

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ КАВКАЗА

УДК 821.352.3

DOI 10.31143/2542-212X-2020-3-165-186

**ОБЛИК ИСЛАМСКОГО РЕФОРМАТОРСТВА В КАБАРДЕ
(ПО СТРАНИЦАМ «ВОСПОМИНАНИЙ» Х.У. ЭЛЬБЕРДОВА)****И.А. КАЖАРОВА**

*Институт гуманитарных исследований –
филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения
«Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии
наук» (ИГИ КБНЦ РАН)
360000, КБР, г. Нальчик, ул. Пушкина, 18
E-mail: barsello@rambler.ru*

Аннотация. На материале «Воспоминаний» известного адыгского просветителя, лингвиста, писателя и собирателя фольклора Х.У. Эльбердова прослеживается история культурных преобразований, совершившихся в Кабарде под влиянием исламского реформаторства рубежа XIX-XX вв. Актуальность подобной работы обусловлена тем, что до настоящего времени мемуары Х. Эльбердова не рассматривались не только в этом, но и в иных планах. Уделяется внимание описаниям старометодного образования, его традиций и атрибутов, свидетельствам его востребованности и распространенности в Кабарде. Определяются социальные условия, в которых претворялись идеи новометодников, освоенность адыгами довольно обширной географии распространения учебных заведений реформаторского толка, эпизоды противостояния джадидов и кадимистов. Многие детали воплощения в Кабарде идей исламского реформаторства выявляются через историю интеллектуальных поисков самого Х. Эльбердова и его знаменитого наставника – М.М. Фанзиева. Принимая во внимание время написания «Воспоминаний», анализ проводится с учетом трансформации системы ценностных представлений, неизбежного присутствия интерпретационных пределов, задающих писателю стандарты отражения описываемых событий.

Ключевые слова: исламское реформаторство; джадидизм; Хасан Эльбердов; воспоминания; Кабарда; конфессиональное образование; система ценностей; интерпретационные пределы.

**THE FACE OF ISLAMIC REFORMISM IN KABARDA
(FROM THE PAGES OF Kh.U. ELBERDOV'S "MEMOIRS")****I.A. KAZHAROVA**

*The Institute for the Humanities Research –
Affiliated Federal State Budgetary Scientific Establishment «Federal Scientific Center
«Kabardian-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences» (IHR KBSC RAS)
360000, KBR, Nalchik, Pushkin st., 18
E-mail: barsello@rambler.ru*

Abstract. The history of cultural transformations that took place in Kabarda under the influence of Islamic reformism at the turn of the 19th – 20th centuries is traced in the article drawing on the material of «Memoirs» of the famous Adyghe educator, linguist, writer and collector of folklore Kh.U. El'berdov. The relevance of such work is due to the fact that to date, the memoirs of Kh. El'berdov have not been considered not only in this, but also in other plans. Attention is paid to the descriptions of old-method education, its traditions and attributes, evidence of its relevance and prevalence in Kabarda. The social conditions in which the ideas of the new methodologists were implemented, the development by the Circassians of the rather extensive geography of the spread of reform schools, episodes of the confrontation between the Jadids and Kadimists were determined. Many details of the embodiment of the ideas of Islamic reformism in Kabarda are revealed through the history of the intellectual searches of Kh. El'berdov himself and his famous mentor – M.M. Fanziev. Taking into account the time of writing «Memoirs», the analysis is carried out taking into account the transformation of the system of value representations, the inevitable presence of interpretative limits that set the writer standards for reflecting the events described.

Keywords: Islamic reformism; Jadidism, Khassan El'berdov; memories; Kabarda; confessional education; value system; interpretative limits.

Основания научного интереса, отправные понятия

Представить целостную картину преобразований, которые происходили в среде адыгов под влиянием исламского реформаторства рубежа XIX-XX вв., непросто. Свидетельства этого влияния стали изучаться сравнительно недавно, поэтому запечатлелись лишь некоторые факты и несколько связанных с ними имен. Особенно рельефно проступают новометодные школы, письменность на родном языке, становление национальной типографии, журналистики и две фигуры, без которых многое не состоялось бы: Адам Дымов и Нури Цагов. Все перечисленное, если говорить только о Кабарде, относят к двум первым десятилетиям прошедшего века. Дальнейшая жизнь идей исламского реформаторства не наблюдается. Как только установился новый политический строй, а с ним начала внедряться новая система ценностей, все эти достижения были представлены как часть «темного прошлого», «попытки классово враждебных панислаимстских элементов» [Теунов 1955: 82], а в более широким истолковании – как самые ранние, редкие и несовершенные попытки культурного прогресса адыгов [Теунов 1955: 251]. Тенденция начинает меняться приблизительно в середине 70-х: отрицательное отношение к религии, конечно, сохраняется, но с этих лет получает признание очевидное и значимое присутствие восточной (а по существу исламской!) линии в культурном развитии адыгов [Яфаунов 1976; Налоев 1978].

Процесс, вдохновлявший кабардинцев к организации новометодных школ, национальной печати и других новшеств, охватывал без малого весь исламский мир, а в России воплотился в движении джадидизма. Исследователи этого явления указывают, что «На Северном Кавказе идеи джадидизма не пустили глубоких корней. <...> Тем не менее в конце XIX – начале XX в. между мусульманами Северного Кавказа и Крыма устанавливались более тесные связи» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 49]. Исламское реформаторское движение возникло как культурническая реакция на колонизаторскую политику

европейских стран, обнажившую неприспособленность мусульманского мира к новой, индустриальной эпохе. Местом его зарождения считается Египет, довольно быстро оно распространилось на ряд стран Ближнего и Среднего Востока, а в России охватило национальные области с мусульманским населением, особенно ярко проявив себя в Крыму, Поволжье, Средней Азии, Дагестане.

Как подчеркивает М.М. Аль-Джанаби, «главное для реформы – преобразование системы воспитания в соответствии с особыми традициями» [Аль-Джанаби 2014: 309]. И российский вариант исламского реформаторства от этой линии не отошел: «основной целью деятельности реформаторов-джадидов было стремление утвердить в России новометодную систему образования, с помощью которой молодое поколение мусульман должно было ознакомиться с достижениями европейской науки» [Малашенко 1998: 32]. Причем внутри самого исламского мира преобразования реформаторов встречали решительное сопротивление кадимистов – консерваторов. Но все перечисленное, разумеется, – черты масштабной и обобщенной картины, каждый «национальный фрагмент» которой имеет собственную историю и мотив к воплощению идей исламского реформаторства.

