усилить влияние новой веры на сознание адыгов, духовенство предпринимало целый ряд действий для утверждения мусульманской обрядности.

Не довольствуясь формальным признанием адыгами ритуальной формулы, провозглашавшей главенство Аллаха, священнослужители требовали строгого отправления исламского культа. По данным источников, уже к концу 1830-х гг. новообращенные адыги достаточно ревностно относились к мусульманской обрядности: совершали пятикратный намаз, соблюдали пост (нэкIмаз/нэщI мазэ) и отмечали его окончание праздником байрама, оказывали помощь неимущим членам общины и по мере возможности совершали паломничество в Мекку (11, с.367,387,707,731; 93, с.96).

Кроме пропаганды культа, священнослужители стремились всеми доступными им средствами ликвидировать влияние язычества, наиболее радикальным из которых был прямой запрет на отправление языческого культа в обществах, официально принявших ислам.

Многие древние обряды, вызывавшие недовольство мусульманских священнослужителей, постепенно вытеснялись из обрядовой практики либо дополнялись аналогичными мусульманскими. Так, в брачно-семейной сфере обязательным элементом свадебного торжества становилось и «бракосочетание по обрядам магометанской религии» (93, с.290). Корректировалась и календарная обрядность — так, духовенство стремилось запретить прежде всего глубоко символические ритуальные действия, направленные на обеспечение плодородия (104, с.68). Игры и танцы, сопровождавшие аграрные праздники, уже во времена Хан-Гирея значительно сокращаются, чему «немало способствуют и проповеди духовенства» (93, с.287). Преследовались и джэгуакIо — профессиональные музыканты, импровизаторы и главные действующие лица всех торжественных мероприятий, носители сознания языческой эпохи (62, с.41; 63, с.187). Наибольшему воздействию подверглись обряды похоронно-

поминального цикла. Уже в 1830-х гг. равнинные адыги предавали умерших земле по мусульманскому обряду, в то время как годичные поминки, сопровождавшиеся ритуальными играми и развлечениями (скачками, джигитовкой, стрельбой в цель и проч.) еще выглядели торжеством язычества. Однако, по словам Хан-Гирея, и «эти обряды со дня на день уменьшаются в Черкесии и в иных племенах вовсе прекратились со времени усиления исламизма чрез старание духовенства» (93, с.322).

В отдельных случаях, когда полностью искоренить следы язычества не представлялось возможным, ислам стремился адаптировать прежние обычаи, придать им видимость соответствия их новому вероучению. Таково, например, включение в обрядовую практику ислама языческих амулетов (дыухьэ), содержащих коранические тексты (46, с.36). Проведение подобной политики во многом облегчалось близостью морально-нравственных установок, общечеловеческих ценностей, содержащихся и в адыгэ хабзэ, и в Коране. Порою издавна существовавшие обычаи получали официальное благословение ввиду их внешнего соответствия шариатскому праву, как, например, многоженство, практиковавшееся у адыгов в исключительных случаях (при отсутствии наследников в первом браке).

Сюда же можно отнести и коммуникативные аспекты — так, например, благопожелания (шIуфаIохэр) и здравицы (хъохъухэр/хъуэхъухэр), а также проклятия (бгыбзэхэр/гыбзэхэр), произносились уже не только с именем языческого Бога (Тхьэ), но и Аллаха (104, с.73).

Иногда мусульманский священник брал на себя обязанности, ранее выполнявшиеся языческим жрецом.

Несмотря на все усилия мусульманских проповедников, им так и не удалось добиться безраздельного господства новой веры. Ислам, восторжествовавший в Кабарде и Западной Черкесии, не имел ничего общего с исламом в имамате Шамиля, не говоря уже о классическом исламе.

Вследствие незнания языка мусульманского богослужения, подавляющее большинство населения воспринимало коранические молитвы как магические формулы, а представление о доктрине ислама во многом зависело от толкователей священных текстов. В итоге у представителей разных сословий возникало ощущение «единственно верного» понимания ими ислама — простолюдины акцентировали внимание на равенстве всех членов мусульманской общины, а аристократия настаивала на сохранении за ними прав собственности (в т.ч. и на за-

висимых крестьян), охраняемой Кораном. Естественно, что эти диаметрально противоположные толкования нередко приходили в противоречие и разрешались авторитетами богословия в зависимости от конкретной политической ситуации. Мухаммед-Амин всегда трактовал свои действия на основе Корана. Даже прекратив сопротивление и в 1859 г. присягая России вместе с абадзехами, он «как главное духовное лицо в народе, много содействовал к устранению религиозных затруднений и объяснил народу, что закон Магомета не препятствует мусульманам быть подданными христианского государя» (ЦГВИА, ф.38, оп.7, д.376, л.16об.-17). Это событие стало символическим и закономерным финалом той эпохи.

3.3. Ислам у адыгов во второй половине XIX – начале XX вв.

3.3.1. Духовенство в системе царской администрации Терской и Кубанской областей

С середины XIX в. царская администрация предпринимает попытки установить всесторонний контроль над религиозной жизнью Кабарды. Главный итог политики царизма в этом вопросе заключался в подчинении деятельности мусульманских священнослужителей идеологическим и политическим требованиям Российской Империи. Деятельность сельских мулл координировал народный кадий, или народный эфендий (в документах того времени эти названия фигурируют как синонимы). Он стал важным элементом царской административной и судебной системы, осуществляя функции «духовного управления» краем, которая была подчинена главной цели – обеспечению его политической стабильности. Помимо заседания в Кабардинском временном суде и сменившем его в 1858 г. Окружном суде (а затем и Горском словесном суде), он осуществлял надзор за состоянием умов в религиозных общинах, аттестовал сельских мулл не только на знание Корана, но и на предмет политической благонадежности. Стремясь усилить эти функции, начальник штаба войск левого крыла Кавказской линии 30 декабря 1857 г. предписывал начальнику Кабардинского округа: «… потребовать от кабардинского народного эфендия подробные сведения обо всех эфендиях и муллах, находящихся в Кабарде, с означением: 1. Кто из них по каким свидетельствам, с чьего разрешения и в каких аулах занимает должности? В какой степени они по знаниям, преданности правительству и нравственности могут быть полезны на занимаемых ими местах?»

(ЦГА КБР, ф.2, оп.1, д.908, л.1-3).

За выполнение своих обязанностей народный кадий получал от правительства твердое жалованье, помимо фиксированных сборов с каждого двора и тех сумм, которые по обычаю давались ему при заключении браков, дележе наследства и т.д.

Во второй половине XIX – начале XX вв. функции кадия в основном сохранились. Определенные изменения были связаны с переселенческой реформой 1865 г., укрупнением населенных пунктов, образованием нескольких джамаатов в новых селах, необходимостью регулирования взаимоотношений главного сельского эфендия с квартальными муллами, а также новациями, последовавшими за отменой крепостного права. В центре внимания окружной администрации и народного кадия оказалась сельская община, создаваемая царским правительством по модели центральнорусской общины на обломках прежней вотчины.

Главный сельский эфендий по существу являлся должностным лицом в административно-управленческом аппарате села. Он был обязан вести метрические книги, оформлять бракосочетания и разводы, контролировать распределение закята, следить за соблюдением религиозных обрядов, заседать в сельских судах, выносить решения по делам, входящим в компетенцию шариата, приводить к присяге на Коране должностных лиц сельского правления, скреплять своей подписью общественные приговоры и решения медиаторских судов, представлять интересы односельчан на съездах эфендиев Нальчикского округа (76, с.94; 15, с.176; 38, с.188). Выполнение этих обязанностей оплачивалось сельским обществом за счет денежных сборов с каждого двора, определенной доли закята, платы за оформление брачных договоров, ритуальные услуги и т.д.

После прохождения своеобразного экзамена у народного кадия и получения от него соответствующей рекомендации сельский эфендий назначался на должность начальником округа (отдела). Окончательное же утверждение зависело от начальника Терской или Кубанской области. От сельского эфенди прежде всего требовалась преданность правительству, а уж затем «ум, честность, справедливость и достаточное знание правил шариата» (ЦГА КБР, ф.2, оп.1, д.656, л.2-3). Все инструкции по этому вопросу подчеркивали прежде всего необходимость политической благонадежности духовных лиц (там же, ф.6, оп.1, д.841, л.22об). Вот почему правительство старалось ограничивать их связи с внешним миром, в первую очередь с зарубежными мусульманами, опасаясь привнесения в адыгскую среду идей, способных подорвать политическую стабильность.

Было бы большим упрощением рассматриваемой проблемы считать, что религиозная жизнь адыгов проходила только в тех формах, в которых она предписывалась постановлениями администрации. Архивные документы свидетельствуют, что если духовное лицо поддерживало непопулярные в народе решения властей, то оно теряло свой моральный авторитет, а его деятельность нередко подвергалась бойкоту со стороны прихожан.

В целом же, несмотря на отдельные отклонения, временно дестабилизирующие установившийся порядок взаимоотношений в джамаате и за его пределами, роль сельского эфендия в органах общинного самоуправления сохранялась без особых изменений вплоть до 1917 г.

3.3.2. Ислам и проблемы религиозного синкретизма в конце XIX – начале XX вв.

Если рассматривать социальные функции ислама с точки зрения фундаментальных законов самоорганизации с учетом потребностей этноса в самосохранении и развитии, то становится очевидной закономерность их трансформации в соответствии с изменениями конкретных исторических условий его существования. В период Кавказской войны он был идеологией сопротивления экспансии России, мобилизовывая общество на решение этой задачи. После ее окончания он стал одним из главных средств сохранения этнокультурной самобытности кабардинцев, несмотря на изначально заложенную в нем (как мировой религии) тенденцию к стиранию этнических различий. В этом качестве ислам должен был, с одной стороны, оставаться «народным», продолжая впитывать в себя традиционную культуру, содержащую значительный пласт язычества, а с другой – адаптироваться к социокультурной и политической России, вступившей в новый этап модернизации. Но тем самым он обеспечивал и собственное выживание.

В конце XIX – начале XX в. синтез ислама с языческими традициями проявлялся, в частности, в общественном молении об урожае (ханцегуаше) (39), ритуале проведения первой борозды (55, с.36), празднике возвращения пахарей в село и т.д. (4, с.265-289; 52, с.81; 104, с.95-97). Сельский мулла не только участвовал в этих коллективных обрядах, но и осуществлял руководство ими наряду с почетными представителями сельской общины. При этом он произносил типично языческую здравницу (хох). Жители села, восклицая при каждой паузе «Аминь», обращались не к Тхагаледжу (богу плодородия и изобилия в языческом пантеоне), а

к Аллаху или к Тха, который стал его синонимом. Точно так же, когда кабардинцы при наступлении грозы пели «Еле-еле елети шопа», то они связывали это не с культом бога-громовержца Шибле или Ильей-пророком, который стал отождествляться с ним после принятия ими христианства.

В начале XX в. кабардинцы сохраняли смутную память и о других языческих божествах, отмеченных авторами первой половины XIX в.: Псатхе (боге души), Мазитхе (боге леса, покровителе охотников), Зекотхе (боге войны, покровителе наездников), Хыгуаше (покровительнице морских вод) и др. (92, с.172-179; 93, с.96; 46, с.25-36) Но в рассматриваемый период они уже не были объектами культа, как у шапсугов, которые продолжали возносить им молитвы в священных рощах (102, с.41-54; 54). Реконструируемые этнологами рудименты архаических верований и обрядов кабардино-черкесов не осознавались последними как языческие. Органически сочетаясь с исламом, они считались их носителями исламскими традициями. Что же касается сохранения в кабардинском языке связанных с христианством названий дней недели (среды, пятницы, субботы, воскресенья), постов, а также имен св. Марии (Мэрем), св. Георгия (Аущджэрдж), св. Ильи (Елэ), то они так же не осознавались народом как свидетельство существования в прошлом христианства.

Конечно, наиболее образованные представители духовенства понимали языческую сущность таких коллективных обрядов, как ханцегуаше или проволакивание по земле шкуры животного. Но и они вынуждены были приспосабливаться к ним, не говоря уже о рядовых муллах. Не соблюдая обряды, ставшие народными традициями, они поставили бы себя вне общины и соответственно вне общества.

3.3.3. Исламское просвещение

Западные адыги. В конце XIX – начале XX вв. мусульманское образование в пределах проживания кубанских адыгов (Екатеринодарский, Майкопский, Баталпашинский отделы Кубанской области, Черноморский округ) было представлено в основном начальными сельскими учебными заведениями двух типов: примечетскими школами и частными школами-медресе. Их количество превосходило русские министерские школы. Общественная и социокультурная миссия, которая на них возлагалась и которую они фактически выполняли, была

исключительно важна и значима. Начальные мусульманские школы служили основным транслятором исламской культурной традиции, правовых и духовно-нравственных основ шариата и ислама.

Конфессиональное образование воспринималось населением и особенно его наиболее образованной частью как своего рода барьер, способный противостоять негативному воздействию извне и сохранению этнической самобытности и самоидентификации. Значение мусульманских школ резко возрастает на рубеже веков в связи с усилением прозелитистского давления на кубанских адыгов со стороны русских властей, активизацией миссионерской деятельности Ставропольской епархии в ряде аулов Майкопского отдела.

Основным типом духовной школы в Адыгее была *примечетская школа*, в которой главными предметами изучения являлись арабский язык, Коран и отчасти арифметика. В подобных школах применялся метод взаимного обучения учащихся. Школы давали возможность получить первоначальные знания об исламском вероучении.

Вместе с тем в отдельных селениях имелись *частные школы - медресе,* содержавшиеся эфендиями и муллами, получившими богословское образование. Некоторые из них отличались относительно высоким уровнем учебно-воспитательного процесса, глубоким изучением основ мусульманского вероучения, допущением в учебные планы некоторых общеобразовательных предметов на арабском языке.

Признанными знатоками Корана и богословских наук, содержавшими собственные медресе, считались М. Гучетль, Х. Анчок, А. Хатанов, А. Бузаров, М. Биржев, У. Мекеров (среди черкесов и абазин Баталпашинского отдела) и др. Наряду с мальчиками эти школы посещали и девочки. При всех недостатках и несовершенстве постановки учебного дела в примечетских и частных школах - медресе, они сыграли в свое время позитивную роль в распространении культуры и просвещения, богословских и элементарных знаний среди горцев. Достаточно упомянуть, что по материалам 1-й Всероссийской переписи населения 1897 г. грамотность адыгов Кубанской области составляла 7 %, что было выше, чем у любого другого коренного народа Северного Кавказа, за исключением осетин. Значительную долю грамотного населения составляли выпускники мусульманских школ. К 1910 г. количество школ-медресе в горских селениях Кубанской области достигло 54, численность учащихся – 926 (97, с.79).

Другим источником получения элементарных богословских знаний и сведений явля-

лись уроки мусульманского вероучения, включенные в учебные планы народных училищ МНП. В целом постановка этого предмета, качество учебного процесса и выносимых учащимися из школьных стен знаний оставались на довольно низком уровне. Во многом это объясняется недостаточностью времени, отводимого на вероучение учебным планом и школьной программой, отсутствием четко разработанной методики преподавания, учебных пособий, низким образовательным цензом вероучителей. В качестве последних, как правило, выступали священнослужители, получившие низшее конфессиональное образование, выдержавшие специальные экзамены на право занятия должности вероучителя при Екатеринодарском, Майкопском и Баталпашинском горских словесных судах. В массе своей по общему уровню и педагогическим навыкам они были, за редким исключением, малопригодны для работы в школе. Отсутствие в Кубанской области и на всем Северном Кавказе специального среднего духовного учебного заведения, способного готовить и выпускать из своих стен будущих священнослужителей и вероучителей, обладающих необходимым и достаточным запасом богословских и педагогических знаний, оставалось долгое время злободневной и неразрешенной для мусульман региона проблемой. Вопрос об учреждении на Северном Кавказе хотя бы одного мусульманского духовно-педагогического учебного заведения, неоднократно поднимавшийся представителями горской, в т.ч. адыгской общественности на своих съездах и в печати, не получил положительного разрешения из-за охранительной позиции официальных властей.