Помимо всколыхнувшего мусульманский мир «цивилизационного принуждения европейского Запада в отношении Востока» [Аль-Джанаби 2014: 36], в Кабарде существовали свои причины для борьбы образовательных ценностей за доминирующее положение. Как уже отмечалось, «...это было связано с тем, что окончившаяся поражением горцев Кавказская война и последовавшее за ней мухаджирство сделали вопрос о национальном самосохранении особенно болезненным» [Кажарова 2014: 32]. Свообразным стимулом для восприимчивости адыгов к идеям исламского реформаторства также послужило внедрявшееся российской администрацией русскоязычное образование, через которое в адыгское общество входило понимание превосходства светской системы знаний над конфессиональной. Понимание было, но для подавляющего большинства адыгов учеба в русскоязычных образовательных заведениях доступна не была, кроме того не стоит игнорировать и ментальный фактор, не располагавший к подобным заведениям: в представлении большинства адыгов учеба в русскоязычной школе была равнозначна христианизации и обрусению.

Для нас немаловажно, что одно из средоточий движения, о котором идет речь, оказалось недалеко от Кабарды: «Глубже всего идеи джадидизма проникли в Дагестан, который к началу XX в. стал крупным исламским центром на всем Северном Кавказе и по изданию исламской литературы (Темирхан-Шура)» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 50-51]. Останавливаться на том, что многие книги для кабардинских новометодных школ «были отпечатаны в той же Темирхан-Шуре и в столице джадидов Поволжья Казани» [Кауфов 2000: 15], а также в Каире («Иэдэбиат» Адама Дымова) [Ошнокова 2003: 9; Яфаунов 1976; Налоев 2009: 573], мы не станем. Факты эти известны и свидетельствуют о хорошо налаженных контактах адыгских джадидов. Только вот представление о самих джадидах затуманено тем, что часть культурной

истории, в которой они присутствуют, стала почти незримой благодаря ее нивелированию в жизнеописаниях представителей адыгской культуры раннесоветского периода. Арабоязычная образованность проходит как короткий и почти случайный фрагмент их биографии. Между тем целая плеяда адыгских деятелей первых десятилетий советского строя в истоке своего интеллектуального и нравственного становления имеет образование не просто конфессиональное, а с явным отпечатком исламского реформаторства.

Неприметность не то что реформаторского, а как такового «арабоязычного периода» в жизнеописаниях неудивительна, если учитывать идеологический фон их появления и то, что «портретируют» они первых деятелей советской культуры. Среди них Мажид Фанзиев, Пшикан Шекихачев, Тута Борукаев, ученик А. Дымова и Н. Цагова Али Шогенцуков. История их истинного отношения к религии и история описания их деятельности имеет свои нюансы. Не удерживая в поле зрения *процесс трансформации ценностных представлений, многие из которых были насаждаемы*, разобраться во всем этом очень непросто.

Исследователям еще предстоит работа по выявлению творческого и интеллектуального наследия этого периода, его забытых имен и фактов. Поэтому развернутое повествование очевидца и участника событий тех лет для нас особенно ценно. Оно интересно подробностями, которые приближают к искомой цельности понимания: дают возможность взглянуть с более близкого расстояния на культурный облик Кабарды того времени и судить о степени проявленности в ней реформаторского движения. «Воспоминания» известного адыгского просветителя, лингвиста, писателя и собирателя фольклора Хасана Увжуковича Эльбердова (1885-1967) до настоящего времени не рассматривались не только в этом, но и в иных планах.

Но прежде чем перейти к тексту «Воспоминаний», нам важно задержаться на понятиях и определениях, которые должны упорядочить рассмотрение интересующего нас феномена.

Итак, наш интерес связан с феноменом исламского реформаторства. Вряд ли будет преувеличением сказать, что наиболее информативные исследования, по которым можно судить об его отражении в культуре кабардинцев, принадлежат перу З.М. Налоева. Однако примечательно, что З. Налоев, открывший тему «восточного культурного канала» в среде адыгов, ни разу не прибегнул к формулировкам «исламское реформаторство» и «джадидизм», хотя, вроде бы, причастность прогрессивных адыгских «арабистов» к более широкому контексту преобразований исламской культуры от его взгляда не ускользает. «Как видно, – замечает он в работе «Колыбель кабардинского просвещения», – баксанский культурный очаг с самого начала имел творческие связи с другими подобными центрами как внутри страны (например, с Дагестаном, а впоследствии с Казанью), так и за рубежом – в особенности с Черкесским благотворительным обществом («Адыгэ фӀыщӀэ хасэ») в Стамбуле и университетом аль-Азхар в Каире» [Налоев 2009: 572]. Интересно также, что он оперирует понятием «новометодность», но нигде не упоминает усул-и джадид (что означает в переводе с арабского – «новый метод») и не называет

«своими именами» его популяризаторов – джадидов. Что послужило тому причиной, судить трудно, но можно предположить – стремление миновать вероятной ассоциации этого феномена с панисламизмом и пантюркизмом, ведь последние негативно истолковывались в России как дореволюционных, так и советских лет.

Размышляя о терминологическом разном, вообще характерном для описания мусульманских концепций, автор монографии «Мусульманские концепции в философии и политике» М.Т. Степанянц выделяет ряд следующих клише: «Модернизм, например, полностью отождествляется с реформаторством, реформизм – с реформаторством, ортодоксия – с возрожденчеством (которое еще называют традиционализмом, обновленчеством, фундаментализмом, ревайвализмом) и т. д.» [Степанянц 1982: 8]. Исследователь выделяет четыре типа религиозного сознания: ортодоксия, модернизм, реформаторство, возрожденчество. «Противниками ортодоксии, но в противовес модернистам поборниками перемен, согласуемых с духовными традициями, выступают *реформаторы*» [Степанянц 1982: 10].

Однако существенно расширяет хронологические рамки исламского реформаторства М.М. Аль-Джанаби. Такой подход он обосновывает тем, что «идейная парадигма реформ» пронизывает вообще всю историю существования ислама. Вероятно, по этой причине в его исследовании «реформизм» фигурирует как синоним «реформаторства». М.М. Аль-Джанаби ссылается на то, что «исламская история породила свои школы, свои разнообразные стили, методы и образцы реформаторской мысли» [Аль-Джанаби 2014: 12]. По его образному выражению, «восход» этого феномена совершился в «современном мусульманском реформизме», в «...идеях и действиях таких крупных его деятелей, как аль-Афгани, Мухаммед Абдо и аль-Кавакиби» [Аль-Джанаби 2014: 28].

Подводя условную черту под вопросом терминологии, надо также заметить, что в исследованиях, посвященных исламскому реформаторству, среди которых мы особо выделяем труды А. Малашенко [Малашенко 1998], И. Бабич и А. Ярлыкапова [Бабич, Ярлыкапов 2003] «возрождение», «модернизация» и «реформаторство» употребляются как взаимодополняющие и взаимозаменяемые понятия. Иными словами, на пересечении трудов, которые сыграли ведущую роль в нашем понимании исламского реформаторства, терминологическая строгость представляется маловероятной, однако для нас главное, что все они ведут речь об одном и том же объекте и тождественны в его трактовках.

Теперь мы вернемся к тому, о чем уже упоминали выше – необходимость удержания в поле исследовательского зрения трансформаций системы ценностных представлений, тем более что в начале минувшего столетия они происходили часто и имели выраженный характер. Как нам видится, важный подступ к более ясному пониманию явлений такого рода совершает М.С. Каган, говоря о том, что «полюсами» ценностного отношения «являются ценность и оценка; это отношение образуется особой формой связи объекта и субъекта» [Каган 1997: 50].

Для нас существенен сам факт некоторой обособленности, разведенности по полюсам ценности и оценки. Ценность в нашем случае – это феномен исламского реформаторства и его представители. Оценка же прочитывается в принципах повествования о них. Но это то, что актуализируем именно мы, находясь, если можно так выразиться, на своем культурно-историческом отрезке времени. Сами носители идей реформаторства видели безусловную ценность в переустройстве системы исламского образования, ведь переход мусульман (адыгского этноса) на более высокую ступень цивилизации иначе был невозможен. В этом убеждает неизменный лейтмотив публикаций А. Дымова, Н. Цагова и многочисленных авторов газеты «Голос адыга» [Адаб... 1991].

Ценностное отношение, как показывает М.С. Каган, «возникает в реальной социокультурной среде, в ней живет, функционирует и изменяется, на нее же и оказывает определенное воздействие» [Каган 1997: 55]. Хасан Эльбердов – очевидец той социокультурной среды, в которой реализовывались идеи исламского реформаторства. Период дружбы и творческого взаимодействия с новометодниками он описывает как переломный в длительной истории собственного самообразования. Относил ли он в ту пору себя к джадидам? Объективно на этот вопрос ответить невозможно, ведь свои воспоминания он записывал, пребывая уже в совершенно другой социокультурной среде. Точная дата написания «Воспоминаний» не указана, но его ученик З. Налоев, который в свое время подвиг Х. Эльбердова к этому труду, поясняет, что он приступил к нему после выхода на пенсию и продолжал дополнять до самой смерти. Хасана Эльбердова не стало в 1967 году. Понятно, что весь период работы над «Воспоминаниями» приходится на время, когда все связанное с религией возможно было оценивать только пренебрежительно.

Можно уверенно сказать, что интерпретационные пределы имели осязаемое влияние на автора «Воспоминаний», иное было невозможно. З. Налоев, снабдивший их очень подробными комментариями, осознавал степень этого влияния и старался по мере сил ее уменьшить: в 1993, когда книга увидела свет, подобное не требовало оглядок. Приведем одно из выразительных мест подобного «диалога» – комментарий к популярному тезису, сводящему образование примечетских школ к заучиванию молитв. В уточняющей реплике З. Налоева – свобода быть объективным: «В медресе, помимо молитв, о которых упоминает Эльбердов, также изучали арабский язык, Коран, историю пророков, логику (мантик)» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 391].

Описание старометодного образования: значимость, традиции, атрибуты

В письменной культуре кабардинцев жанр мемуаров не особо популярен. Как замечает во вступительном слове З. Налоев, «нам неизвестно, чтобы до Эльбердова кто-либо из адыгов писал мемуары, есть те, что появились позднее (к слову, «Вид с белой горы» Алима Кешокова).

«Воспоминания» охватывают многое из того, что привлечет интерес наших литературоведов и историков: прежний уклад жизни, порядки, определявшие адыгские медресе и учебу в них (в том числе и способы преподавания), историю становления адыгской письменности и педагогики, образы их зачинателей, любопытные сведения о революции и гражданской войне, историю Баксанского медресе; историю становления кабардинской советской письменности, открытие советских учебных заведений, биографию самого автора, его путь к знаниям, обширную деятельность» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 31].

В свете нашего интереса оказывается также существенным ракурс описываемых событий. Ведь реальность изображена в ее развороте к представителю той среды, для которой было доступно лишь профессиональное образование, потому здесь уловлены детали, невидимые для многих из тех, кто до него затрагивал тему дореволюционного просвещения адыгов.

Основную тему «Воспоминаний» – поиск и совершенствование знаний – *Х. Эльбердов* намечает еще в начале: «Когда мне исполнилось 5 лет, мой отец обучил меня арабскому алфавиту, нужно было запомнить названия букв. Тем самым, решил он, если я не позабуду их через год, значит, гожусь для учебы. Как сейчас помню, через год я безошибочно прочитал все буквы.

Однако на следующий год (в 1892) наш отец скоростижно скончался, едва достигнув 39-летнего возраста. Свалившееся на нас горе заставило позабыть о моем образовании, и в течение двух-трех лет по поводу меня никто ничего не решал. Потом за мое обучение взялись два моих старших брата» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 264]. Пусть косвенно, но здесь упомянут временной отрезок немалой протяженности, и, судя по всему, на этом отрезке исламское образование и понимание его значимости в среде простого народа является уже чем-то укоренившимся. Отец, будучи из крестьян (на что указывает сам Эльбердов), знал арабский алфавит, а стало быть, умел, как минимум, читать Коран. Кстати, немного позже Эльбердов посчитает нужным добавить к сказанному, что отец не просто умел читать Коран, но «какое-то время учился в медресе, и своих старших сыновей чтению Корана обучил сам» [Эльбердов 1993: 279]. Год рождения автора «Воспоминаний» – 1885, значит, отец обучался арабской грамоте приблизительно в середине или второй половине XIX века (наверняка, спустя совсем немного времени после покорения Кавказа). Как видим, старшие братья Хасана также овладели определенными знаниями, во всяком случае, могли хотя бы некоторое время обучать своего младшего брата. Пусть это была всего лишь полуграмотность, да и знания весьма специфические – образованность трактовалась прежде всего как знание священной книги мусульман, – но свидетельства отчетливого понимания важности этого образования, укорененности и распространенности самого понимания здесь есть: «В каждом селении имелось две-три мечети, таких сел, где имелась лишь одна мечеть, были единицы. К каждой мечети, за очень редкими исключениями, пристраивалось маленькое помещение.

Вот в этой маленькой турлучной пристройке с земляным полом, поделенной на комнатку и сени, и находилось медресе» [Эльбердов 1993: 272].

Для Кабарды описываемого периода большое количество мечетей было характерно. Сошлемся на слова И. Бабич, они встраивают сведения Эльбердова в общую панораму: «Во второй половине XIX в. наблюдается значительное строительство мечетей на Северо-Западном Кавказе <...> Большое количество каменных мечетей было построено в конце XIX в. в Кабарде и Карачае. В это время в каждом горском ауле было от 1 до 3 мечетей или молельных дома. Квартал (хьэблэ, джамаат) обычно имел свою общину и свою мечеть или молельный дом <...> Мечети разделялись на соборные (джума-межгит), в которых совершались пятничные и праздничные службы с проповедью (джума-намаз) и пятничные, в которых проводились лишь пятничные службы. В архивных материалах последние часто назывались приходскими или квартальными» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 34-35]. Иначе говоря, религия занимала существенное положение в Кабарде тех лет. Каков бы ни был уровень получаемых в них знаний, медресе не пустовали. Эльбердов рассказывает, что в жилой комнатке медресе ютились по 6-7 учеников, а если комнатка оказывалась чуть больше – человек 9-10. Когда наплыв учеников бывал слишком велик, группы делили на две (тогда кто-нибудь из жителей села для одной отводил помещение). Так было с группой одного из медресе, в которых довелось учиться самому Эльбердову [Эльбердов 1993: 276-277].