В условиях отсутствия в регионе мусульманских образовательных учреждений повышенного типа многие адыги в поисках фундаментального духовного образования выезжали в Дагестан, Крым, Поволжье и страны Ближнего Востока. В начале XX в. выпускниками Каирского университета Аль-Азхар были кубанские адыги М. и А. Набоковы, Ю. Хуако, Р. Мамий, А. Хапцев, А. Бекух, С. Гучетль, А. Цеев, А. Наджев, Г. Шаов, Ю. Пшунелов и др. В Стамбульском университете учились Д. Хатков, Х. Хамхоков. В поволжских духовно-учительских медресе – А. Джагунов, А. Хатков, Х. Бесиджев, А. Чамоков, Т. Керашев, И. Юманкулов (17, с.25).

Многие из вышеперечисленных лиц возвращались на родину, не только обладая солидным багажом знаний теологических и светских наук, но и увлеченными реформаторскими идеями и умонастроениями, характерными для представителей передовой мусульманской общественно-педагогической и просветительской мысли и стремились затем привнести эти

прогрессивные веяния в среду соплеменников. Таковой была, в частности, идея *новометодных школ*, в которых наряду с изучением Корана и богословия на родном языке преподавались бы и общеобразовательные предметы.

Проект реформы традиционного мусульманского образования в России, в основу которого была положена идея замены схоластичного «старого метода» обучения (т.н. *кадими*) на «новый метод» (*джадиди*), предусматривающая «фонетизацию» чтения в процессе обучения и введения в учебные планы светских дисциплин - арифметики, географии, истории, родного и русского языков, принадлежал видному мусульманскому богослову, педагогу и просветителю И. Гаспринскому. Обязательное и широкое внедрение родного языка в школьный образовательно-воспитательный процесс являлось при этом краеугольным камнем и принципиальным программным требованием в системе общественно-педагогических взглядов Гаспринского и его последователей (12, с.119; 18, с.302-307).

В начале XX в. процессы обновления, прогрессивные тенденции и веяния в сфере просвещения и культуры в духе джадидизма затронули и адыгское население Северного Кавказа. Здесь сформировалась достаточно многочисленная и авторитетная группа приверженцев реформаторского течения мусульманской общественно-просветительской мысли как из числа высокообразованного «нового духовенства» и духовно-арабистской интеллигенции из его среды, так и среди светских деятелей национальной культуры (С. Сиюхов, К. Ахметуков, И. Цей, А. Намитоков, Ч. Пшунелов, П. Коцев и др.). В рамках адыгского просветительского движения к этому времени окончательно оформляется самостоятельное мусульманское культурное течение.

Представители общественно-просветительского движения активизировали свою деятельность в период и после событий Первой русской революции, выдвинув требования глубокого реформирования как существующей государственной, так и традиционной мусульманской систем образования, введения родного языка в учебный процесс, возможно более широкой секуляризации конфессиональной школы. Реальные условия и возможности для практической реализации принципов новометодного обучения в адыгской школе представились в начале 1910-х гг. в результате усилий и большой культурно-просветительной работы среди населения группы энтузиастов и подвижников национального просвещения во главе с учителем И. Хидзетлем. Ведущая роль в ней принадлежала активистам созданного в Стамбуле в 1908 г. Черкесского общества единения и взаимопомощи (ЧОЕВ), перенесшими свою

просветительскую деятельность на историческую Родину, где у них нашлось немало единомышленников и последователей на поприще народного просвещения.

Начало развитию новометодного образования среди адыгов Северо-Западного Кавказа было положено открытием в 1909-1910 гг. школ-медресе в кубанских селениях Панахес (учитель И. Хидзетль) и Габукай (учитель Х. Течехук). Вскоре подобные учебные заведения появляются в Тахтамукае (К. Шеучэт), Шенджие (И. Халиль), Ст. Бжегокае (Х. Тлецерук), Хатажукае (И. Юманкулов), Кабехабле (Г. Шаов) и некоторых других аулах Кубанской области. Крупный мусульманский просветительский центр образовался в а. Адамий, медресе которого отличалось основательной постановкой учебного процесса, материально-техническим и учебно-методическим оснащением. Попечителем Адамиевской мечети являлся М. Набоков - «светлый идеалист и ярый поборник идей просвещения» - по отзыву одного из его современников. Здесь же преподавали А. Набоков, С. Натхо, А. Цеев, С. Бахов, некоторое время И. Юманкулов. Посильную помощь и покровительство новометодным медресе оказывали кадий Майкопского горского суда эфендий Дж. Хатков, Екатеринодарского горского суда М. Совмиз, хотя это и было чревато для них определенными административными “последствиями”.

Школы и учительский персонал находились всецело на содержании аульских обществ. По своему типу, особенностям учебных планов и программ эти учебные заведения приблизительно соответствовали так называемым школам-рушдие в системе мусульманского новометодного образования (начальные школы повышенного типа). Помимо мусульманского вероучения, различных религиозных предметов, по соответствующим учебным пособиям, изданным в 1909-1910-х гг. в г. Константинополе («Эльфыбэ», «Хьисабтхылъ», «Джеографие», «Теджут», «Тарихъ ислам», «НэтIэрэ-сытIыр» (грамматика), «Иман-ислам» и пр.), здесь изучались родной язык и грамота, начала арифметики, географии, национальной и арабо-мусульманской истории (17, с.25).

Учебная литература была насыщена разнообразным материалом по истории, культуре, фольклору, этикету адыгов, текстами познавательного, назидательно-воспитательного и религиозно-дидактического содержания, пословицами и поговорками. Учебно-воспитательный процесс в черкесской новометодной школе происходил, как уже отмечалось, на родном языке - основополагающее педагогическое требование, от соблюдения которого бесконечно далеки были как традиционное примечетское медресе, так и известная до сих пор горцам казенная русская школа. В существующих общественно-политических и социокультурных условиях

новометодная мусульманская школа выступала достаточно эффективной альтернативой официальной модели русско-инородческого образования, с присущими ей русификаторскими и прозелитивными тенденциями.

Все вышеуказанные факторы и обеспечили новометодной школе тот успех и ту популярность среди населения, о которых вполне убедительно свидетельствует и соответствующая статистика, извлеченная из документальных источников. Так, если во всех 9 министерских училищах адыгских селений Кубанской области в 1912/13 уч. г. насчитывалось не более 350 учащихся, то в 6 новометодных медресе только Екатеринодарского отдела в это же время обучалось до 450 учащихся. «Посещаемость школ была поразительно высокая, и занятия шли весьма оживленно и непрерывно...», - писал позже С. Сиюхов - один из современников, очевидцев и активных участников описываемых событий (17, с.23).

Дальнейшему развитию этого типа учебных заведений воспрепятствовали местные власти, усмотревшие в их существовании «угрозу государственным интересам» России на Кавказе. В февр. 1913 г. начальник Кубанской области издает секретный циркуляр, предписывавший чиновникам отдельских администраций ликвидацию школ-медресе и удаление педагогического персонала под надуманным предлогом распространения последним «...панисламистской пропаганды и туркофильских симпатий» (ГАКК, ф.454, оп.1, д.5717, л.3, 21). Что же касается черкесских учителей-новометодников, то часть из них, как турецкоподданные, подверглась интернированию за пределы России, другая, несмотря на запреты и санкции властей, продолжала свой благородный подвижнический труд по просвещению соплеменников нелегально, в режиме имевшего распространение в этот период и в других национальных окраинах империи «тайного обучения».

Кабардинцы. По сведениям начальника Нальчикского округа от 7 февраля 1915 г., здесь функционировали 97 мусульманских школ (медресе – 92, мечетских школ – 4 и мектебе – 1). В них обучались 1354 ученика (сохст) и работали 94 учителя (ЦГА КБР, ф.16, оп.1, д.362, л.15).

Обучение в медресе по традиционной схеме сводилось к чтению Корана и механическому заучиванию определенных сур. Большинство учеников заканчивало их, так и не овладев в достаточной мере арабским языком. Лишь самые одаренные из них переходили на следующую ступень обучения, завершая свое образование в Дагестане и Крыму, а при особо бла-

гоприятных условиях – и в религиозных центрах мусульманского зарубежья: Стамбуле, Каире, Дамаске, Багдаде и др.

Именно из этой категории сохст вышли такие видные религиозные просветители Кабарды, как братья Дымовы, М.Гугов, И.Тлигуров, А.Тамбиев, И.Купов, Т.Губашиев, Х.Хаконов и др. (43, с.270). Они на новой основе продолжили традицию глубокого изучения канонического ислама, заложенную еще в конце XVIII – начале XIX вв. деятелями шариатского движения. Ратуя за религиозное просвещение и в то же самое время учитывая попытки его модернизации в Османской империи, они воочию смогли убедиться, что в условиях кризиса исламского мира и научно-технического прогресса в Европе и Северной Америке эту задачу невозможно решить на должном уровне при сохранении прежних методов обучения в медресе. Поэтому поборники исламского просвещения решили начать с реформы системы религиозного образования. В этом направлении наибольших успехов достигли баксанские просветители.

В начале XX в. в Кабарде в с. Кучмазукино (совр. г. Баксан в КБР) возникло просветительское движение, представлявшее собой уникальное явление в ее культурной жизни (64, с.107-118; 61, с.175-190, 60). Интеллигенты, создавшие этот своеобразный культурный центр, вновь обратились к проблемам национальной экзистенции, сделав их предметом обостренной саморефлексии. Как и духовные вожди шариатского движения, деятели баксанского просвещения (А.Дымов, Н. Цагов и др.) главным условием самосохранения и социокультурного развития народа (и в конечном счете его «спасения») считали преобразование личности и общества в соответствии с исламскими ценностями. Основное различие заключалось в том, что в начале XX в., в обстановке полного политического бесправия адыгов, исключавшего выдвижение каких-либо требований о национальной автономии, поборники исламского просвещения невольно ограничивали свою деятельность культурно-возрожденческой проблематикой.

В большинстве своем баксанские просветители происходили из крестьян и незнатных дворян, которые к этому времени фактически слились в одну социальную группу (мэкъумэшыщIэ), живущую сельскохозяйственным трудом. Они представляли собой подлинно народную интеллигенцию, возникшую на местной почве и выражавшую глубинные потребности этноса в сохранении своей идентичности. Стремление к этой цели рассматривалось ими как его безусловное и неотъемлемое право.

В отличие от сравнительно узкой прослойки духовной элиты, искусственно взращи-

ваемой русским правительством из представителей прежней аристократии и сводившей просвещение к усвоению русской культуры, баксанские просветители видели его смысл в синтезе адыгской традиционной культуры с исламской цивилизацией. В основе их идеологии лежала зрелая и самобытная система взглядов, преодолевавшая комплекс неполноценности перед Россией и русской культурой. Призывая народ к просвещению в духе ислама и традиционных ценностей, они тем самым отстаивали его духовный суверенитет.

Однако идеологию баксанских просветителей нельзя относить к ретроградным социокультурным явлениям. Они, без сомнения, учитывали новые реалии, возникшие в ходе вовлечения народов России в процессы модернизации. Более того, они всячески пропагандировали необходимость усвоения достижений современной европейской цивилизации. Вместе с тем баксанское культурное движение было как бы повторением на новой основе духовного опыта шариатского движения. Но это было возвращением только к его просветительской составляющей и нравственному пафосу, причем в лояльной к России форме. До 1917 г. баксанские просветители политикой не занимались. Внешне могло казаться, что они, ратуя за просвещение народа, принадлежат к одной ветви эволюции общественной и просветительской мысли в Кабарде, представленной в XIX в. Ш.Б. Ногмовым и К. Атажукиным. Но более внимательный анализ специфики их деятельности показывает, что они выражали другую альтернативу: исламское просвещение. Оно в значительной степени осуществлялось через адыгскую (черкесскую) диаспору в русле процессов обновления ислама в Османской империи. Все эти вопросы нуждаются в более детальном обосновании.

В данном же случае важно отметить, что тяга к просвещению охватила все слои кабардинского общества. Как и сто лет назад, кабардинцы в массовом порядке вновь обращаются к изучению арабского языка и Корана. Практически каждая семья стремилась дать своим детям начальное образование в новометодных медресе. В соответствии с требованиями «просвещенного ислама», в этих учебных заведениях, помимо богословия, ученики изучали географию, математику, астрономию, многие элементы естествознания и т.д. Отвечая на возросшие духовные запросы народа, баксанские просветители создают национальную письменность на арабской графической основе, издают первые книги и газету «Адыгэ макъ» («Адыгский голос») на кабардинском языке и т.д. Именно этими событиями, реализовавшими на практике просветительские идеалы, определяется их особое место в адыгской истории.

Деятели Баксанского культурного центра большое значение придавали формированию

исторического сознания, адекватного тем задачам, которые они ставили перед собой. Но их исторические реконструкции содержат много неточностей, явных ошибок, противоречий и зачастую граничат с художественным вымыслом. Тем не менее при анализе этих очевидных недостатков и упущений не следует спешить с предъявлением им мелочного счета, исходя из уровня современной исторической науки. Это – малопродуктивное занятие, не учитывающее специфики их идеологии. Создаваемая ими «высшая правда истории» заключалась в ее соответствии высшей цели просвещения – всемерному развитию культуры адыгов и ее структурообразующего компонента – этнического самосознания. Этой цели и служило формирование соответствующего исторического сознания. Труды баксанских просветителей пробуждали у адыгов чувство гордости за свою историю. Причем это не происходило за счет унижения национального достоинства других народов.

Впервые адыгская история писалась на адыгском языке и была включена через мусульманскую историческую традицию во всемирную историю в качестве ее органической составной части. В этом отношении «История» Н. Цагова способствовала не только развитию этнического самосознания адыгов, но и повышению их общей интеллектуальной культуры. Знакомя народ со всемирной историей, она делала его сопричастным событиям и процессам, которые происходили со всем человечеством в прошлом. Утверждая общечеловеческие ценности, этот труд ориентировал его на создание цивилизации, отвечающей потребностям его выживания в XX в.

Только с учетом этих обстоятельств следует рассматривать представления баксанских просветителей о «золотом веке», которые выражены у них значительно ярче и полнее, чем у Ш.Б. Ногмова. Не ограничиваясь историографией, эти представления оказали воздействие на все стороны общественного сознания кабардинцев, в том числе и на зарождавшуюся художественную литературу. Весьма показательно в этом плане стихотворение Клишбиева «Іуэ дыщэ» созвучное и по названию, и по содержанию переживаниям по утраченному «золотому веку».

Интеллигенция, представлявшая Баксанский культурный центр, искренне верила, что их история, свидетельствующая о прошлом величии народа, станет залогом их духовного возрождения в будущем. И вера эта носила характер наивного безотчетного убеждения. Ей абсолютно были чужды политические амбиции и циничное, сознательное манипулирование историческим сознанием с целью конструирования нового этноса. С другой стороны, теоре-

тический компонент исторического сознания еще не достиг такого уровня развития, чтобы комплекс представлений о «золотом веке» стал предметом критического размышления и научного анализа.

Но при всем этом взгляды баксанских просветителей на «золотой век» существенно отличались от традиционных. Например, в середине XVIII в., в условиях господства традиционного феодализма, ориентация на «золотой век» была связана с консервативным стремлением к восстановлению прежних моделей социального бытия. Для людей того времени настоящее в сравнении с прошлым – предмет пессимистических оценок. Вера в цикличность, а следовательно, обратимость времени – главный элемент этого комплекса представлений.