То, что обучаемые мирились с теснотой и другими неудобствами, забывая эти помещения до отказа, говорит само за себя. Не станем останавливаться на особенностях обучения в таких медресе: бессистемность получаемых знаний; отходничество учеников, вынужденных искать в соседних селах наставника, наиболее сведущего по тем или иным исламским дисциплинам; необходимость самостоятельно добывать себе пропитание и топливо. Все эти сведения уже детально проработаны в исследованиях З.М. Налоева. Для нас важно увидеть не только критическую сторону, но и осознать ценностную составляющую этого образования. Будь знания, получаемые в медресе, совершенно бесполезны, крестьяне своих детей в учение отдавать не стали бы. Для людей, занятых ведением натурального хозяйства, в котором важна каждая пара рабочих рук, это было бы непозволительной роскошью (даже если предположить, что чаще всего детей отправляли на учебу в зимнее время).

История утверждения ислама в среде адыгов длительна и непроста, но, как известно, окончательное признание он получил в разгар Кавказской войны. Понятно, что религия сама по себе – сфера сакральных представлений, но для адыгов сакральность ислама была также сопряжена с историческими событиями, память о которых была еще свежа. Уже в свете этого знание «языка Аллаха» воспринималось с особым благоговением. Иными словами, к описываемому X. Эльбердовым периоду ислам уже стал полноправной «частью этнической самоидентификации» (А. Малашенко) адыгов.

Иметь конфессиональное образование было и почетно и престижно. X. Эльбердов неоднократно возвращается к тому, как ценилась адыгами исламская образованность, но подчеркивает ее крайне слабый уровень в Кабарде. Разумеется, она не могла оказаться средством, способным вывести край из бедственного положения, обеспечить его взаимодействие с бурно

меняющимся миром. Но справедливости ради надо сказать, что даже полученная через такую несовершенную систему арабоязычная грамотность в демократических кругах имела важность. Как подчеркивает И. Бабич, «Уже в 1830-е годы у черкесов наряду с татарским арабский язык стал использоваться в качестве письменного» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 18-19]. И с течением времени его востребованность только росла: «Т. Лапинский в 1860-е годы отмечал, что «все документы пишутся теперь по-арабски» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 96]. Иными словами, умение писать по-арабски имело практическую пользу: возможность собственноручно составить документ на арабском языке – уже неплохо. Да и обучение в медресе было бесплатным. Таким образом, если собрать воедино обозначенные детали: множество мечетей, почти при каждой из которых велось обучение, предельное количество учащихся в группах, бесплатность обучения – картина для Кабарды послевоенного периода сложится весьма выразительная.

Еще одним доводом в пользу востребованности подобного образования является то, что в селах, где не имелось примечетских школ, жители могли прибегнуть к такому выходу: когда набиралась группа желающих, чтобы их дети овладели арабской грамотой, собирали в равных долях общую сумму денег и приглашали для обучения человека, хорошо знающего Коран [Эльбердов 1993: 281]. Свидетельств, подобных этим, на страницах «Воспоминаний» немало, несмотря на то, что автор отзывается нелестно о старой системе конфессионального образования. И в этом отношении он не одинок.

Понятно, что в подобном образовании не было ничего, отвечающего прогрессу, оно было обращено не к будущему, а к прошлому. Одним из символов такой обращенности была, если можно так выразиться, «отуреченность» арабского, преподаваемого в этих медресе. Как известно, первые медресе Кабарды организовывались турецкими миссионерами. Логично, что «в основе преподавания в таких учреждениях была положена турецкая схоластическая методика, в рамках которой преподавался арабский язык, арабская грамота и Коран» [Бабич, Ярлыкапов 2003: 39]. Турецкая доминанта в образовательном процессе оказалась на редкость жизнестойкой: «О том, что язык, на котором преподают основы, на самом деле турецкий, я узнал только в 17-летнем возрасте, когда мы, группой из четырех человек отправились на учебу в Дагестан и больше года прожили в огромном кумыкском селении под названием Аксай. Мои скромные познания в кумыкском с тех времен. Так вот, язык этих кумыков турецкий» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 279].

Обучение на начальном этапе велось при помощи турецкой «терминологии», и даже тексты из священной книги (Амдэч), в которой содержатся отдельные суры Корана, произносились на турецкий манер, а в дальнейшем, когда запас «турецкого» иссякал, начиналось арабское произношение. Характерно, что приезжих из Турции воспринимали как особо сведущих в преподавании. Если к таким хаджи обращались с просьбой обучить детей, сумма оказывалась вдвое больше той, что собирали для местных

наставников. Едва ли они и в самом деле были из тех, кто совершил хадж, местные жители сами одаривали их почетным званием «хаджи» из-за красноречивой детали их одеяния: красные фески были обернуты десятью аршинами белой материи [Эльбердов 1993: 279-281, 282].

Что касается уровня владения арабским, сведения «Воспоминаний» довольно разноречивы. На одном отрезке сказано о том, что после многолетних мытарств обучавшиеся выходили из этой «школы» полными невеждами, так и не овладев даже арабским языком: «...с хорошим знанием арабского оттуда выходил лишь один из ста» [Эльбердов 1993: 350]. Потом узнаем, что некоторые кабардинцы получали высшее образование в исламском университете Египта аль-Азхар, и что условием для поступления было знание арабского, а наши медресе в какой-то мере его давали [Эльбердов 1993: 353]. Однако к поступлению в аль-Азхар знание арабского «в какой-то мере» вряд ли применимо. Так, Р.В. Ислямов, рассуждая о реформах, проведенных в этом заведении при Мухаммеде Абдо, упоминает, что поступающий «...должен был знать наизусть некоторую часть Корана, уметь читать и писать» [Ислямов 2018: 161]. Вряд ли знание наизусть некоторой части Корана было возможно без хорошего понимания арабского. А, кроме того, будущим студентам предстояло долгое пребывание вдали от дома, в чужой языковой среде. Стало быть, неплохой уровень подготовки имел место быть, и были люди, способные его обеспечить.

Все разноречия в оценке уровня владения арабским, скорее всего, отражают неопределенность, царившую, по свидетельству самого Эльбердова, в консервативной системе образования. Отсутствие определенной программы, низкая доля ответственности обучающихся становились причиной, затрудняющей получение желаемых знаний. Не последнюю роль играла невозможность безотрывного, а тем более всеобщего обучения, ведь не всякий мог себе позволить надолго оторвать своего ребенка от сельскохозяйственных работ. Нетрудно заключить, что все эти изъяны были очевидны и создавали почву для принятия прогрессивно настроенной молодежью идей исламского реформаторства.

Разумеется, изменения не могли совершиться вмиг, и отход от прежних традиций не мог быть безболезненным. Но если говорить именно о Кабарде, то в ней, судя по доступным сведениям, реформаторские тенденции, успев претвориться в очень короткий период, дали ощутимые результаты.