Напротив, для баксанских просветителей время носит необратимо линейный характер. Прошлого не вернуть. Точно так же невозможно воссоздать то, что уже было в истории. Изображаемая ими картина «золотого века» адыгской истории, несмотря на некоторые пессимистические нотки, является составной частью их оптимистической идеологии, дающей адыгам уверенность в возможности создания в будущем высоких форм цивилизации. С этой точки зрения, их наличие в прошлом – показатель способности адыгов к саморазвитию и прогрессу. Ностальгические же переживания по поводу утраченного величия следует интерпретировать как определенный литературный прием, призванный подчеркнуть необходимость переориентации вектора времени на созидательное будущее.

До 1917 г. баксанские просветители не декларировали свои политические взгляды. Но отстаивая духовный суверенитет адыгов, они тем самым объективно закладывали идеологические основы их политического суверенитета. Здесь мы можем говорить о своеобразном латентном периоде идеологического обоснования права народа на самоопределение, когда он через просвещение уяснял для себя свою самоценность, естественность и неотъемлемость прав на сохранение своей этнокультурной самобытности. В другом историческом контексте, возникшем после Февральской революции 1917 г., все это послужило основой для достижения определенных форм суверенитета, которые должны были обеспечить реализацию ценностей и идеалов, культивировавшихся баксанским адабом. Без учета созданных им духовных предпосылок невозможно понять основные вехи национально-государственного строительства и судебных реформ в Кабарде в 1917-1920 гг.

В частности, трудно объяснить быстрое возрождение полномочных шариатских судов сразу же после февр. 1917 г. и их параллельное сосуществование со светскими судами до

1924 г., не учитывая глубокого и планомерного воздействия исламского просвещения на общественное сознание кабардинцев с целью актуализации в их исторической памяти системы уголовных наказаний и соответствующих ей норм шариата, которые были изъяты из их судебной практики в 1822 г.

Нельзя игнорировать результаты деятельности Баксанского культурного центра и при изучении условий образования конфедеративной Горской республики, объявившей о своей независимости в мае 1918 г. Активное участие Кабарды в ее создании являлось естественным продолжением процессов ее духовного дистанцирования от России, которые в свою очередь начинались, казалось бы, с самых заурядных вещей – обучения основам наук на родном языке в новометодном медресе, с воспитания чувства уважения к своей культуре и истории.

В сложных и драматичных условиях гражданской войны каждая из противоборствующих сторон старалась использовать в своих интересах мусульманскую религию. Ярким тому примером является Н. Катханов, соединивший в своей политической деятельности социалистические принципы и исламскую идеологию. Глубоко символично, что он был участником баксанского просветительского движения, а ядро созданного им в сентябре 1918 г. Шариатского полка состояло из учащихся (сохст) и выпускников баксанского духовного училища и Нальчикской духовной семинарии. (Здесь невольно напрашиваются аналогии с талибами в современном Афганистане).

Примечательно, что 12 октября 1918 г. V народный съезд Нальчикского округа, легитимизируя такие атрибуты суверенитета, как независимая политическая и судебная власть, национальное войско, статус нейтральной территории и т.д., создает Духовный совет, выполнявший функции «примирения и объединения мусульман». Незадолго до этого окружной совет принял решение об издании газеты «Равенство» на арабском языке, что предполагало широкую читательскую аудиторию, знающую этот язык. В свою очередь глубокая степень его проникновения в традиционную этнокультурную среду стала возможной во многом благодаря баксанским просветителям.

Оценивая значение баксанского культурного движения в истории адыгов, необходимо учитывать те невосполнимые утраты, которые они понесли в ходе и результате Кавказской войны: их массовую гибель и депортацию большей части оставшихся в живых в пределы Османской империи. Все это правомерно рассматривать как этническую катастрофу. Каковы же были перспективы их дальнейшего существования в составе России, вступившей после ре-

форм 60-х гг. в полосу модернизации?

Наиболее оптимальным способом сохранения ими своей этнической идентичности и вместе с тем развития культуры стало восприятие элементов современной европейской цивилизации на основе ислама и традиционных ценностей. Баксанский культурный центр предложил и в значительной степени реализовал конкретные пути достижения этой цели. Через просвещение адыгский этнический социум частично восстанавливал свой духовный потенциал, обратив все оставшиеся силы на обучение и воспитание подрастающего поколения. В итоге это привело бы к формированию новой духовной элиты, которая попыталась бы приостановить его упадок и возродить к новой жизни. Установление советской власти прервало этот процесс.

Однако воздействие исламского просвещения на общественное сознание кабардинцев ощущалось спустя многие десятилетия, несмотря на массовые репрессии и уничтожение национальной интеллигенции, сформировавшейся до 1917 г. Это обстоятельство лишний раз подчеркивает его исключительно широкий размах и правильность намеченных им социокультурных ориентиров.

В наши дни духовное наследие баксанских просветителей приобретает особую актуальность. Адыги заново обращаются к исламскому просвещению в поисках выхода из затяжного этнического кризиса, специфика которого в начале XXI в. заключается в том, что угроза их деэтнизации стала более реальной.

3.4. Ислам у адыгов в советский период

3.4.1. Ислам в Кабардино-Балкарии в годы советской власти

Ко времени осуществления Октябрьского переворота 1917 г. ислам прочно вошел в систему традиционных социокультурных отношений, общественных институтов, нравственно-этических ценностей, семейно-бытовую обрядность кабардинцев. В Кабарде имелась разветвленная сеть мечетей где проходили общественные богослужения под руководством мулл и эфенди, значительное число которых имело солидное богословское образование. Медресе имелись почти в каждом селе. Среднее духовное образование многие получали в Дагестане,

Крыму, Казани, высшее – в Стамбуле, Каире. На глубоком синтезе исламских и традиционных духовных ценностей выросла национальная интеллигенция. Исламские юридические нормы находили свое выражение в судебной практике через шариатские суды. Принадлежность к исламу являлась составной частью этнического самосознания кабардинцев. Перспективы культурного развития мыслились в контексте исламской цивилизации.

В окт. 1917 г. началась беспрецедентная ломка традиционных устоев общества. Тоталитарный вектор развития политического режима новой власти в корне изменил положение верующих в стране, особенно мусульман.

Коммунистической идеологии большевиков религиозные постулаты противоречили изначально. Однако на первом этапе своего существования привлечение мусульманских народов на свою сторону стало стратегической задачей советской власти. В обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», подписанном В.Лениным и И.Сталиным в нояб. 1917 г., вместе с объявлением свободными и неприкосновенными верований и обычаев мусульман, их национальных и культурных учреждений, содержался призыв поддержать революцию и ее полномочное правительство (26, с.56).

В янв. 1918 г. СНК РСФСР принимает декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (23, с.373-374) (в публикации – «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»). В нем провозглашалось право каждого гражданина исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, запрещалось издавать любые местные законы и постановления, которые бы стесняли и ограничивали свободу совести молитвенные здания и культовое имущество религиозным обществам предоставлялись в бесплатное пользование. Однако многие положения декрета содержали в себе деструктивный потенциал, что неизбежно должно было впоследствии привести к конфронтации религии и государства. В частности, отделение церкви (религии) от государства означало отстранение религиозных организаций от какого бы то ни было участия в государственных делах. Религиозная клятва или присяга заменялась торжественным обещанием. Все акты гражданского состояния передавались в ведение государственных органов. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных, общественных и частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускалось. Религиозные общества лишались права владеть собственностью, а также права быть юридическими лицами.

Таким образом, декларация свободы совести в условиях предлагаемой с очевидностью

секулярной модели государства по сути означала ограничение до минимума привычных форм вероисповедания.

Тем не менее, в силу влияния и авторитета, которые имели ислам и духовенство в жизни верующих, многие положения декрета осуществлялись не сразу.

В апр. 1918 г. СНК Терской области издал декрет, в котором гарантировалась «полная свобода религиозного исповедания, объединения в религиозные общества, домашнего и общественного богослужения» (26, с.142).

О высокой степени религиозности кабардинцев, а также социальном и политическом авторитете мусульманского духовенства свидетельствует тот факт, что в чрезвычайно сложных условиях гражданской войны V съезд народов Нальчикского округа в сент. 1918 г. поручил комиссии из духовных лиц задачу примирения и объединения мусульман округа. В отношении самой комиссии было постановлено: считать ее «Духовным отделом Нальчикского Окружного Народного Совета». В дек. 1918 г. в составе исполнительного комитета Нальчикского округа были выделены шариатский отдел, судебный следователь по шариату и шариатский суд (26, с.219, 221, 281).

Из всех направлений переустройства общества в первые годы функционирования советской власти проблема атеизации мусульманских народов требовала наибольшей осторожности. А. Малашенко отмечает: «В условиях гражданской войны и сразу же после ее окончания было чрезвычайно опасно возбуждать недовольство мусульманского населения, политически активная часть которого связывала с приходом большевиков надежды на грядущее благополучие» (50, с.48). Действительно, идея свободного национального развития, что предусматривало сохранение традиционного вероисповедания, была настолько привлекательной, что значительная часть национальной интеллигенции, в т.ч. мусульманского духовенства, встала на сторону советской власти. Возникло движение «красных шариатистов» во главе с Н.Катхановым, выдвинувших лозунг «Да здравствует советская власть и шариат!».

Перспективы национального развития кабардинцев допускали в принципе советскую власть в том виде, в каком она преподнесла себя вначале, при обязательном примате сохранения мусульманской веры. Перспективы же государственного строительства власть мыслила в совершенно иных измерениях. Декларируя одно, большевики на деле действовали в соответствии со своей программной целью. На VIII съезде РКП(б) (март, 1919 г.) она прозвучала четко: «По отношению к церкви РКП не удовлетворяется декретированным уже отделением

церкви от государства и школы от церкви … Партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительскую и антирелигиозную пропаганду» (41, с.40-41).

Политическое лавирование советской власти по отношению к исламу проявилось в вопросе судопроизводства. Выступая в апр. 1921 г. на Учредительном съезде Советов Горской ССР, С.Киров заявил: «Если вы желаете судиться по шариату – судитесь по шариату, это дело ваше в том смысле, что, очевидно, *только такая форма суда в данном случае понятна народу*» (курсив наш – Ред.). Оратор явно лукавил. И это не прошло незамеченным. Делегат съезда Измайлов заявил, что «тут как-будто все предлагается, что нужно нам, но *чувствуется* определенное недоверие к нам и какая-то **…** *дипломатия*» (курсив наш – Ред.) (26, с.647). «Дипломатия» заключалась в том, что сохранение шариатского судопроизводства в районах с мусульманским населением в первые годы советской власти являлось лишь временной уступкой последней. По мере укрепления позиций власти это становилось все более очевидным.

Шариатские суды существовали наряду с народными. Во главе обоих судов стоял Народный Комиссариат юстиции. Шариатское судопроизводство не должно было противоречить советским законам. К началу 1920-х гг. компетенция шариатских судов была значительно сужена (8, с.134) и они не имели права самостоятельно приступить к разбору дел. Для этого нужно было распоряжение исполнительных органов (ЦДНИ КБР, ф.1,оп.1,д.14,л.39). Исследовав шариатские суды 1920-х гг., И. Бабич пришла к выводу, что происходило сознательное выхолащивание из шариатского судопроизводства собственно основ шариата. «По сути, - пишет она, - созданные в 1920 –х годах шариатские суды стали одним из вариантов советских судов, имеющих мало общего с шариатом» (8, с.136). Довольно скоро шариатские суды были сняты с гособеспечения и переведены на содержание мусульманских общин. Уже в 1923 г. было принято решение о ликвидации шариатских судов (ЦДНИ КБР, ф.1,оп.1,д.14,л.41), что через два года и было осуществлено.

Генеральную линию большевиков на конфронтацию с исламом местная власть материализовала и по другим направлениям.

В сент. 1922 г. Кабардино-Балкарский областной комитет партии приступил к изъятию церковных и мечетских ценностей, создав для работы в последних комиссию в составе Кокожева, Бесланеева и Катханова (Там же, д.9,л.62).

Набиравшая темпы атеизация не могла не вызвать недовольства со стороны наиболее социально активной части населения. Результатом высокой степени исламизации основной массы кабардинцев был достаточно высокий авторитет служителей культа, которые во многом определяли общественное поведение верующих. В естественном же альянсе духовенства, зажиточного крестьянства и бывшего дворянства, которые собственно и составляли элиту кабардинского общества, власть обоснованно видела реальную угрозу своему существованию. Так, весной 1923 г., в результате «похода на коммунистов», организованного этими социальными слоями, «партийную организацию чуть не свели на нет… и внесли колебания даже в сферу советских работников. В селениях целые кварталы, где жил хоть один коммунист, муллы не пускали в мечеть, и квартал начинал восставать против родственников коммуниста, а эти последние уже нажимали на самого коммуниста»(Там же,д.14,л.56). В таких условиях стало ясно, что успех советской власти возможен только в союзе с мусульманскими лидерами. Задачей момента диктовалась необходимость «найти немного общий язык с муллами и не наседать здорово на религию» (Там же, л.57). При этом предполагалось произвести замену «опороченных мулл» (т.е. радикальных противников власти) и использовать духовенство в целях агитации за советскую власть.

В сфере же образования власть не знала никаких компромиссов. В окт. 1922 г. областной комитет партии принял постановление, в котором говорилось: «Считаясь с отделением церкви от государства и школы от церкви, преподавание мусульманского вероучения допустить где угодно, но не в школе, хотя бы и в неурочное от занятий время». (Там же, д.9, л.74).

Выступая на I объединенном съезде Советов КБАО (дек. 1922 г.), председатель Кабардино-Балкарского облисполкома Б.Калмыков отмечал: «…необходимо, чтобы дети наши обучались не в арабских школах, которые не только бесполезны, но и вредны, а в наших, советских школах. Лишь в этих школах наши *дети и взрослые получат такие знания, которые нам требуются для строительства коммунистической жизни»* (курсив наш – Ред.) (26, с.729). Таким образом, официально было заявлено, каким видит власть характер новой, советской системы образования. Говоря словами В. Кажарова, «требовалась элементарная грамотность для понимания элементарных потребностей тоталитарной системы» (16, с.56).

К 1924 г. во многих селах Кабардино-Балкарии медресе были разогнаны. Бюро обкома партии отмечало, что к этому времени они «влачат жалкое существование». Власти всячески способствовали их сокращению и «соответствующей агитацией добивались их окончательно-

го разложения» (ЦДНИ КБР, ф.1,оп.1,д.20.л.50). Одновременно велась широкая пропаганда преимуществ советской школы при их непосредственной материальной поддержке. В качестве одной из мер для привлечения молодежи в советские школы предлагалось «отменить всякие танцы, разрешив проводить их только в школе и то только раз в неделю» (Там же, д.43,л.6).

Ущерб религиозному образованию нанес и перевод в 1924 г. письменности с арабского шрифта на латинский. Не будем сейчас рассуждать о традициях, преимуществах и перспективах развития арабской письменности в области. Факт в том, что дальнейшее распространение арабской грамоты никак не увязывалось с антиисламской политикой советской власти. С переходом на латинский шрифт потребность населения в изучении арабского языка и, естественно, изданной на нем литературы резко снизилась. Потребность же власти в самих учителях–арабистах, которые ранее использовались для преподавания в школах и пунктах ликвидации безграмотности, отпала вовсе. Ясно, что тем самым демонстрировалась «бесполезность» религиозных школ, о которой говорил Б.Калмыков.

В 1923-1925гг. принимается ряд постановлений, циркуляров, инструкций, которые устанавливали над религиозными обществами надзор НКВД. Согласно инструкции НКВД и Наркомпроса от 21 авг. 1925 г. преподавание мусульманского вероучения могло проводиться только в мечетях с разрешения облисполкомов и только для лиц, достигших 14-летнего возраста. При этом представитель духовенства для получения разрешения на преподавание должен был направить в исполком заявление, в котором указывалось социальное и служебное положение, сословная принадлежность за время с 1914 г. и т.д. (30, с.70). В примечетских школах запрещалось преподавание общеобразовательных предметов.