Облик исламского реформаторства в Кабарде

В биографии Х. Эльбердова роль вдохновителя на реформы старометодного образования сыграл его учитель и друг, талантливый сохста, а в будущем – известный революционер Мажид Фанзиев. Джадидистский напор легко узнается в просветительских идеях, которыми были оба одержимы к концу длительной истории мытарств по разным медресе Кабарды: «В 1909 году, во время нашего пребывания в Боруково (ныне селение Арик) Мажид начал выписывать газеты. В то время в Петербурге (Ленинград) выходила

арабоязычная газета «Тиллиз». Эта газета была пламенным агитатором всех тех, кто по вине ислама отставал в своем развитии – она призывала народы Востока и Кавказа к развитию наук, к новой жизни, пробуждала сознание простого люда, указывала путь к свету. В ней говорилось о том, к чему так стремился сам Мажид, чему учил нас, он проникался каждым ее словом, потом отдавал мне, и я читал, ничего не пропуская. Она воодушевляла Мажида настолько, что он составлял листовки с выдержками, а потом мы расклеивали их на мечетях, на главных улицах. Этим он приводил в бешенство закосневших мулл, выбивал почву из-под ног тех, кто, пользуясь своими полужнаниями, обирал народ» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 293].

Разумеется, Эльбердов нигде не упоминает слово «джадид» – учитывая время, в которое он запечатлевал «Воспоминания», иначе быть не могло. К слову, вот как характеризует он просветительскую деятельность М. Фанзиева после возвращения того из Казани: «Стоило им услышать о его возвращении, как тотчас к нему стянулась молодежь со всех медресе. Он взялся обучать по 3-4 группы, ведя их по новому пути образования» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 354]. «Новый путь образования». Эту формулировку исчерпывающе комментирует З.М. Налоев: «...новый путь, о котором ведет речь Эльбердов – это возникший в то время новый метод; в новометодных медресе, помимо религиозных дисциплин и арабского языка, преподавались светские предметы (география, астрономия, арифметика, история и др.)» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 414]. Несложно догадаться, что и рассказчик, и комментатор подразумевают не что иное как джадидизм.

«Арабским словом *джадид* (буквально *новый*) впервые были названы те, кто под влиянием просветительских идей выдающегося крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского (1851-1914), открывали новометодные школы, где преподавались не только религиозные, но и светские науки» [Исмайлов, Базарбаев 2013: 45]. «Первоначально содержание понятия «новый метод» сводилось только к так называемому «звуковому методу» преподавания языка. Впоследствии «новый метод» стал пониматься как коренная перестройка традиционной мусульманской системы образования. Принципиальную важность в этой связи представлял вопрос о родном языке в процессе обучения в мусульманской школе» [Исмайлов, Базарбаев 2013: 49]. Несколько забегаая вперед, скажем, что проблема обучения на родном языке становится одной из первых, за решение которой берутся М. Фанзиев, Н. Цагов, А. Дымов. Из четырех кабардинских азбук, которые появились, по выражению З. Налоева, «в период между двумя русскими революциями», три составлены новометодниками.

Пример с М. Фанзиевым – один из наиболее ярких, но «джадидистский сюжет» в образовательной истории Х. Эльбердова этим далеко не исчерпывается. С возрастающим влиянием джадидизма ему довелось столкнуться еще во время своего пребывания в Дагестане. После трех-четырех лет учебы в Кабарде Эльбердов с группой сохст отправился в Дагестан (было это приблизительно в 1903). Описывая порядки в тамошних медресе, он замечает, что «также как и у нас, там изучали арабский язык и религиозные

дисциплины. Но совершенно неожиданно можно было повстречать людей с другими знаниями. К слову, в Аксае в ту пору проживал некий Мухамед Карахи, переселившийся с дальней окраины Дагестана, учитель с глубокими познаниями в астрономии, автор книг по астрономии, составитель календарей» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 284]. Мухаммад-Кади ал-Карахи (Магомед-Кади Дибиров), о котором речь, – известный дагестанский джадид, автор кумыкского и аварского букварей, многих научных трудов.

Позднее, наведываясь в Дагестан за учебной литературой, Эльбердов и его друзья наблюдали появление в Темирхан-Шуре прогрессивных учебных заведений, которые финансировались состоятельными людьми. В одно из таких заведений, содержание которого взял на себя известный бакинский нефтепромышленник и меценат Муртуза Мухтаров, намеревался поступить Эльбердов. История этого заведения сложилась неудачно: оно закрылось, толком не начав действовать. Причиной послужили денежные растраты возглавлявшего его эфенди. Любопытно, что прежде чем назначить эфенди на эту должность, М. Мухтаров отправил его совершенствоваться в Египет, оплатил все расходы, «да только что толку отправлять старого консервативного эфенди на учебу в Египет! Так и остался прежним закоснелым муллой, только жадности прибавилось» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 298]. Сколь бы печальным ни был итог этого мероприятия, отправка эфенди за знаниями в Египет – центр исламского реформаторства, уже говорит о том, что задумывалось заведение джадидистского толка.

Х. Эльбердов с друзьями задумали довести идею меценатской поддержки до сведения кого-нибудь из наиболее уважаемых и состоятельных людей Кабарды. Их выбор пал на Тамашу-хаджи Коцева. Они составили прошение, да такое, как говорит Эльбердов, «какое не могло оставить равнодушным сердце муллы». Тамаша Коцев идею вроде бы одобрил, обещал подумать, посоветоваться, а через несколько дней дать ответ. Ответ, полученный спустя несколько дней – опосредованное свидетельство настороженности официальной власти к джадидам. Тамаша Коцев не скрыл, что будет более надежным с этой настороженностью считаться: «Так вот, молодые люди, хоть и кажусь я состоятельным, а потянуть в одиночку такое дело не смогу, а если б и смог, то не решился бы взяться за дело, небывалое для нашего края; а если б и взялся, то вышестоящие, скорее всего, не позволили бы, – с этими словами он вручил каждому из нас по шесть рублей, и отпустил» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 297].

Та же осторожность, та же оглядка узнается и в реакции начальника Нальчикского округа Султанбека Клишбиева на планы Нури Цагова организовать новометодную школу. Взавший на себя роль посредника в этом деле Адиль-Гирей Атажукин получил отповедь такого содержания: «...чего ты добиваешься, зачем ты, словно кого особенного, водишь везде этого парня из Турции? Ты уверен, что Россия тебе такое позволит? А может, это шпион, с чего ты решил пойти на такой риск?!» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 305].

Сложное отношение царской администрации к джадидам – вопрос хорошо освещенный [Малашенко 1998; Бабич, Ярлыкапов 2003; Резван 2006; Исмаилов, Базарбаев 2013], тем не менее, многие культурные начинания джадидов Крыма, Поволжья, Туркестана, Дагестана воплотились не в последнюю очередь благодаря тому, что среди местной элиты, представлявшей царскую администрацию, находились люди, готовые эти начинания поддержать.