Количество мусульманских школ постепенно сокращалось и в 1926 г. в области насчитывалось 10 медресе с числом учащихся в них до 100 чел. и до 100 низших арабских школ, в которых обучалось до 1000 чел. (ЦДНИ КБР,ф.1,оп.1,д.47,л.122).

К середине 20-х гг. принципиальная несовместимость ислама с большевистской идеологией стала очевидной как для властей, так и для основной массы верующего населения. В исламе начали видеть основного противника модернизации общества. Такая позиция остро проявилась в вопросе изменения статуса женщины в обществе. В партийных документах не раз подчеркивалось, что уравнению в правах женщин с мужчинами, повышению общественной активности горянок препятствуют устойчивость патриархальных отношений в семье и

влияние духовенства. Одной из главных задач работы среди женщин виделась «борьба с религиозными предрассудками и влиянием духовенства»

На данном этапе эта борьба пока еще носила агитационный характер: государства против «религиозного дурмана», духовенства – с богоотступничеством коммунистов. Рядовые же коммунисты, не имевшие достаточно ясного представления о коммунистической идеологии, кажется, и не понимали до конца, что означает на практике атеизация общества. В этом отношении примечателен один документ – заявление 13 коммунистов и 1 беспартийного жителей сел. Чегем–1 в областной комитет РКП(б) (апр. 1925г.) (Там же, д.38,л.2,6). В нем говорится: «Мы решили раз и навсегда порвать с религиозным дурманом и не держали уразу. Муллы Сабанов Хазиз и Каров Хажмурат, узнав об этом, обвинили нас в святотатстве, богоотступничестве, говоря, что мы гяуры и потому нас *не надо пускать в межгит* (курсив наш – Ред.), не надо поздравлять с праздником и всему, что бы мы не говорили, нам нельзя верить. Агитация происходила в мечети при большом скоплении молящихся до 600 чел.» Заявители, считая запрет на их появление в мечети «контрреволюционным актом», просили снять с работы названных мулл, опасаясь при этом, что «промедление угрожает возможностью обнаглевшим до последней степени означенным муллам завладеть всецело умами наших селян и тогда все завоевания революции, которые с большим трудом удалось провести в нашем селении, определенно рухнут».

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что заявители, отказываясь от соблюдения одного из столпов ислама – Поста, надо полагать, согласно требованиям новой идеологии, считали возможным и естественным (иначе и не возникла бы жалоба), как и раньше, посещать мечеть, участвовать в религиозных праздниках в силу укоренившихся религиозных традиций. Пропаганда атеизма настолько запутала умы верующих, что возник диссонанс между традиционным религиозным сознанием и навязываемым атеистическим мировоззрением.

Ликвидация шариатских судов при дальнейшем функционировании народных судов, свертывание мусульманского образования при росте количества светских школ, отказ от арабской письменности в связи с переходом на латинскую графику, активизация социально-политической роли женщины, снижение авторитета служителей культа при растущем влиянии коммунистов – все это в общественном сознании кабардинцев связывалось с политикой русификации, размыванием нравственных устоев общества и отторгалось их традиционным менталитетом. Ярче всего это выражалось в позиции мусульманского духовенства. Очевидно

было, что подготавливаемые советской властью во второй половине 20-х гг. кардинальные политические и социально-экономические преобразования в стране встретят сопротивление мусульманских народов. Поэтому советские руководители решили сначала обезглавить их. Именно с середины 20-х гг. государство от политики компромиссов и сотрудничества с исламом переходит к открытым методам его подавления. Начались гонения бывших членов шариатских судов, мечети и медресе начали закрываться, наиболее активные противники советской власти, в т.ч. мусульманское духовенство, лишались избирательных прав, муллы и эфенди произвольно облагались налогом, многие выселялись из своих сел.

Посягательства на религию стали восприниматься народом как ущемление национальных культурных традиций. К этому добавились насильственная коллективизация, раскулачивание, демографическая политика, которые осуществлялись в Кабардино-Балкарии в уродливых формах, без учета специфики национальной ментальности. Недовольство сельскохозяйственными мероприятиями и давлением на ислам сформировало устойчивое противостояние власти и народа, что в конечном итоге вылилось в вооруженную защиту последним своей духовной и экономической свободы.

Баксанские события 1928 г. стали первыми в цепи прокатившихся по Кабардино-Балкарии в конце 20-х - начале 30-х гг. актов народного сопротивления мероприятиям советской власти в области экономики и вероисповедания. (51). Подавления крестьянских выступлений сопровождались массовыми репрессиями. В исполнении местных органов власти, силовых структур они приобрели характер геноцида против собственного народа, лучших его представителей. В рамках борьбы с «враждебными происками», «антисоветскими элементами», «феодальными пережитками» прошли аресты представителей влиятельного слоя мусульманского духовенства, осуждены совершенно непричастные к событиям люди, репрессированы представители национальной интеллектуальной элиты, просто старики, умевшие читать Коран. С 1928 г. репрессивные методы стали доминировать в отношении государства к мусульманской религии, а антирелигиозная работа превратилась в одно из главных направлений деятельности партийных и советских органов.

В дек. 1928 г. Пленум обкома партии отметил: «Несмотря на ущемление мусдуховенства, как то: лишение последних избирательных прав, уничтожение шарсудов, лишение духовенства главной экономической базы, как «закяты, битиры», ущемление оперативным путем (предания суду, адмвысылки в Соловки и проч.), последнее продолжает оставаться доста-

точно сильным.

Мусульманское духовенство в целом и в частности развивающееся сектантство – мюридизм, является наиболее реакционной частью области»(ЦДНИ КБР,ф.2,оп.1,д.69,л.42). Мюридизм не стал в Кабардино-Балкарии распространенным явлением. В 1926 г. в области при населении в 200 тыс. человек мусульманское духовенство насчитывало до 1 тыс., мюридов – 250 чел. (Там же, д.47,л.123). Именно в них руководство области видело «главную основу антисоветских, антипартийных сил». К концу 1928 г. наибольшая степень религиозности населения отмечалась в селениях Сармаково, Малка, Верхний Баксан, Гунделен, Кизлярское, Терекское, Н.Курп, Кызбурун–2, Старая Крепость, Куркужин, Псыхурей, Шалушка, Нартан, Чегем–2, Жемтала, Аргудан, Старый Лескен (Там же,д.69,л.50).

Областные партийные и государственные органы, видя свою главную задачу в том, чтобы «разбивать и уничтожать окончательно религию, как дурман и главный тормоз в вовлечении крестьянских масс в дело социалистического переустройства области» (Там же), после подавления Баксанских выступлений приступили к решительным действиям во всех сферах: экономической, правовой, идеологической, культурной.

Более жестко стали подходить к обложению служителей культа подоходным налогом, для чего устанавливалась фиксированная норма взимания за похороны, свадьбы и прочие требы, «штрафуя и привлекая к ответственности за нарушение установленных норм взимания». В целях создания условий, недопускающих строительство новых мечетей, в срочном порядке оформлялась национализация зданий мечетей. При этом их страхование и ремонт осуществлялись за счет религиозных обществ. Налогом облагались и сами здания мечетей как строения, а за пользование земельными участками, занятыми мечетями, с верующих взималась рентная плата. Сама практика строительства новых мечетей была прекращена. Вместе с тем продолжалось закрытие и перепрофилирование существующих и недостроенных мечетей. Муллам запрещалось составлять списки верующих, поскольку эти моменты могли быть «использованы в целях усиления религиозности».

В целях прекращения практики обращения верующих к духовным лицам за советами при разводах, разделах имущества и т.д. предпринимались все меры для поднятия авторитета народных судов и органов ЗАГСа.

Больше внимания стали обращать на «идеологическую выдержанность издающейся на местных языках политической литературы», т.е. ужесточалась цензура.

Религиозные же учебные заведения к концу 1928 г. были закрыты.

На подрыв экономической базы духовенства, сужение его влияния, искажение мусульманских традиций работали и созданные еще в 1922 г. крестьянские комитеты общественной взаимопомощи. Напомним, что в их основе лежало одно из требований ислама – саджит (закят – пожертвования верующих в пользу бедняков, духовенства и мечети в размере $^1/_{10}$ части урожая, $^1/_{40}$ части мелкого и $^1/_{30}$ части крупного рогатого скота). Во главе ККОВов сначала были поставлены муллы, от которых стали постепенно освобождаться. Существующему в литературе мнению, будто «с передачей крестьянских взносов в распоряжение ККОВов трудовое крестьянство стало сдавать их добровольно, не ожидая зова со стороны комитета взаимопомощи» (51, с.26; 33, с.268), противоречат имеющиеся у нас документы. В частности, в Резолюции Пленума Кабардино-Балкарского обкома ВКП (б) «По вопросу о мусульманском духовенстве» от 22 дек. 1928 г. отмечается, что закят в ККОВы не сдавали, его получало духовенство и что мероприятия должны быть направлены на перелом общественного мнения на селе, «а также изыскание *мер воздействия административно-судебного порядка* (штрафы в том числе), *карающих за сдачу и получение закята* наравне с дачей и получением калыма» (курсив наш – Ред.). Решено было «принять срочные и решительные меры» против практики «непосредственного сбора муллами биттира и отдачи в сельсоветы, сбора закята и отдачи в ККОВы». Более того, ставилась задача: «*переродить сознание крестьянства* (курсив наш – Ред.) в ту сторону, что закят есть самообложение в пользу бедных, но ни в коем случае не шариатское отчисление» (ЦДНИ КБР,ф.1,оп.1,д.69,л.44,47,48).

Несколько нормативных актов, принятых руководством страны в 1929 и 1930 гг., практически на весь период существования советской власти определили характер взаимоотношений государства и религии. Постановлением Президиума ВЦИК «О религиозных объединениях» (апр. 1929 г.), известным еще как «Законодательство о культах», деятельность религиозных организаций ставилась в жесткие рамки и под полный контроль государственных органов. «По сути, - пишет историк религии М.И.Одинцов, - религиозные общества превращались в некие «резервации» для исповедующих те или иные религиозные убеждения граждан» (73, с.42).

В мае 1929 г. в статью 4 Конституции РСФСР, гарантировавшей «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды» было внесено изменение. Теперь за гражданами признавалась «свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды» (73, с.44).

Постановлением Правительства СССР от 21 мая 1929 г. служители культа, проживающие в сельской местности, были приравнены к кулакам. В феврале 1930 г. местным органам власти было предоставлено право в районах сплошной коллективизации сельского хозяйства применять к кулакам и приравненным к ним лицам полную конфискацию имущества и выселение из пределов районов, краев, областей (72, с.139-140).

Интересно отметить, что по существу эти нормативные акты не содержали в себе принципиально новых для Кабардино-Балкарии идей (если не считать вопросов «технического» характера, как, например, условий образования религиозных обществ). Они во многом законодательно закрепили практику регулирования вопросов религии местными органами власти.

В конце 20-х – 30-е гг. к антирелигиозной кампании подключились ячейки Союза воинствующих безбожников, организованные с 1928 г. в селениях, окружных и городских центрах, при предприятиях, учреждениях, школах. Партийное руководство области направляло для работы в СВБ наиболее подготовленных коммунистов, «приравнивая антирелигиозную работу к партнагрузке» (ЦДНИ КБР,ф.1,оп.1,д.69,л.51,52). В 1930 г. было создано областное оргбюро СВБ (Там же,д.96,л.26), в 1935 г. – районные оргбюро (Там же,д.157,л.60). В 1938 г. в республике насчитывалось 113 ячеек СВБ, в которых работало 2260 чел. (Там же,д.192,л.133). Главная идея деятельности СВБ выражалась в лозунге «Борьба с религией – есть борьба за социализм». В антирелигиозное движение были вовлечены работники всех сфер деятельности: производства, образования, литературы, печати и т.д., обеспечивалось максимальное их насыщение элементами антирелигиозного содержания. Еще в 1929 г. религиозные организации были объявлены единственными легально действующими контрреволюционными организациями, имеющими влияние на массы (72, с.139). Тем самым был обозначен «классовый враг». Оголтелая антирелигиозная пропаганда переплеталась с политическими обвинениями в адрес верующих.

Преследования религиозных деятелей не прекращались и в 30-е гг. В республике своего апогея они достигли в 1937 г. Репрессиям подверглись практически все более или менее авторитетные служители исламского культа. От арестов не спасала даже демонстрация своей лояльности к власти. Расправлялись за былую деятельность, за наличие религиозного образования. Обвинения были в основном однотипны: антиколхозная и антисоветская агитация, контрреволюционная пропаганда, троцкистская и профашистская агитация. Тем самым дея-

тельность духовных лиц подгонялась под ст.58-10 УК РСФСР – «контрреволюционная пропаганда и агитация» и как следствие – ссылки, концлагеря, расстрелы решением «тройки» НКВД.

Параллельно шло закрытие мечетей, превращение их в школы, амбары, склады, хлева. Из 157 мечетей, имевшихся в Кабардино-Балкарии до 1917 г., к началу Великой Отечественной войны не осталось ни одной (ЦГА КБР,ф.Р-780, оп.1,ед.хр.110,л.148).

Таким образом, в результате двадцатилетней запретительно-репрессивной религиозной политики советского государства в Кабардино-Балкарии были ликвидированы шариатское судопроизводство и система мусульманского образования, закрыты мечети, физически уничтожено большинство священнослужителей. Эти факторы внешнего воздействия привели к качественным изменениям характера религиозности кабардинцев. С уничтожением основных исламских институтов необходимость и потребность глубокого постижения исламской догматики исчезла изнутри, т.е. пропал социальный спрос к теологической стороне ислама. С уходом религии в семейно-бытовую обрядность достаточно стало знать ритуальную сторону исламского культа. Такой «бытовой» ислам, перемешиваясь с национальными традициями и репродуцируясь в новом качестве, стал серьезной преградой полной атеизации общества.

В период Великой Отечественной войны наблюдалось некоторое потепление отношения государства к религии. Это диктовалось необходимостью консолидации всех общественных сил для отпора врагу. Вопреки насаждаемому официальной пропагандой стереотипу «врага социалистических преобразований», религиозные организации продемонстрировали патриотический настрой, который можно и нужно было использовать.

К религиозным чувствам верующих и в особенности мусульман как наиболее ущемленным советской властью в свободе вероисповедания апеллировало и немецкое командование. В период оккупации Кабардино-Балкарии немцы открыли мечети, восстановили пятничное богослужение, религиозные праздники.

Советское правительство также перестало препятствовать массовым богослужениям, открытию мечетей, разрешило сбор пожертвований, закята. В печати стали публиковать призывы к священной войне - газавату за Родину. Была широко растиражирована благодарность И.Сталина, выраженная мусульманам страны за их патриотические действия.

В 1943 г. создаются духовные управления мусульман Средней Азии и Казахстана (г. Ташкент), Закавказья (г. Баку) и Северного Кавказа (г. Буйнакск). Открывается медресе

«Мир-Араб» в г. Бухаре для подготовки служителей мечети. С 1944 г. (по другим данным с 1945 г.) было разрешено паломничество в города Мекку и Медину.

В том же году в Кабарде была восстановлена должность кадия республики (после депортации балкарского народа – КАССР). Им стал мулла с.Шалушка М.У. Хажбиев. Он, а также муллы ряда селений (например, Каменномосткое, Алтуд, Нижний Куркужин, Верхний Куркужин) собирали деньги и сдавали в госбанк в фонд РККА (Там же, ед.хр.11,л.6-7).

Обнадеженные начавшейся нормализацией государственно-религиозных отношений, верующие стали составлять ходатайства о регистрации религиозных общин, мечетей, служителей культа. В 1945-1946 гг. в КАССР были зарегистрированы 9 мусульманских общин и мечетей: две в с.Каменномостское, по одной в селениях Верхний Куркужин, Нижний Куркужин, Баксаненок, Кызбурун II, Алтуд, Заюково, Шалушка (Там же,ед.хр.54а,л.73,74). Заметим, что все эти общины возникли в период немецкой оккупации территории республики.

Регистрируя религиозные общины, советское руководство вынуждено было учитывать возросшую в годы войны религиозность населения, а также трудности восстановительного периода. С другой стороны, деятельность зарегистрированных обществ легче поддавалась контролю.

Функции контроля над религиозной жизнью страны были возложены на созданный в 1944 г. Совет по делам религиозных культов при СНК СССР (СДРК) и образованный при нем институт уполномоченных на местах. В обязанности уполномоченного СДРК входило предварительное рассмотрение и проверка ходатайств верующих об открытии молитвенных зданий, учет религиозных обществ, наблюдение за правильным и своевременным проведением в жизнь законов и постановлений Правительства СССР, относящихся к религиозным культам, регулярное информирование союзного и республиканского правительств о деятельности религиозных организаций на территории республики, а также регистрация религиозных обществ, их исполнительных органов, служителей культа.

Вопрос об открытии мечетей, согласно Постановлению СНК СССР «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов», принятому в нояб. 1944 г., должен был пройти несколько инстанций. Заявления верующих сначала тщательно проверялись аппаратом уполномоченного: выяснялись подлинность подписей, соответствие предлагаемого под мечеть строения техническим, санитарным, противопожарным требованиям, высказывались соображения относительно целесообразности регистрации. Затем документы поступали в

Правительство республики. Если оно считало возможным удовлетворить просьбу верующих, материалы направлялись в СДРК, решение которого выносилось на одобрение Правительства СССР. Такая бюрократическая волокита вполне соответствовала нежеланию государства увеличивать количество существующих мечетей, а значит, и общин и служителей культа, поскольку регистрация последних предполагала наличие в населенном пункте подходящего здания под мечеть. Как правило, существующие строения «с турлучными стенами, соломенной кровлей, низким световым коэффициентом, узкими дверьми и отсутствием запасных выходов» не могли соответствовать предъявляемым к ним «техническим, санитарным и противопожарным условиям». Такая мотивировка отказа в регистрации мечети стала типичной.

Характерной стала и другая форма отказа. В авг. 1945 г. к уполномоченному СДРК по КАССР поступили ходатайства об открытии мечети от жителей селений Малка и Сармаково. До 15 авг. 1946 г. они находились на соответствующей проверке. За это время вопрос верующими не возобновлялся, «в результате чего ходатайства за давностью потеряли свою силу» (Там же,ед.хр.7,л.49).

Председатель СДРК при Совете Министров СССР И.В. Полянский даже писал уполномоченному СДРК по КАССР Х.Т. Иванову: «Вы не должны форсировать сбор материалов по ходатайству групп верующих об открытии молитвенных зданий, коль скоро сами верующие, подав эти ходатайства, перестают интересоваться результатами их» (Там же,ед.хр.5,л.37).

Совершенно точно заметил Я.Рой, что «едва ли не основная деятельность Совета по делам религий заключалась в принятии и отклонении заявлений на регистрацию мечетей и молельных домов» (77, с.130).

Вопрос о регистрации мечети был очень значимым для верующих, поскольку она составляла главный атрибут исламской богослужебной практики. Участвуя в проходящих в мечетях общественных намазах, мусульманин чувствовал свою принадлежность к общине и далее к мусульманской умме. Кроме того, в мечети имам проводил ежепятничную проповедь, направленную на укрепление веры. По этим же причинам регистрация мечети, а вернее - отказ в регистрации, был принципиальным в антиисламской практике государства и в деятельности СДРК. Не менее важно и другое. В регистрационной работе Совета как бы выстроилась цепь: 1)мечеть- 2)религиозная община- 3)служитель культа. Для регистрации служителя культа необходимо было наличие зарегистрированной религиозной общины, для регистрации

же последней необходимо было наличие зарегистрированной мечети. Отказ в регистрации мечети, что сделать, как изложено выше, было проще простого, автоматически снимал проблему в двух следующих пунктах.

Такая позиция позволяла уполномоченному без особого труда «выявить религиозные общины, действующие в явочном порядке… и принять соответствующие меры через местные органы власти к ликвидации их деятельности», а незарегистрированных мулл обложить подоходным налогом (ЦГА КБР, ф. Р-780,оп.1.ед.хр.11,л.35). При этом налог взимался за два предыдущих года и авансом за текущий год (Там же, ед.хр.54а, л.44,71,72). А кадию КАССР М. Хажбиеву запрещались поездки в те районы республики, где нет зарегистрированных общин и мечетей (Там же, ед.хр.11,л.36об.).

В такой ситуации верующим ничего не оставалось делать, кроме как проводить общественные богослужения под открытым небом, приспосабливать для совершения молитв имеющиеся на кладбищах постройки для хранения инвентаря, просить выдавать временные регистрационные удостоверения на период праздников, особенно Уразы. К примеру, с 10 по 26 июня 1949 года перед началом поста Ураза представители 14 верующих групп из Баксанского, Эльбрусского, Терского, Кубинского районов возбуждали ходатайства о выдаче таких удостоверений. Всем, естественно, было отказано (Там же,ед.хр.54а,л.57).

В целом наметившаяся было в годы войны нормализация государственной религиозной политики к концу 40-х годов получила обратный ход. Вновь начал доминировать административный метод секуляризации общества. Был разработан принцип «достаточности» числа зарегистрированных религиозных общин, которого придерживались и в последующие три десятилетия. С начала 50-х годов наблюдается даже расширение запретительных мер и нарастание антирелигиозной пропаганды.

В июле 1952 г. Кабардинский ОК ВКП(б) принимает постановление «О мерах по усилению антирелигиозной и научно-естественной пропаганды в Баксанском, Кубинском и Зольском районах», где отмечалась неудовлетворительность атеистической работы, необходимость привлечения для просветительской работы учителей истории, биологии, физики, медработников, специалистов сельского хозяйства (ЦДНИ КБР.ф.1,оп.1,д.3032,л.20,21). Принятые в 1954 г. ЦК КПСС Постановления «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» наметили ряд мероприятий, существенно ограничивавших дея-

тельность религиозных организаций.

25 апр. 1955 г. председателям райсоветов депутатов трудящихся были направлены письма за подписью председателя СМ КАССР К. Тлостанова, в которых указывалось: «В тех населенных пунктах, где нет зарегистрированных в установленном порядке молитвенных домов, мечетей не следует допускать использование верующими бывших зданий мечетей и пустующих в настоящее время для совершения в них общественных намазов («Таурих», «Гид»), также не следует допускать совершение этих обрядов на кладбищах под открытым небом или в домах колхозников» (ЦГА КБР,ф.Р-780,оп.1,ед.хр.89,л.5,6).

К этому времени зарегистрированные мечети и общества остались лишь в 5 населенных пунктах: Шалушке, Верхнем Куркужине, Нижнем Куркужине, Заюково, Кызбруне II. Тем самым совершение религиозных обрядов на остальной территории республики ставилось вне закона.

Умело использовалась и налоговая политика. В 1955 г. в селе Шалушка М. Хажбиев вынужден был отказаться от обязанности кадия и эфенди в связи с тем, что на него возложили слишком большой налог. По этой же причине никто в селении не соглашался на должность эфенди. Верующие говорили: «В мечеть ходят только старики, а старики в каждой семье иждивенцы и мы не в силах содержать эфенди и мечеть; если бы составить договор с эфенди, что за его труды он должен в год получать такой-то доход и из этого дохода исчислять налог, можно было бы найти охотника, а то налог запишут большой, а доходы у эфенди ничтожны и поэтому у нас нет эфенди». (Там же,ед.хр.93,л.31).

Налоговая политика властей порой доходила до полного абсурда, когда налог превышал сумму дохода служителя культа. Иногда в таких случаях верующие села собирали деньги и расплачивались за муллу, «лишь бы в селе был свой служитель» (ЦДНИ КБР, ф.1,оп.2,д.1900,л.19).

Практика отклонения заявлений верующих об открытии мечетей, а также закрытия нелегально функционирующих молитвенных домов продолжалась и в 60-е гг., причем с еще большей бесцеремонностью.

В мае 1964 г. жители с. Кызбрун I обращались с просьбой разрешить открыть мечеть к I секретарю ЦК КПСС Н.С. Хрущеву. В письме говорилось, что мечеть была построена в 1959 г. на территории кладбища на средства самих жителей, но в феврале местные органы власти закрыли ее. Зная об отношении государства к привлечению молодежи к религии и

выражая поддержку основным направлениям внутри- и внешнеполитического курса советского руководства, заявители, в частности, указывали: «Сообщаем, что ходили (в мечеть – Ред.) мы одни старики, а молодежь не ходит и не будет ходить. Мы, старики, со дня организации и до сего времени работали и работаем в колхозе и обещаем, что в дальнейшем тоже будем работать для того, чтобы был наш вклад в строительство коммунизма. Мы, старики, желаем за сохранение мира во всем мире» (ЦГА КБР.ф.Р-780,оп.1,ед.хр.110,л.180,181). Однако умилостивить высокое руководство не удалось. Заявление было выслано на рассмотрение СМ КБАССР. В ходе разбирательства уполномоченный СДРК Л.Аисов получил письмо с довольно оригинальным разрешением вопроса заместителем председателя Баксанского РИК Т.Огнянной: «Исполком Баксанского райсовета сообщает, что здание, о котором идет речь, было построено на территории кладбища в 1959 г. в виде сторожки, т.е. помещения для хранения похоронного инвентаря. Не было и нет другого здания под мечеть. Стало быть, вопрос об открытии мечети отпадает» (Там же л.181,).

Подобное отношение к проблемам верующих и именно в части регистрации служителей культа и открытия мечетей привело к увеличению количества самовольно построенных кладбищенских молитвенных домов и росту числа незарегистрированных мулл.

В 1962 г. СДРК при СМ КБАССР выявил свыше 70 незарегистрированных служителей культа (ЦДНИ КБР,ф.1,оп.2,д.1098,л.15). На самом же деле в каждом населенном пункте имелись старики, выполняющие религиозные обряды: похороны, чтение Корана на 40-дневные поминки, бракосочетание. Недостаток в зарегистрированных служителях культа признавал и сам Совет. Уполномоченный СДРК Л.Аисов в одном из информационных отчетов отмечал: «… зарегистрированное духовенство, в силу своей малочисленности, не в состоянии обслуживать все запросы верующих по селам республики. А в силу сложившихся обычаев и правил, основывающихся на исламе, в нашей республике, особенно в сельской местности, ни один случай похорон не обходится без участия муллы, или лица, знающего культовую обрядность. Аналогичное положение и с обрядом бракосочетания» (Там же,д.1311,л.22).

Тем не менее, в 60-70 гг. предпринимались попытки внедрить в быт народные обычаи в «противоположность религиозным обрядам». Это сопровождалось широкой политпросветработой о вреде мусульманских обрядов, религиозных пережитков прошлого, несовместимости их с социалистическим бытом.

В 1965 г. при всех исполкомах Советов были созданы комиссии содействия, которые должны были следить за соблюдением духовенством и верующими советского законодательства о культах, оказывать помощь по внедрению в быт новых гражданских обрядов – свадеб и похорон.

Служителей культа стали вызывать в сельские советы и запрещать им проводить обряды похорон (Там же,д.1900,л.15). На заседании Секретариата Кабардино-Балкарского ОК КПСС в 1969 г. было постановлено: «Решительно пресекать факты соблюдения религиозных обрядов, примиренческого отношения и религии» (Там же,д.2298,л.52).

В городах стали шире практиковать гражданские похороны - в гробу и с оркестром. Это породило «заочные похороны», суть которых заключалась в том, что после гражданских похорон в городах родственники покойного устраивали «деур» (обряд прощения грехов) по умершему с участием муллы (Там же,д.1900,л.15).

Натиск антирелигиозной пропаганды вкупе с администрированием религиозных вопросов не дал ожидаемых результатов. Но он выработал у верующих тактику лояльного (по отношению к атеизму) сознания и поведения, близкую по своему психологическому содержанию к вынужденной беспомощности и апатии, к состоянию, которое ошибочно расценивают иногда как социальную толерантность. Такое изменение сознания выразилось, в частности, в отходе верующих от строгого соблюдения обрядности. «Муллы, приспосабливаясь к текущей колхозной жизни, - отмечается в партийном документе, - вместо пятикратного богослужения проводят в будние дни один раз утром, а в дни «недельного праздника» – пятницу – два-три раза» (ЦГА КБР,ф.Р-780,оп.1,ед.хр.54а,л.79). Стали иметь хождение высказывания, что «мечеть иметь не обязательно, помолиться и дома можно, но мулла должен быть» (Там же,ед.хр.92,л.87). Основными проявлениями религиозности стали соблюдение поста Ураза, проведение праздника Курман, соблюдение запрета на употребление свинины, участие в совершении похоронно-поминальной обрядности.

К концу 70-х – началу 80-х гг. в религиозной жизни кабардинцев начали происходить некоторые изменения. Верующие открыто стали интересоваться вопросами приобретения Корана, открытия духовных учебных заведений. В 1978 г., впервые после 1917 г., трое юношей из республики отправились на учебу в Бухару в медресе «Мир-Араб». В 1981 г. в республике уже были зарегистрированы 9 служителей культа, 6 мечетей. В 1982 г. из 152 выявленных служителей культа решено было зарегистрировать по 7 районам на 118 населенных

пунктов 70 человек (ЦДНИ КБР,ф.1,оп.8,д.212,л.4). В том же г. СДР (Совет по делам религий – образован в 1965 г. в результате объединения Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов) отмечал: «Надо проявить максимум внимания к верующим… они имеют право объединяться в религиозные общины… В результате регистрации религиозное объединение берет на себя обязательство соблюдать законы и одновременно становится под их защиту» (Там же,л.55,56).

В перестроечные годы государство не сразу пришло к пониманию социальной значимости религии в условиях демократизации общества. В 1986 г. ЦК КПСС принял постановление «Об усилении борьбы с влиянием ислама», в рамках выполнения которого Кабардино-Балкарский ОК КПСС осуществил ряд мероприятий, характеризовавший новый всплеск атеистической пропаганды. И лишь к концу 80-х гг. за религией было признано право существовать при социализме.

Таким образом, за годы советского режима традиционные формы исповедания ислама кабардинцами были разрушены. Религиозность была сведена до минимума. Среди подавляющего большинства населения республики развился религиозный индифферентизм. Особенно это коснулось горожан и интеллигенции. Создалась атмосфера, когда становилось стыдным, а то и опасным в плане карьеры публичное признание своей религиозности.

Результаты антирелигиозной деятельности советского государства вышли за рамки собственно атеизации. С убыванием религиозности народа в советской действительности растворились и показатели этнической идентификации, сгладились перспективы национального развития, возникла внутренняя неупорядоченность социокультурной системы. Деформировалось общественное мнение по отношению к родному языку, истории, национальной одежде и т.д., упал престиж национальной самобытности. Принадлежность к коренному этносу и приверженность национальным традициям стали рассматриваться как провинциализм, бескультурье, а в политическом разрезе - как национализм.

Такие ориентиры отразились и в сфере образования, науки, литературы, искусства. В вузах «научный атеизм» стал чуть ли не основной учебной дисциплиной. В исторической науке обосновывались и разрабатывались тезисы о насильственной исламизации кабардинцев, чуждости морали ислама национальной этике, об исключительно негативной роли ислама в истории кабардинцев. В литературе и искусстве утвердилась традиция высмеивания служителей культа и т.п.

В конце 80 – начале 90-х гг. наметились радикальные перемены в отношении к религии как в общественном сознании, так и в государственных структурах.

3.4.2. Ислам в Адыгее в 1920-х гг.

С 1920 г. адыги Северо-Западного Кавказа входили в Кубано-Черноморскую область.