Идея медресе, учащиеся которого будут избавлены от забот, отвлекающих от занятий, со временем все же воплотилась, однако в той форме, в какой сторонники нового метода ее хотели бы видеть меньше всего. Но так было лишь поначалу.

Оказавшись на очередном этапе своей учебы в селении Старая Крепость, Х. Эльбердов повстречался с одним из ее состоятельных жителей – Махмудом-хаджи Гуговым. Рассказ о том, что в Дагестане немало медресе, содержание которых берут на себя обеспеченные люди и тем избавляют учащихся от многих неудобств, свойственных медресе Кабарды, заинтересовал Махмуда Гугова. Интерес его, по словам Эльбердова, был неслучаен. У Гугова подрастали три сына, с образованием старшего он явно запаздывал, и возможность избавить своих детей от испытаний отходнической формы учебы не могла оставить его равнодушным.

Но не столь важны мотивы. Как видится нам, основное в том, что идея духовного учебного заведения с полным пансионом для учащихся из простого народа становилась явью.

Махмуд-хаджи Гугов взялся организовать собственное учебное заведение, но в согласии с традиционным видением конфессионального образования: «... его намерения и мои мечты не совпали. Он собирался обеспечивать заведение, которое подготавливало бы прежних привычных адыгских мулл, а я хотел собрать приблизительно 20 – 25 человек молодежи, готовых к переменам, и, в отличие от привычных нам медресе, не обучать их тому, «как плавать так, чтобы пойти ко дну», а другому типу знаний и воспитания, хотел ввести предметы, которые помогут им освоиться в этом мире, увидеть его свет.

Между тем я окончил учебу, и весной 1913 года вернулся домой; Махмуд Гугов в 1914 открыл медресе, такое, какое хотел, обо мне не вспомнил, взял преподавателем какого-то старого муллу, не сведущего, кроме «божественных», ни в каких «земных» науках» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 300].

Здесь надо сказать, что существующие трактовки роли Махмуда-хаджи Гугова в так называемом «баксанском культурном движении» противоречивы. Как следует из «Воспоминаний», это был сторонник старометодного образования, который со временем, под напором идей февральской революции, все же оказался вынужден принять в своей духовной семинарии новые методы. З.М. Налоев пишет, что «...в специальной литературе стали оценивать М. Гугова как фанатичного муллу-реакционера, преследователя прогрессивных начинаний Н. Цагова и А. Дымова» [Налоев 2009: 576], и что не критически

воспринятая, эта концепция отразилась некогда и в его взглядах. Но, несмотря на факт оппозиции к Н. Цагову и А. Дымову, главным, по его мнению, остается то, что «...в борьбе за создание и развитие национальной культуры они оказываются соратниками против действительных врагов образования» [Налоев 2009: 577].

Понятно, что о реакционности М. Гугова вынуждает думать известный эпизод с изгнанием из духовной семинарии прогрессивно настроенного Н. Цагова и его талантливой ученика Али Шогенцукова. Между тем, выпускник университета аль-Азхар М. Гугов вряд ли мог обладать поверхностными знаниями и быть ярким консерватором. Возможно, он попросту не хотел идти на риск, учитывая установленный «Особым совещанием» под началом А. П. Столыпина запрет преподавания в мусульманских религиозных школах небогословских дисциплин [Резван 2006: 221]. Запрет был наложен незадолго до описываемых событий – в 1910 году. Судя по категоричности представителя царской администрации нетрудно догадаться, что новометодные школы в Кабарде создавались наперекор и вопреки. О симпатиях или антипатиях М. Гугова к новым методам профессионального образования мы могли бы рассуждать более уверенно, если бы знали наверняка, приходится ли время его учебы в Египте на реформы образовательной системы аль-Азхара. Но такими сведениями мы пока не располагаем. Однако даже если допустить версию неприятия М. Гуговым идей исламского реформаторства, несправедливо недооценивать то, что он организовал беспрецедентное для Кабарды того времени заведение – частную духовную семинарию, финансовое обеспечение которой взял на себя, пусть и с надеждой на определенную помощь членов попечительского совета.

В 1916 году Эльбердова все же пригласили в эту семинарию – преподавателем арабского языка. Через короткое время он собрал кружок из 26 наиболее юных учеников и после занятий стал преподавать им язык и древнюю историю адыгов. С этого момента начинается постепенное преобразование гуговской духовной семинарии в семинарию джадидистского толка. Своей увлекательностью кружок во многом был обязан незримому присутствию в нем Н. Цагова (к этому времени он уже не был преподавателем семинарии). Цагов охотно обеспечивал Эльбердова конспектами лекций по адыгской истории, а после февраля 1917 года, одарившего прогрессистов большими надеждами, участвовал в основательной перестройке образовательной программы медресе.

Совершалось все за спиной Махмуда-хаджи Гугова. Для составления новой программы Эльбердов пригласил еще одного человека – своего друга из Адыгеи Амина Хапцева. В интересующем нас реформаторском контексте факт дружбы с этим человеком симптоматичен, поскольку речь идет определенно об еще одном джадиде.

Со слов Эльбердова мы узнаем, что после обучения в местных медресе Амин Хапцев отправился в Каир, где учился три года. Его последний приезд на каникулы совпал с началом германской войны и лишил его возможности вернуться в Египет. Тогда он отправился в Казань, где устроился преподавателем «в крупном духовном заведении». С его появлением там и

программа, и устав, и качество преподавания общеобразовательных предметов заметно улучшились [Эльбердов 1993: 306-308].

Здесь стоит сказать, что «Воспоминания» достаточно полно отражают географию распространения учебных заведений реформаторского толка и ее неплохую освоенность адыгами. Будущие джаиды, как известно, получали образование в реформированных исламских учреждениях Египта, Стамбула, Крыма, Казани, Дагестана. Выпускником исламского университета аль-Азхар являлся Адам Дымов, после возвращения из Египта он и организовал новометодную школу. Как было только что сказано, учеба в Египте определила прогрессистский настрой Амина Хапцева, который отправился реализовывать свои идеи в крупный джаидистский центр – Казань. Аль-Азхар остался нереализованной мечтой Мажида Фанзиева (просто не удалось добиться финансовой поддержки), однако джаидистские «университеты» он прошел в Темирхан-Шуре, потом, не удовлетворяясь полученными знаниями, поехал в Крым, но, как передает Эльбердов, учеба в Бахчисарае его не вдохновила, и он отправился в Казань. В Стамбуле прошел учебу Н. Цагов, который успешно преподавал на родном языке светские и конфессиональные дисциплины в новометодной школе Адама Дымова, в своем «университете», в реформированной семинарии. Отправка Али Шогенцукова и «сына хаджи Темиржанова из Псыгансу» [Эльбердов 1993: 306] в Бахчисарай на учебу в школе знаменитого джаида Исмаила Гаспринского комментариен не требует. Как показал Х. Кауфов [Кауфов 2000], важно только помнить, что в жизни Шогенцукова это был один из этапов его весьма основательного джаидистского образования: Темирхан-Шура – Бахчисарай – Стамбул.