Организация системы управления, экономические и политические мероприятия советской власти создавали сложную среду взаимоотношений с горским населением, и в первую очередь в сфере религии.

Первый советский орган управления горцами был создан в апр. 1920 г. при Кубано-Черноморском областном ревкоме именно как мусульманский. Это нашло выражение и в самом названии - Мусульманская секция (НАРА, ф. Р-328, оп.1, д.1, л.3а), и в исключительно мусульманском составе ее руководителей.

Однако она через несколько месяцев была распущена Кубано-Черноморским ревкомом как оппозиционная к советской власти и как носитель панисламистских идей “ячеек всей Кавказской независимой горской республики”(76, с.104).

На проблемах сохранения судопроизводства у адыгов с учетом шариатских норм в значительной мере была сосредоточена деятельность созданного 16 июня 1920 г. нового органа власти - Горской секции, в структуре которой планировалось учреждение секции шариатского народного суда. Весьма показательно, что Горская секция отстаивая шариатское судопроизводство, отмечала соответствие Корана и Сунны советским декретам и предостерегала от создания прецедента, способного обострить отношения верующих с Советской властью (НАРА, ф. Р-328, оп.1, д.1, л.14а).

Вместо шариатского суда Кубано-Черноморский ревком предлагал учредить Горский народный суд с участием кадия для решения бракоразводных дел.

На II областном съезде трудящихся горцев Кубани и Черноморья (2-8 марта 1921 г.), где обсуждался проект о едином Горском народном суде, отмечалось: «Для горцев необходимо делать всякого рода временные уступки, чтобы этим путем их к себе притягивать, а не отталкивать крутыми переходами от старой жизни к новой, для них еще слабо понятной... Необходимо их правовые отношения устраивать и видоизменять постепенно, без крутых болезненных переходов и ломок, не вносить особенно быстрых чувствительных ударов в их древ-

ние верования» (ГАРФ, ф. А-353, оп.4, д.73, л.318).

Согласно новому проекту в коллегиальном судебном заседании кадий или его заместитель участвовал только по некоторым гражданским делам: «о расторжении брака, о законности рождений, о недействительности брака, о семейном разделе общего движимого имущества, о личных правах, из брака вытекающих» (Там, же, л.315). Отдельное примечание обязывало кадия нести ответственность за ведение эфенди в аулах метрических книг.

Проект был принят коллегией Областного отдела юстиции Кубано-Черноморского исполнительного комитета 16 марта 1921 г. (Там же, л.312) и утвержден Народным комиссариатом юстиции РСФСР.

Сохранение шариатских норм в горском народном суде даже при ограничении сферы их действия, введение в судебный процесс фигуры кадия было частью общего компромисса между верующими мусульманами и членами Горской секции, с одной стороны, и кубанскими властями с другой. В условиях нестабильности советской власти полное изъятие шариатских норм спровоцировало бы недовольство и ускорило развитие сепаратистских настроений. Кроме того, в работе горского съезда, на котором был принят проект о горском народном суде, принимали участие популярные в народе духовные лидеры. Игнорировать их мнение в этот момент было невозможно. Кубано-Черноморский облисполком старался избежать обострения конфликтов на религиозной почве при существовании множества других первоочередных проблем, связанных с преодолением голода, бандитизма, нерешенным земельным вопросом.

В этих условиях принятие проекта Наркомюстом можно рассматривать как исключительно прагматичное решение.

27 июля 1922 г. Президиум ВЦИКа принял постановление об образовании Черкесской (Адыгейской) автономной области с центром в г. Краснодаре в составе Кубано-Черноморской области. Молодой автономии предстояло решить множество задач экономического, политического, кадрового характера. В этот сложный период адыгское духовенство решает провести областной съезд «эфендиев и представителей обществ Адыгеи».

Съезд состоялся 25-29 сент. 1922 г. в ауле Хатукай. В тяжелых экономических условиях и в обстановке разгула бандитизма и обострения межнациональных конфликтов, эфенди предлагают через шариат стабилизировать ситуацию в обществе. Здесь впервые в советский период духовенство заявляет о себе как об организованном сообществе, желающем оказать

содействие советской власти и имеющем свои позиции по ряду актуальных вопросов. Неслучайно в местной прессе участники съезда получили название «эфенди-прогрессисты».

Съезд избрал Шариатский Совет, осуществлявший посреднические функции между атеистической властью и мусульманским населением при возникновении спорных ситуаций. Согласно резолюции о шариатском суде, все гражданские, семейные, сиротские и религиозные дела должны были рассматриваться горским шариатским судом (НАРА, ф.Р-193, оп.1, д.1, л.272).

В целом итоги съезда можно рассматривать как попытку адаптировать шариат к новым условиям, когда исламские нормы становятся механизмом, ориентированным на стабилизацию складывающейся государственной системы.

Влияние духовенства было поколеблено начавшейся в окт. 1922 г. всероссийской судебной реформой, основное содержание которой заключалось в централизации судебной практики в стране – предлагалась одна система суда и единая система судебных учреждений, «вне которых не может быть, не должно по крайней мере, быть никаких других судебных учреждений» (100, с.23). 1 дек. 1922 г. был образован Адыгейский областной суд (НАРА, ф. Р-730, оп.1, д.4, л.255).

Судебная реформа в Адыгее проходила в условиях, когда наряду с горскими судами на местах действовали параллельные структуры - шариатские суды, популярные среди населения (Там же, л.157об.). Шариатские суды в Адыгее не были отменены каким-либо законодательным актом или постановлением, однако, создавалась система, направленная на их форсированное вытеснение. Адыгейским облисполкомом были изданы циркуляры о недопущении духовенства к судам, а также о неоказании содействия шариатским судам со стороны местных органов власти в приведении в исполнение их решений, для чего прежде всего организовывались выездные сессии Областного суда на месте совершения преступлений.

Все важнейшие вопросы, связанные с наследством и опекой, которые ранее находились в компетенции шариатских судов, теперь решались в советских судах. Тем не менее, в течение 20-х гг. XX в. Адыгейский областной суд, как сказано в одном из отчетов о его деятельности, воспринимался населением как «печальная необходимость» и был непопулярен.

Судебная реформа встретила сопротивление духовных лиц. В отчете областного исполкома Адыгейской автономной области во ВЦИК за первую четверть 1924 г. говорится, что муллы «как вершители судеб своего народа посредством адата и шариата проявляли оп-

ределенное недовольство при организации советского суда» (ГАРФ, ф.1235, оп.101, д.274, л.380).

Шариатская судебная практика в Адыгее продолжала осуществляться неофициально вплоть до середины 20-х гг.

Адыгея из всех национально-государственных образований Северного Кавказа первой завершила ликвидацию шариатских судов (59). Это создавало определенное психологическое напряжение во взаимоотношениях власти и мусульманского духовенства и приводило к их разрыву.

Этот разрыв усугублялся ежегодными избирательными кампаниями в районные и областные советы. Согласно Конституции РСФСР 1918 г. «монахи и духовные служители религиозных культов всех вероисповеданий и толков, для которых это занятие является профессией» (40, с.14), не избирали и не могли быть избранными.

Избирательные кампании в советы Адыгеи 1922-1924 гг. проходили более чем жестко – на местах статьи Конституции толковали расширительно и лишали избирательных прав не только духовенство, но и людей, временно исполняющих по просьбе старейшин обязанности имамов во время рамадана, а также мусульман, совершивших хадж.

В Адыгее служители мусульманского культа вместе с членами их семей составляли в среднем 19% - 30% от общего количества лиц, лишенных избирательных прав в 1922-1930гг.

Жители немногих аулов решались на стихийные митинги с требованием восстановления духовенства в избирательных правах. В 1924 г. такие собрания прошли в аулах Кошехабль и Блечепсин (НАРА, ф.Р-1, оп.1, д.81, л.16), в 1927 г. – в Ново-Бжегокае, Козете, Тахтамукае, Лакшукае (Там же, д.230, л.9).

Общая атмосфера выборов создавала ситуации, ранее принципиально невозможные в адыгской среде: муллы и старейшины, на общих предвыборных собраниях граждан аула традиционно занимавшие предписанные их статусом почетные («впереди») места, насильственно удалялись организаторами собраний (Там же, д.290, л.7об.). Слой наиболее авторитетных людей постепенно отстранялся от своих прихожан, как никогда нуждающихся в нравственных ориентирах в условиях новой, во многом непонятной реальности.

Начавшаяся в 1923 г. регистрация религиозных обществ серьезно ограничивала их деятельность, лишая права юридического лица, возможности благотворительной и просветительной деятельности. В то же время местные власти имели право проверки и осмотра иму-

щества в любое время вне богослужения и, таким образом, осуществляли контроль над религиозной группой в целом. Культовое имущество, неописанное и невостребованное группой верующих, передавалось Народному комиссариату просвещения.

В 1923 г. в Адыгее было зарегистрировано 120 мусульманских групп и столько же мечетей (НАРА, ф. Р-8, оп.1, д.11, л.41).

При передаче в бесплатное пользование имущества мечетей группе мусульман между уполномоченными от религиозной группы и районными исполкомами заключался договор (Там же, д.11, л.5-5об), который устанавливал солидарную ответственность членов религиозной группы за сохранение мечетского имущества, ведение инвентарных описей, оплату всех текущих расходов по содержанию зданий и культовых предметов (ремонт, отопление, страхование, охрана, налоги).

Верующие обязывались не допускать в мечетях антисоветских собраний, проповедей и речей, а также не распространять книги и послания, направленные против Советской власти и ее представителей (Там же). Невыполнение этих обязательств влекло к уголовной ответственности.

С 1926 г. оформился механизм регистрации религиозной группы (общества) – на основании заявления аульного эфенди о том, что «мечеть может быть передана во временное наше пользование при условии, если мы, верующие, будем организованы в общество или группу», собрание учредителей принимало решение об организации общества. Затем общее собрание верующих утверждало проект устава религиозной группы и выбирало уполномоченных для регистрации общества. Была создана новая структура – приходской совет, члены которого (от 3 -12 человек) избирались общим собранием жителей аула. С 1926 г. членами религиозных групп становились и женщины.

В Адыгее к 1928 г. были вновь зарегистрированы 124 мусульманские группы (Там же, оп.2, д.201, л.71). По итогам регистрации были закрыты три мечети (две – в а.Хатукай и одна в а.Адамий) – как использующиеся только во время уразы и не имеющие при себе постоянных религиозных групп (Там же. Л.15). Мечеть в г. Краснодаре была передана в распоряжение Адыгейского облисполкома как не взятая в аренду. В февр. 1928 г. уполномоченные от мусульман г. Краснодара (казанских и крымских татар, кумыков, лезгин, чеченцев, адыгов) обратились в президиум Адыгейского облисполкома с просьбой разрешить использовать мечеть Л. Трахова на время поста в 1928 г. (НАРА, ф.Р-1, оп.1, д.272, л.31). В просьбе было от-

казано.

Практически одновременно облисполком рассматривал просьбу персидского консула о предоставлении мусульманам, подданным его страны, проживающим в Екатеринодаре, бывшей мечети Л. Трахова (Там же, д.264, л.236). В ходатайстве также было отказано. Здание мечети перешло в ведение Майкопского окружного исполкома.

Регистрация обществ стала механизмом контроля государственных органов над функционированием мечетей, позволила определить социовозрастной состав верующих, степень влияния духовенства, настроение лидеров обществ. Она по существу означала приписку верующих мусульман к определенной мечети, создание несвойственных исламу приходов и мусульмане воспринимали ее как посягательство на свободу вероисповедания.

Ограничение авторитета мусульманского духовенства проявилось и в деятельности крестьянских комитетов общественной взаимопомощи (ККОВ), экономической базой которых были добровольные пожертвования, ассоциируемые с закятом. Закят - один из пяти «столпов ислама» - был мощным идеологическим средством, демонстрирующим жизнеспособность, мобильность, взаимопомощь и взаимозависимость членов мусульманской общины.

В крестьянские комитеты общественной взаимопомощи в самом начале их работы в Адыгее в 1923-1924 гг., как правило, входило местное духовенство, выбираемое на общих собраниях граждан (НАРА, ф.Р-459, оп.1, д.55, л.1; д.64, л.11; д.68, л.2). В период сбора закята сельские эфенди превращались в особо значимые фигуры.

Ситуация с организацией и субсидированием ККОВов в целом воспринималась и крестьянами, и служителями культа неоднозначно. Первые в принудительном порядке вносили свои отчисления, до конца не понимая сущность работы вновь созданной структуры (ХДНИИ НАРА, ф.1, оп.1, д.91, л.96), вторые рассматривали необходимость нового перераспределения закята как посягательство на свои прерогативы по организации шариатских сборов и их распределению (НАРА, ф.Р-1, оп.1, д.282, л.54-54об.).

Власти заявляли о принципиально новой практике взаимопомощи, независимой от требований Корана: На I Областном съезде комитетов Крестьянских обществ взаимопомощи Адыгеи в марте 1925 г. отмечалось: «Совершенно не приходится смешивать ушир-закят с взаимопомощью. У нас подачек быть не может, все должны работать, а не надеяться на содержание извне» (Там же, д.30, л.21).

На территории Адыгеи Северо-Кавказский комитет ВКП(б) пытался применить опыт Кабарды, где собранный закят передавался обществам взаимопомощи при посредничестве и участии духовных лиц. Однако в 1925-1926 гг. из-за опасения активизации духовенства эта практика была признана в Адыгее нецелесообразной (ХДНИ НАРА, ф.1, оп.1, д.181а, л.43, 69).

В 1928 г. проблема переносится на новый, более высокий идеологический уровень. В соответствии с Постановлением ЦК ВКП(б) «О работе парторганизаций национальных областей Северного Кавказа» (НАРА, ф. Р-459, оп.1, д.141, л.76об) она уже обозначалась как «борьба с закятом» и ее предлагалось решить директивными методами – местные советы и сходы должны были вынести решения о передаче средств закята в пользу ККОВов без посредничества эфенди. В 1928-1929 гг. практически в каждом ауле на общих собраниях граждан были приняты постановления о его передаче в распоряжение ККОВов.

Подобное администрирование серьезно поколебало социально-экономические позиции духовенства. Оно способствовало оттоку социально незащищенного населения из-под его влияния и лишало эфенди одного из постоянных источников существования.

В области просвещения взаимоотношения государства и мусульманского духовенства в начале 20-х гг. не исключали компромиссов и сотрудничества.

В 1921-1922 гг. в отделе народного образования Горского исполкома работал эфенди Г. Шаов. Бывшие сохты (ученики медресе) в течение первой половины 20-х гг. составляли основной контингент учителей советских школ (53, с.37). Областной отдел народного образования привлекал духовных лиц к участию в различных агитационных кампаниях. В 1923 г. бывший кадий Майкопского горского словесного суда Д. Хатков вместе с Г. Шаовым работали в составе так называемых «агитдвоек» в Фарсском округе (ГАРФ, ф.Р-1235, оп.101, д.273, л.7об.-8). Они призывали население помогать развитию народного образования (заготавливать топливо, ремонтировать школьные здания, обустраивать школьные дворы), открывать новые школы (НАРА, ф.Р-730, оп.1, д.4, л.301).

В 1920 г. в Адыгее функционировало 37 медресе, где обучалось 311 человек (57, с.111), почти такое же количество светских школ было открыто в этот же период времени (19, с.29).

Знание ислама воспринималось адыгами как важная часть личной жизни человека, освоение его обрядовых норм являлось одной из формирующих оснований адыгского миро-

ощущения. Медресе, оставаясь каналом распространения не только религиозных, но и элементарных светских знаний, способствовали сохранению и воспроизводству мусульманских традиций, поощряющих ученость и образованность. Неслучайно съезды горцев Кубано-Черноморской области, прошедшие в 1920 г., приняли постановления о возможности свободного обучения Корану после занятий в светских школах (НАРА, ф .Р-293, оп.1, д.1, л.194).