Итак, Амин Хапцев прибыл в Баксан в августе 1917 года и совместно с Эльбердовым и Цаговым составил образовательную программу: «Мы внесли в нее все, что было принято изучать в государственных учебных заведениях. После урока арабского – каждодневно – общеобразовательные дисциплины, без вмешательства иных, религиозным дисциплинам мы отвели по часу между неделями. Два урока арабского в неделю. На адыгский язык отвели больше. А духовную семинарию переименовали в семинарию учительскую» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 308]. Со следующего учебного года обучающихся, которых, судя по количеству одних только кружковцев Эльбердова было итак немало, стало еще больше.

Разумеется, все эти «нелегальные» инициативы новометодников не привели в восторг М. Гугова, «...нас стали осуждать даже старые муллы, которые вообще не имели к нам никакого отношения», – пишет Х. Эльбердов. И если раньше это заведение называли по-арабски «собор наук», то теперь его стали называть «местом встречи дураков» [Эльбердов 1993: 309].

Видимо, речь идет о том, что муллы, не имеющие отношения к попечительскому совету духовной семинарии М. Гугова, все же посчитали своим долгом продемонстрировать неприятие реформаторских начинаний, ведь новые методы образования были только частью реформирования исламских традиций, неизбежность которых казалась им несомненной. При чем кадимисты (от арабского «кадим» – старый) располагали тем, что подкрепляло их силы.

Если можно так выразиться, «официальная власть» была в их руках. Как замечает Е. А. Резван, «численное соотношение в этой борьбе довольно быстро менялось в пользу джадидов, однако задачи, стоявшие перед ними, были не из легких. Препятствовавшие им *традиционалисты контролировали по существу все четырнадцать тысяч триста (по другим данным – двадцать две тысячи) мечетей, существовавших только на территории собственно России до 1917 г.* Этому джадиды могли противопоставить более пяти тысяч новометодных школ, возникших к 1916 г.» [Резван 2006: 221].

Эпизоды противостояния, о которых повествуют «Воспоминания», группируются в основном вокруг убежденности джадидов в том, что преподавание в медресе должно вестись не на арабском, а непременно на родном языке: «Дети адыгов никогда не овладеют науками посредством арабского языка, сказать – посредством русского, так он в нашем представлении стал харамом», – цитирует Х. Эльбердов слова М. Фанзиева (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 352]. В 1905 году Фанзиев вместе с Эльбердовым издали в Темирхан-Шуре на собственные деньги азбуку и букварь кабардинского языка. Из 500 экземпляров 300 надлежало распространить между учащимися медресе Кабарды. Взятый за это с большим воодушевлением Хасан Эльбердов передает свой диалог с муллой, в руках которого оказался букварь. Прочитав на обложке арабоязычную надпись «Типография Мухаммад-Мирзы Мавраева», мулла хотел было высказаться о достижениях издателя, но когда ему простодушно указали на кабардинский текст, написанный арабской вязью, резко переменился. «Этот дородный мужчина вмиг стал бледнее воска. «Чем это вы, негодные, занимаетесь?! Сейчас же покинь это село! Иначе окажешься за решеткой!», – вскинулся он на меня. Что это вы взяли за дело, которое уничтожит арабский язык, уничтожит религию?!».

Что мог я возразить? Он был известный мулла, а я всего лишь мальчишка.

- Мы не собираемся уничтожать нашу религию или отказываться от арабского – не в этом наша цель, мы хотим, чтобы народ мог читать и писать на родном языке, чтобы через него мог постигать науки, – сказал я, и с тем отправился прочь» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 308].

В словах муллы типичные для кадимистов аргументы и убежденность в том, что закон на их стороне. Новые образовательные принципы были тесно связаны с модернизацией традиций ислама. «Необходимость авторитетной интерпретации священных текстов, сближение их с реалиями жизни» [Кажарова 2014: 35] – один из постулатов исламского реформаторства. В Кабарде противостояние кадимистов и джадидов носило отнюдь не умозрительный характер. Так, Мажид Фанзиев и группу молодых людей, которых он по возвращении из Казани стал обучать согласно новому методу, стали подвергать преследованиям, поскольку «...они вызывали нарекания своими религиозными взглядами. Им пришлось покинуть Аргудан и переместиться в Нижнее Кожоково (Нижний Черек). Там они пробыли около года, затем, когда заметили их деятельность, выдворили и оттуда, а Мажид посадили» (перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 354].

Кадимисты прекрасно понимали, что вместе со старыми воззрениями навсегда уходит и старый привычный мир. Но если новый исламский мир, который так хотели видеть джаиды, вызывал протест кадимистов, то революционным веянием, которыми была охвачена Россия, он оказывался вполне созвучным: «...в феврале 1917 года совершилась революция, и, услышав лозунг «свобода слова, свобода печати», мы почувствовали себя более независимыми, воспрянул духом и уволенный из семинарии Нури» (перевод наш. – И.К.) [Эльбердов 1993: 307]. Казалось, кабардинским джаидам наконец открывался долгожданный простор действий. Ведь не случайно, как подчеркивает Х. Эльбердов, «Типография братьев Дымовых» появилась в ноябре 1917 года. Она и газета «Адыгский голос» были воплощением демократических настроений, витавших в обществе.

Видимо, на волне этих же настроений возникает мысль о переносе семинарии из Баксана в Нальчик. Символично, что этим делом занимается бывший ученик, а впоследствии преподаватель семинарии Назир Катханов [Катханов 2008: 6].

То, что 84 воспитанника новометодников отказались весной 1918 года примкнуть к кадетам, обосновав это тем, что не станут воевать против своих родителей [Эльбердов 1993: 322] – случай, в котором также ощутимо созвучие нового исламского мира идеалам нового, пока лишь едва обозначившегося, строя. Более того, «... воспитанники этого медресе составили первоначальное ядро Шариатского отряда под командованием Катханова, сыгравшего важную роль в Гражданской войне на Северном Кавказе» [Катханов 2008: 11]. Как известно, приняли революцию Мажид Фанзиев и многие его ученики.

Развернувшаяся в 20-е годы борьба за распространение грамотности была близка образовательным идеалам джаидов. Они стали первыми преподавателями курсов подготовки кабардинских учителей. Их наработки в деле составления азбук и букварей, педагогической литературы использовались при составлении кабардинских учебников для советских школ.

И все же важно заметить, что когда сторонники исламского реформаторства предстают на фоне событий 1918 – 20-х годов, в повествование вкрадывается идеологическая витиеватость, способная сбить с толку. Она смешивает прогрессивность сторонников исламского реформаторства с нарастающим атеизмом нового политического строя. В особенности проявляется такая тенденция, когда речь заходит о периоде Гражданской войны в Кабарде и личности Назира Катханова. Так, о его встрече в городе Владикавказе с Беталом Калмыковым и Серго Орджоникидзе сказано: «...ему дали поручение собрать шариатский отряд и восстановить в Нальчике большевистскую власть. Шариат, естественно, они понимали как нечто временное, то, что способно как можно скорее привлечь народ» [Эльбердов 1993: 325]. По этому отрывку несколько затруднительно понять, введен ли в обозначение «они» сам Катханов, зато в дальнейшем уточняется: «Кроме прочего, с тех дней, как Назир Катханов организовал большое войско, обнадеживая шариатом, при помощи которого народ должен был стать

более уступчивым, в селах оставались собранные для них (шариатистов – *И.К.*) припасы» [Эльбердов 1993: 331].