В 1922 г. выходит циркуляр Наркомнаца, уточняющий некоторые аспекты деятельности богословских школ и преподавателей мусульманского вероучения (РГА СПИ, ф.17,оп.84,д.602,л.19). Циркуляр не допускал репрессий в отношении мулл за проповедь ислама и обучение исламу в мечетях, у себя на дому, а также в частных домах. Богословские школы, которые содержались за счет добровольных отчислений частных лиц, не подлежали закрытию. В советских же школах преподавание догматов религии не допускалось.

В 1923-1924 гг. позиции духовенства в религиозном образовании были серьезно потеснены. Инструкции Наркомпроса и НКВД определяли, что преподавание вероучения детям до 18 лет не должно приобретать характер групповых занятий – число учеников не должно превышать трех человек (ГАРФ, ф.А-353,оп.7,д.9,л.41). В дек. 1923 г. по решению II съезда Советов Адыгеи учениками частных религиозных школ могли стать только взрослые. В дальнейшем преподавание Корана предполагалось «полностью изжить» (НАРА,ф. Р-293,оп.1,д.1,л.194).

Из отчетов областного отдела народного образования Адыгеи следует, что уже к 1925 г. религиозных школ в Адыгее не было (НАРА,ф.Р-21,оп.1,д.1,л.105), однако случаи преподавания Корана вне школы сохранялись. Иногда самые лучшие ученики оставляли школу для изучения Корана (Там же,д.20,л.283).

В 1927 г. в Адыгее был завершен переход от арабской к латинской графике. Тем самым, была прервана культурно-историческая традиция, связанная у адыгов с арабской письменностью и культурой.

К концу 20-х гг. мусульманское образование постепенно утратило характеристики системы. Занятия стали носить спорадический характер и проводились на дому у аульного эфенди. Стал невозможным приток новых хорошо образованных духовных лиц из-за нарушения образовательной сети, связывающей Северо-Западный Кавказ с Дагестаном, Крымом, Поволжьем, странами Ближнего Востока.

Антирелигиозная деятельность советской власти уже к середине 20-х гг. заметно осла-

била прежнюю социальную активность духовенства. В дек. 1925 г. на очередном съезде духовенства и верующих дискуссии перемещаются в сторону обсуждения в основном обрядовых вопросов. Съезд принял решения, направленные на «демократизацию» и упрощение обрядности – разрешалось не снимать обувь во время молитвы, сокращать число намазов в пути и количество ракатов во время вечернего богослужения в период поста (Там же, с.8).

Проводимая государством конфессиональная политика нашла свое дальнейшее выражение в учреждении государственных служб, специализировавшихся на антирелигиозной деятельности. В 1927 г. в Адыгее были созданы Антирелигиозная комиссия при Оргбюро РКП(б) (ХДНИИ ГАРА, ф. Р-1, оп.1, д.200, л.7), «Общество безбожников» (Там же, д.181б, л.123), Антирелигиозный кружок при клубе Совпартшколы (Там же, д.200, л.54). В комплексе антирелигиозной работы особое место отводилось «искоренению» религиозных институтов и обрядов - закрытию медресе, вытеснению мусульманской брачной и погребальной обрядности аналогичными гражданскими ритуалами, «борьбе со знахарством среди духовенства». Новые антирелигиозные структуры осуществляли и финансовый контроль над сельскими советами, не допуская использования их средств, а также сборов среди населения на «шариатские нужды» – ремонт мечетей, празднования Уразы-Байрама и Курбана (Там же, д.201, л.129-130).

Таким образом, взаимоотношения ислама и советской власти на Северо-Западном Кавказе в 20-е гг. складывались и развивались достаточно сложно и неоднозначно. Поиски компромисса с исламом, характерные для начала 20-х гг., сменились политикой, создавшей жесткую и стройную государственную систему, в которой мусульманская культура на Северо-Западном Кавказе не могла поддерживать и воспроизводить свои составляющие элементы. Социальные, экономические и идеологические позиции адыгского духовенства были подорваны, присущие ему функции ограничились ритуальным оформлением обрядов жизненного цикла. Уже к концу 20-х гг. эфенди как носители мусульманской культуры были вытеснены на периферию активной социальной жизни, не найдя «ниши» для реализации своего опыта и знаний. Вследствие вынужденного отказа от легальной культовой практики и снижения общего уровня мусульманского образования началось постепенное угасание целой социальной группы.

Именно в 20-е гг. начинается политика последовательного вытеснения основных исламских институтов и структур, продолжением которой стали репрессии по отношению к духовенству в 30-е гг.

В последующие десятилетия отношения советского государства к исламу строились на теориях «полного изживания», «быстрого отмирания» религии и осуществлялись в основном единой системой мер как в Адыгее, так и в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, да и в целом по стране.

Все это так или иначе отразилось и на процессах возрождения ислама у адыгов в конце XX в.

3.5. Ислам у адыгов на современном этапе

3.5.1. Проблемы исламского возрождения в КБР

Одним из результатов демократических процессов конца 80 – начала 90-х гг. XX в. стало повышение значимости религиозного фактора в жизни народов России.

В 1990 г. был принят российский закон «О свободе вероисповедания», позволивший религиозным организациям освободиться от государственного вмешательства. Повысился престиж религии не только среди верующих, но и прежде равнодушных к ней людей.

В 1990 г. на Учредительном съезде мусульман республики было организовано Духовное Управление мусульман КБР. Именно с этого времени начинается легализованное возрождение ислама в Кабардино-Балкарии. Этот процесс проходит неоднозначно и в настоящее время еще не завершен.

Видимыми признаками исламского возрождения стали массовая регистрация мусульманских общин, строительство новых мечетей, формирование системы религиозного образования и восстановление бытовых религиозных традиций.

С 1991 по 2003 г. количество мусульманских общин выросло от 7 до 157.Если к началу 90-х гг.в республике было 6 мечетей, то сейчас практически во всех населенных пунктах с мусульманским населением имеются мечети, построенные на добровольные пожертвования верующих, а также на средства, выделяемые государством, местными администрациями.

Развитие религиозного образования осуществляется по двум основным направлениям:

приобщение к исламским знаниям рядовых мусульман, особенно молодежи и подготовка грамотных священнослужителей. Для этих целей ДУМ организовывает курсовые занятия и семинары для подготовки имамов, повышения их квалификации, уроки по основам ислама в населенных пунктах республики. Начальные сведения об исламской обрядности и Коране даются также в частном порядке имамами мечетей

В 1994 г. создан Кабардино-Балкарский исламский институт. В учебном плане Института значатся религиозные и светские дисциплины: наука о Коране, толкование Корана, история ислама, юриспруденция ислама, история мировых религий, английский, арабский, кабардинский языки, история КБР, педагогика, психология. Выпускники получают квалификацию «Теолог. Преподаватель арабского языка». Преподаватели института имеют высшее религиозное образование.

Начальное религиозное образование давал и функционировавший в Нальчике в 1995-1999 гг. Исламский центр. В районах республики также были созданы пункты начального религиозного обучения.

Помощь в подготовке кадров священнослужителей оказывали страны Ближнего Востока.

Просветительно-пропагандистские задачи осуществляла и издаваемая ДУМ с 1993 г. газета «Дингъуазэ».

К концу 90-х г. наблюдалось свертывание темпов развития исламского образования. В частности, несколько образовательных центров перестали функционировать, прекратились факультативные занятия в школах по основам ислама, Исламский институт приостановил свою работу из-за отсутствия лицензии на право осуществления образовательной деятельности.

Восстанавливая бытовые исламские традиции (свадебные, похоронно-поминальные обряды, шариатские запреты), духовенство республики столкнулось с проблемой их унификации. Она до сих пор остается актуальной и в различных районах КБР решается неодинаково.

Особо значима для мусульман республики появившаяся возможность совершения паломничества в Мекку. В настоящее время осуществляются ежегодные хаджи, организуемые с участием ДУМ и государственных структур.

Говоря о религиозной обрядности, необходимо отметить, что массовое сознание не

допускает четкого различия между исламскими и национальными обычаями. Однако стереотип атеистического мышления, культивировавшийся в течение десятилетий советского режима, обнаруживает удивительную жизнестойкость. Концепция о доминировании этнических установок над мусульманской традицией то и дело попадает на страницы книг, газет и журналов, озвучивается с официальных трибун. Между тем, национальные традиции кабардинцев во многом сакрализованы религией, и человек, не считающий себя верующим, в то же время идентифицирует себя с определенной религиозно-культурной традицией (50, с.69). Немалая часть неверующих участвует в религиозных праздниках и обрядах. Здесь сказываются роль традиций в поведении неверующих людей, их желание не отклоняться от национального образа жизни, следовать обычаям своего народа. Принадлежность к исламу в общественном сознании ассоциируется с принадлежностью к этнической общности.

Исламское возрождение в КБР характеризуется стремлением мусульман жить в соответствии с привычными этноконфессиональными традициями, которые могут и не совпадать с классическими канонами ислама. В качестве примера можно привести состоявшийся 23 дек. 1993 г. Пленум мусульман Кабардино-Балкарии, который, констатируя несоответствие «деура» (обряда прощения грехов покойника) Корану и Сунне, признал его позитивную роль в распространении и сохранении мусульманской религии (Текущий архив ДУМ КБР).

Перечисленные признаки являются как бы «внешней» стороной исламского возрождения. Результаты «внутреннего» приобщения к исламу гораздо скромнее. Часть населения данный процесс не затронул вообще (если не считать ее участия в похоронно-поминальной обрядности, что воспринимается как национальная традиция). Для основной массы считающих себя верующими характерно соблюдение лишь некоторых исламских норм – поста Ураза, праздника Курман, посещение мечети в дни мусульманских праздников. При этом для многих из них определяющей является не религиозная, а рациональная мотивация исполнения предписанных исламом обрядов: соблюдение поста полезно для здоровья, омовение – необходимая гигиена, намаз – оздоровительная гимнастика и т.д.

Помимо духовенства требования ислама в наиболее полном виде соблюдают молодые верующие, которые сегодня составляют основную массу молящихся в мечетях. Именно между этой категорией и старшим поколением наблюдается своеобразный конфликт относительно соответствия традиционного порядка богослужения нормам ислама. Неуступчивость молодых мусульман в этом вопросе расценивается старшими как проявление ваххабизма.

Проблема исламского радикализма, принятого называть ваххабизмом, относительно нова как для КБР, так и для Северного Кавказа, да и России в целом.

Следует отметить, что при наличии разноречивых суждений о реальности проблемы ваххабизма в КБР ни в государственных структурах, ни в массовом сознании нет ясных критериев определения приверженности этому течению и соответственно четкого разграничения исламского фундаментализма и экстремизма. Смешение этих понятий приводит к формированию в обществе и государственных органах резко негативного отношения к верующей молодежи, строго соблюдающей каноны ислама.

Явная некомпетентность в столь деликатном и сложном вопросе нередко сочетается с дискриминацией молодых мусульман, что выражается в их избиении, оскорблении их веры, трудностях, создаваемых при трудоустройстве, в закрытии мечетей, искусственном нагнетании страха перед исламской угрозой.

Многочисленные выступления в СМИ о наличии в республике ваххабизма, отдаленность официального духовенства от проблем молодых верующих, неадекватные действия силовых структур– все это отчуждает их как от ДУМ, так и от властей. Молодой мусульманин не понимает, за что он подвергается гонениям и становится социальным изгоем. Между тем пропаганда «чистого» ислама сама по себе не представляется опасной. Вполне естественным и оправданным следует признать желание мусульманина привести свой образ жизни в соответствие с Кораном и Сунной, более того, жить в исламском государстве. Радикализм может содержаться лишь в методах его осуществления.

Можно долго рассуждать о том, насколько приемлема идея возрождения «чистого» ислама в условиях республики. Однако ослабление влияния официального духовенства налицо. Среди факторов, повлиявших на этот процесс, верующие отмечают следующие: «исчезновение» денег, собранных на строительство мечети в г. Нальчике, «обман» паломников в 1997 г., дискриминация молодых верующих под предлогом борьбы с «ваххабизмом», «проправительственная ориентация» главы Духовного Управления, неунифицированность похоронно-поминальной обрядности на территории республики и др.

На фоне постепенного снижения авторитета официального духовенства в КБР сформировались оппозиционные ДУМ религиозные структуры, оказывающие значительное влияние на молодых мусульман, численность которых непрерывно увеличивается. Однако в целом реконфессионализация общественного сознания кабардинцев происходит значительно

медленнее, чем этого требует проблема выхода из глубокого нравственного кризиса, в котором пребывает современное общество.

Руководство КБР признает за исламом огромный потенциал в формировании духовно и нравственно здоровой личности, в развитии этнической культуры кабардинцев. Такая позиция отмечалась на проходивших в Нальчике научно-практической конференции «Ислам – религия мира» (окт. 1999 г.), круглом столе с участием президентов КБР и Республики Ингушетия, представителей субъектов ЮФО и руководителей религиозных организаций региона под таким же названием (окт. 2001 г.), совместном совещании духовенства, научной интеллигенции, различных министерств республики «О религиозной ситуации и практике применения федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» в КБР» (апр. 2002 г.). На этих форумах подчеркивалась гуманистическая сущность ислама, неправомерность его отождествления с религиозным экстремизмом.

В целях налаживания конструктивного диалога и сотрудничества с религиозными организациями в республике созданы Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте КБР, Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве КБР, комиссии по связям с религиозными объединениями при районных администрациях.

Действующий Закон КБР «О свободе совести и о религиозных объединениях» принят в 1999 г.

С начала XXI в. наблюдается некоторое повышение интереса к исламу, позволяющее надеяться, что он может стать основой духовного возрождения народа, выведя его из состояния этнокультурной апатии и пробудив стремление к социальному творчеству.

В настоящее время нет оснований опасаться, что прогрессирующая религиозность кабардинцев приведет к исламскому экстремизму, поскольку он глубоко чужд особенностям их этнической психологии.

3.5.2. Состояние ислама в Адыгее

С начала 80-х годов в Адыгее началось движение за возрождение ислама и придания ему более значимого статуса. После образования в 1991 г. Республики Адыгея руководство

взяло курс на возрождение традиционных адыгских ценностей, среди которых важное место должно было занимать возрождение ислама.

На 1 янв. 1992 г. в республике действовало 6 зарегистрированных мусульманских организаций. На сегодняшний день в Адыгее зарегистрировано 56 религиозных объединений. Из них 15 входят в состав Духовного Управления Мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края (муфтий Н. Емиж).

Конфессиональная картина в Адыгее в основном сформировалась. Традиционно сложились хорошие отношения между Духовным Управлением мусульман и Майкопской и Адыгейской епархией Русской Православной Церкви. Периодически проходят встречи руководителей двух традиционных наиболее крупных конфессий с руководством республики, на которых обсуждаются важные вопросы межконфессионального и межнационального сотрудничества, вырабатываются единые подходы в упрочении позиций ислама и христианства. Значимые для общественной жизни республики мероприятия, а также религиозные православные и мусульманские праздники проходят с совместным участием православного и мусульманского духовенства.

Принятие законодательных актов привело к тому, что положительно стали решаться такие проблемы религиозных организаций, как создание условий для подготовки кадров духовенства, для проведения благотворительной, миссионерской и издательской деятельности. Религиозные организации стали сотрудничать со средствами массовой информации, устанавливать связи с религиозными центрами и организациями других стран.

Растет число представителей мусульманского духовенства. На сегодняшний день в каждом адыгейском ауле есть эфенди и его помощники.

Представители республики (6 человек) получают религиозное образование в Сирии.

В Адыгее, где до конца 80-х гг. не было ни одной мечети, процесс строительства культовых зданий активизировался с середины 90-х годов. Его кульминацией явилось сооружение и открытие в 2000 г. соборной мечети в г. Майкопе, одной из самых красивых и монументальных в северокавказском регионе. Всего в республике построено более 20 мечетей.

При соборной мечети функционирует Исламский центр. Возглавляет его один из известных мусульманских деятелей адыгской диаспоры, автор многих книг по исламу Ф. Аутлев. Исламский центр проводит занятия по изучению арабского языка и чтению Корана, вы-

пускает различные пособия, разъясняющие правила совершения мусульманских обрядов и знакомящие верующих с историей и вероучением ислама.

До недавнего времени в республике издавались две газеты для верующих: «Тхъэм инур», орган ДУМ Адыгеи, и частное издание «Тхъэм инэшу».

Ежегодно ДУМ Республики Адыгея и Краснодарского края организует хадж в Мекку. Так, в 2003 г. хадж совершили 19 мусульман республики, среди которых было 4 женщины.

Основными направлениями работы Духовного Управления является воспитание и обучение мусульман, борьба с распространением алкоголизма, наркомании, падением нравственности, прежде всего среди молодежи. Значительной проблемой является низкий уровень знаний духовенства, что зачастую приводит к произвольному толкованию Корана и провозглашению сомнительных положений.

Учитывая серьезность вопросов о мусульманской обрядности, принятой у адыгов, и связанных с этим спорах с последователями ревизионистских течений в исламе, Духовным Управлением принято решение о пересмотре ряда устаревших, на его взгляд, догм и порядка исполнения некоторых обрядов. В частности, это касается такой темы, как организация похорон мусульманина. Эту работу проводят мусульманские авторитеты республики. После подготовки соответствующих проектов пособий планируется вынести их на широкое обсуждение верующей части населения, после чего распространить по мусульманским обществам в аулах республики (13, с.158).

В республике не существует религиозных исламских организаций «ваххабитского» толка. Все религиозные объединения мусульман входят в состав Духовного Управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края. Вместе с тем, следует отметить, что на территории республики появляются проповедники ислама, как правило, из-за рубежа, которые распространяют идеи, чуждые «традиционному» исламу.

Возрождение исламской традиции после многолетних гонений на религию, открывшиеся широкие контакты с многочисленной зарубежной диаспорой, проводимый руководством республики курс на возрождение национальных адыгских традиций, в том числе и ислама, породили всю неоднозначность современного положения мусульманской религии в Адыгее. Адыгейцы сталкиваются с новым для себя исламом, молодое поколение знакомится с этой религией уже на более высоком образовательном уровне, имеет возможность обучаться в исламских высших учебных заведениях за рубежом.

Процесс развития ислама в Республике Адыгея имеет свои особенности, с одной стороны роднящие его с возрождением ислама в других регионах Северного Кавказа, с другой – демонстрирующие свое отличие. Даже бросив поверхностный взгляд на религиозность адыгов в Республике Адыгея, можно выделить две группы верующих.

Первую группу составляют те, кто соблюдает все предписания ислама. Они считают себя истинными мусульманами, ведут активную религиозную деятельность, абсолютно отрицая при этом атеизм и сектантство. Эта группа значительно «помолодела».

Во вторую группу входят представители всех возрастов и социальных слоев. Они считают себя верующими, но не выполняют всех религиозных предписаний, ограничиваясь, как правило, совершением намаза, и/или соблюдением поста, и/или участием в благотворительной деятельности. В их религиозном сознании отсутствует нетерпимость к неисламским взглядам других людей.

Несмотря на возрастные, социальные и иные различия, в этих группах наблюдается довольно много общих черт. Одной из них является сильное влияние традиционной культуры, традиционного мировоззрения. Значительное число людей, не являясь верующими, тем не менее формально не отделяют себя от религии, отождествляя в своем сознании этническое и религиозное; в силу этого они часто участвуют во многих религиозных обрядах и праздниках.

Элементы традиционной культуры остаются доминирующими в поведении людей и в их сознании. Прошлое нередко выступает в качестве сравнительного ориентира. Образ жизни людей обычно корректируется по освященной веками модели культуры. Однако этот процесс имеет тенденцию к угасанию, поскольку под воздействием социально-экономических, политических, культурных факторов, под влиянием средств массовой информации все чаще на первый план выдвигаются новые приоритеты. Не последнюю роль в этом процессе играет ислам.

В 1999-2000 гг. Адыгейским республиканским институтом гуманитарных исследований и Адыгейским государственным университетом было проведено социологическое исследование «Состояние и перспективы ислама в Адыгее» (91, с.84-91). Его результаты позволили прийти к следующим выводам. В Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит. Лишь 35 % от числа опрошенных заявили о том, что они «являются приверженцами ислама». При этом анализ анкет показал, что выполняют предписания ислама всего

лишь 10 % респондентов. В число относящих себя к приверженцам ислама, по всей вероятности, вошли и те люди, которые не выполняют его предписаний (40 %), выполняют их время от времени (47 %) или выполняют только самые основные (12 %). Таким образом, можно констатировать довольно часто встречающийся парадокс: люди считают себя приверженцами той или иной веры, но при этом не соблюдают строго предписанных культовых норм поведения, плохо знают вероучение или совсем не знакомы с ним.

С другой стороны, практика показывает, что самоидентификация «мусульманин» является достаточно важной для ориентации в современных социокультурных и политических процессах.

Роль исламских духовных лиц в увеличении числа верующих-мусульман пока невысока.

Большинство верующих усматривает в исламе в первую очередь возможности реализовать свои духовно-нравственные потребности.

В массовом сознании адыгов элементы агрессивного исламского сознания незначительны или вовсе отсутствуют.

Взгляд на современную конфессиональную картину в Адыгее позволяет говорить о реальных перспективах ислама и о росте религиозного сознания, несмотря на то, что развитие мусульманской религии более всего видится в контексте развития этнической культуры в целом.

Литература

1. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т.1.
2. Авторханов А. Империя Кремля. Минск-М., 1991.
3. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.
4. Акритас П.Г. Аграрный праздник в Кабарде // УЗ КНИИ. 1948. Т.4.
5. Акты, собранные Кавказскою археологическою комиссиею. Тифлис, 1866-1904. Т.1 – XII.
6. Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. М., 1937.
7. Аутлев П.У. Новые материалы по религии адыгов // Ученые записки АНИИ. История и этнография. Т.4, Краснодар, 1965.
8. Бабич И.Л. Ислам в современной Кабардино-Балкарии: правовые аспекты// Этнографиче-

ское обозрение, 2001. №2.

9. Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860-1996-е гг.) М., 1999.
10. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик, 1991.
11. Белл. Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838 и 1839 гг./ пер. Н. Данкевич-Пущиной// Архив АРИГИ.
12. Беннигсен А.И. Гаспринский (Гаспрали) и возникновение джадидизма в России // Этнографическое обозрение. 1992. №6.
13. Бережной С.Е. и др. Ислам в современных республиках Северного Кавказа/Под общ. ред. И.П. Добаева. – Ростов н/Д: изд-во СКНЦ ВШ, 2002.
14. Бетрозов Р.Ж. Этническая история адыгов: с древнейших времен до XVI в. Нальчик, 1996.
15. Битова Е.Г. Модернизирующие реформы на Кавказе и местная политическая традиция: отторжение или адаптация? // Res Publica. 2000. Вып.1.
16. Боров А.Х., Думанов Х.М., Кажаров В.Х. Современная государственность Кабардино-Балкарии: истоки, пути становления, проблемы. Нальчик, 1999.
17. Бузаров А.К. Из истории культурного развития адыгов начала XX века (по материалам рукописного наследия С.Х. Сиюхова) // Этюды по истории и культуре адыгов: Сб. ст. Майкоп, 1998.
18. Бузаров А.К. Отклики джадидизма на Северном Кавказе и генезис черкесской новометодной школы // Информационно-аналитический вестник АРИГИ. История, этнология, археология. Майкоп, 2002.
19. Бурнышев А. Культура, рожденная Октябрем. М., 1958.
20. Веселовский А. Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев. СПб., 1870.
21. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X-XIIIвв. СПб., 1994.
22. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М. – Пятигорск, 1992.
23. Декреты Советской власти М., 1957, Т.1.
24. Дзамихов К.Ф. Адыги: вехи истории. Нальчик, 1994.
25. Дискуссионный съезд мусульманского духовенства и верующих Адыгейско-Черкесской автономной области.Краснодар,1925.

26. Документы по истории борьбы за Советскую власть и образования автономии Кабардино-Балкарии (1917-1922). Нальчик, 1983.
27. Дубровин Н. Черкесы (адыги). Нальчик: Эльбрус, 1990.
28. Дубровин Н.Ф. Черкесы (Адыге)// Материалы для истории черкесского народа. Репринтное издание. Нальчик, 1991.
29. Думанов Х.М., Кетов Ю.М. Адыгэ хабзэ и суд в Кабарде во второй половине XVIII-XIX века. Нальчик, 2000.
30. Емельянова Е.Н. Мусульмане Кабарды. М., 1999.
31. Иоан де - Галонифонтибус. Сведения о народах Кавказа. 1404/Пер. З.М. Буниятова. Баку, 1980.
32. Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. – Майкоп: Изд-во Адыг. гос. ун-та, 2001.
33. История Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1995.
34. История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т.1.
35. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. – М., 1988.
36. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Документы и материалы в 2-х томах. М., 1957. Т.2.
37. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIIIвв. Документы и материалы в 2-х томах. // М., 1957, т.1.
38. Калмыков Ж.А.Установление русской администрации в Кабарде и Балкарии в конце XVIII – начале XX в. Нальчик, 1995.
39. Кашежев Т. Ханцегуаше (общественное моление об урожае у кабардинцев) // Этнографическое обозрение. 1900. №12.
40. Конституция (основной закон) РСФСР и Инструкция ВЦИК'а о выборах городских и сельских советов и о созыве съездов Советов. Симферополь, 1925.
41. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1954, ч.1.
42. Кузнецов В.А. Нижне-Архызное городище X-XIIвв. – раннефеодальный город Алании (историко-географическая характеристика и некоторые итоги исследований) // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.
43. Кумыков Т.Х. Культура, общественно-политическая мысль и просвещение Кабарды во второй половине XIX-начале XX в. Нальчик, 1996.

44. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
45. Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.
46. Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Люлье Л.Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927.
47. Ляушева С.А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ). Майкоп, 2002.
48. Макарий, архиепископ Харьковский. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868.
49. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.
50. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
51. Мамбетов Г.М., Мамбетов З.Г. Социальные противоречия в кабардино-балкарской деревне в 20-30 гг. Нальчик, 1999.
52. Мамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // УЗ КБНИИ. Т.24. 1966.
53. Материалы к отчету Адыгейского Областного Исполнительного Комитета за период от VII съезда Советов Области до VIII съезда. Краснодар, 1935.
54. Материалы шапсугской экспедиции 1939 г.: Сборник студенческих работ. М., 1940. Вып. 17. Этнография.
55. Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик, 1979.
56. Мекулов Д.Х. Национально-государственное и советское строительство в Адыгее: начальный этап, тенденции //Северный Кавказ: национальные отношения
57. Мекулов Д.Х. Советы Адыгеи в социалистическом строительстве 1922-1937 гг. Майкоп, 1989.
58. Милославский Г.В. Интеграционные процессы в мусульманском мире. М., 1991.
59. Мисроков З.Х. Вымирание шариатской юстиции в автономиях Северного Кавказа. М., 1979.
60. Налоев З.М. Адаб баксанского культурного движения. Нальчик. 1991.
61. Налоев З.М. Из истории Баксанской учительской семинарии // Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985.

62. Налоев З.М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978.
63. Налоев З.М. К общественному статусу джегуако// Археолого-этнографический сборник. Нальчик, 1974.
64. Налоев З.М. К типологии баксанского адаба // Вопросы кавказской филологии и истории. К 80-летию Г.Ф.Турчанинова. Нальчик, 1983.
65. Нарты. (На кабард.яз.), Нальчик, 1951.
66. Нарты. Адыгский эпос (на адыг.яз), Майкоп, 1968. Т.1.
67. Нарты. Адыгский эпос (на адыг.яз.), Майкоп, 1970. Т.4.
68. Нарты. Адыгский эпос (на адыг.яз.), Майкоп, 1970. Т.5.
69. Нарты. Адыгский эпос (на адыг.яз.), Майкоп, 1973. Т.7.
70. Нарты. Кабардинский эпос. М., 1951.
71. Ногмов Ш.Б. История адыхейского народа. Нальчик, 1994.
72. Нуруллаев А.А. Ислам и мусульмане в условиях советского режима.// Ислам и мусульмане в России. М., 1999.
73. Одинцов М.И. Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества)// На пути к свободе совести. М., 1989.
74. Почешхов Н.А. Гражданская война в Адыгее: причины эскалации (1917-1920 гг.). Майкоп, 1998.
75. Прасолов Д.Н. Ислам и служители культа в пореформенной сельской общине в Кабарде (на каб. яз.) // Ошхамахо. 2001. №2.
76. Раенко-Туранский Я.Н. Адыге до и после Октября. Ростов-на-Дону, 1927.
77. Рой Я. Ислам в Советском союзе после второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. М., 1998.
78. Сборник руководящих и инструктивных материалов по перевыборной кампании на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 1925.
79. Сиюхов С. Все о том же // Сефербий Сиюхов – адыгейский просветитель. Майкоп, 1981.
80. Смирнов В.Д. Крымское ханство в XVIII столетии. Одесса, 1889.
81. Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917-1918 гг.). Горская республика (1918-1920 гг.). Документы и материалы. Махачкала, 1994.
82. Спенсер Э. Путешествие в Черкесию. Майкоп, 1993.

83. Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1910. Т.21.
84. Сысоев В. Очерки из истории Тмутараканского княжества // Известия Общества любителей изучения Кубанской области. Вып. 1. Екатериноград, 1899.
85. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.-Л., 1941. Т.2.
86. Торнау Ф. Воспоминания кавказского офицера // Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф.Ф. Торнау. Воспоминания и документы. (Составление, предисловие и комментарии Б.М. Керефова и Р.У. Туганова). Нальчик, 1999.
87. Трагические последствия Кавказской войны для адыгов. Вторая половина XIX – начало XX в. Нальчик, 2000.
88. Тхагазитов Ю.М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы, Нальчик, 1994.
89. Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). Майкоп, 1997.
90. Ханаху Р.А., Цветков О.М. Некоторые типологические характеристики традиционной культуры адыгов (к проблеме ментальности) // Философия и социология. №4. Майкоп, 1996.
91. Ханаху Р.А., Цветков О.М., Ляушева С.А. Состояние и перспективы ислама в Адыгее (материалы пробного исследования) //Ислам и политика на Северном Кавказе. – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2001.
92. Хан-Гирей. Вера, нравы, обычаи и образ жизни черкесов // Хан-Гирей. Избранные произведения. Нальчик, 1974.
93. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
94. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.
95. Хан-Гирей. Черкесские предания. Нальчик, 1989.
96. Хан-Гирей С. Черкесские предания // Адыгские писатели – просветители XIX века. Краснодар, 1986.
97. Хоретлев А.О. Влияние России на просвещение в Адыгее. Майкоп, 1957.
98. Хотко С.Х. Генуэзцы в Черкесии (1266-1475) // Этюды по истории и культуре адыгов: Сб.ст. Майкоп, 1998.
99. Челеби Э. Книга путешествия. Выпуск 2. М., 1979.

100. IV сессия Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета IX созыва. 23-31 октября 1922 г. Бюллетень (стенографический отчет). М., 1922.
101. Шенкао М.А. Специфика мифоэпического сознания (на материале эпоса «Нарты»): Дис. ...канд.филос.н., Ростов-на-Дону, 1982.
102. Шиллинг Е. Черкесы // Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. М.-Л., 1931. Т.2.
103. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
104. Шортанов А.Т. Адыгские культы. Нальчик, 1991.
105. Яковлев Н.Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.-Л., 1948.