Сомневаться в том, что для тех, кто «дал поручение собрать шариатский отряд», шариат был явлением временным, уже не приходится, но однозначно, что он не был временным для самого Н. Катханова и присоединившихся к нему бойцов. Они боролись за ту власть, которая обещала защищать мусульман, их верования и обычаи, национальные и культурные учреждения. Как подчеркивает К. Катханов, «Назыр был правоверным мусульманином, твердо придерживавшимся исламского мировоззрения, принимавшим нормы шариата» [Катханов 2008: 12]. Несомненно, эти же слова применимы к большинству тех, кто вступил в борьбу под знаменем шариата (и здесь уже неважно, являлись они сторонниками традиционного или реформированного ислама).

Как характеризует А. Малашенко первые семь-восемь лет после установления советской власти, «стратегической задачей большевиков на первом этапе было не только, а возможно и не столько подчинить себе мусульман, но и найти с ними общий язык, заполучить мусульманские народы в качестве союзников по борьбе с внутренним врагом – белым движением, а также для реализации своей стратегической цели – распространения на Востоке мировой революции. Завоеванию доверия мусульман и призвано было служить на первых порах демонстративно подчеркивавшееся уважение к их религии» [Малашенко 1998: 44]. В системе ценностей, которая будет пропагандироваться на следующем этапе, не будет места ни религии, ни ее носителям.

Сказались ли интерпретационные пределы, либо собственные заблуждения Х. Эльбердова, но начало обучения адыгов на родном языке он связывает с 1917 годом и с личностью Нури Цагова, хотя несколькими годами раньше преподавание на родном языке успешно практиковалось Адамом Дымовым в его новометодном медресе (где, кстати, по возвращении из Турции преподавал и Нури Цагов). Интересно, что о школе А. Дымова Х. Эльбердов вообще не упоминает. Вероятно, не успел. Зато, кратко обрисовывая личность самого Дымова, он оставляет свидетельства распространенности в Кабарде идей исламского реформаторства: «...подобно ему, появлялись в Кабарде и другие, которые по завершении учебы не шли работать муллами, а оставались дома, придерживаясь иного образа жизни, к слову, таков был Кажаров Мажид из Аргудана, Каншао из Старого Уруха, Шибзухов Анзор из Кишпека» (Перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 347].

В «Воспоминаниях» выведено немало образов служителей культа. В манере их изображения интерпретационные пределы ощущаются очень явно. Муллы предстают как недоучки, в большинстве своем люди алчные и расчетливые. Среди личностей, причастных к исламу, с положительными характеристиками проходят сохсты Кесын Кагазежев и Мажид Фанзиев, Нури Цагов, Али Шогенцуков, Адам Дымов, иначе говоря, очевидные прогрессисты. К сожалению, автор оставляет читателя без сведений о Даниле Кудаеве – учителе Мажида Фанзиева, о том эфенди из Старой Крепости, благодаря которому Эльбердову и Фанзиеву завершили курс обучения в медресе, о Мухамеде Хацукове, который учился в Египте, об эфенди Мамызе, который, по

настоящему консервативного муллы экзаменовал Хажисмеля Бетрзова, а проэкзаменовав, сказал, что познания Хажисмеля в географии превосходят его собственные. Подобных «намёков» на мулл с широким кругозором в «Воспоминаниях» также немало, но все они так и остаются на уровне беглых упоминаний.

Заключение

Как было отмечено, движение исламского реформаторства сказалось в масштабах мусульманского мира, и не проявиться в Кабарде, где проблемы национального возрождения, культурного подъема были очевидны, оно не могло. «Воспоминания» Х. У. Эльбердова сохранили немало свидетельств того, как под влиянием этого движения и тесно связанного с ним джадидизма в Кабарде обозначилась плеяда арабоязычно образованных прогрессистов. Прочтение этого текста требует от исследователя работы по объективации сведений, отвлечения их от интерпретационных пределов, неизбежных в системе ценностей того периода, в котором были запечатлены «Воспоминания».

Насколько позволяет судить поведенное Х. Эльбердовым, все культурные начинания кабардинского джадидизма претворялись вопреки бескомпромиссной позиции представителей официальной власти, оттого были неравномерны и прерывисты. Положение изменилось к лучшему лишь в 1917 году, однако ненадолго.

«Воспоминания» убеждают в том, что контакты Кабарды с исламскими центрами, принявшими идеи реформаторства, были намного активнее и намного обширнее, чем нам привычно представлять.

Финал джадидизма в Кабарде был такой же, как и в других областях его распространения. Он был прерван советскими преобразованиями, и уже в 30-х годах значимость его достижений была упразднена системой новых ценностей. «Воспоминания» сохранили немало имен, представляющих этот культурный слой. Некоторые из них непосредственно связаны с интеллектуальным становлением самого Х. Эльбердова. Многие отмечены лишь кратким упоминанием, но и в таком виде указывают важные направления дальнейших разысканий.

Если в дореволюционной России деятельность джадидов не встречала поддержки царской администрации, джадиды были вынуждены преодолевать различные преграды и вопреки этому добивались заметных результатов в культурном развитии своих этносов, то советской властью они были попросту устранены. Конечно, трагедия постигла не только джадидов, но абсолютное большинство деятелей, связанных с конфессиональной культурой. Как пишет А. Малашенко со ссылкой на А. В. Кудрявцева: «Не стал исключением и входивший в состав РСФСР Северный Кавказ, где в конце 20-х годов свертывалась система религиозного образования, под давлением властей прекращали деятельность шариатские суды. «В 30-е годы в рамках борьбы с «антисоветскими элементами» прошли аресты шейхов и мулл, были закрыты

почти все мечети, а религиозная литература реквизировалась или уничтожалась. В Кабардино-Балкарии и Адыгее после репрессий 30-х годов не осталось ни одной мечети.

Уничтожение большевиками влиятельного слоя исламского духовенства шло параллельно с репрессиями против «буржуазных националистов», в число которых попадала национальная интеллигенция, в той или иной форме пытавшаяся сохранить культурное наследие своих народов» [Малашенко 1998: 54]. В виду того, что многие явления национальной культуры этого периода в интерпретационном контексте последующих десятилетий оказались нивелированы, важна любая возможность узнать о них как можно больше, а в идеале – восстановить и адекватно истолковать.

З.М. Налоев, оценивая достижения Баксанского культурного центра, подчеркивал: они «... были столь значительны, что не могли пропасть бесследно. Они диффундировали с советским культурным строительством <...> все баксанские педагоги и воспитанники составили костяк первой генерации советских кабардинских учителей» [Налоев 2009: 611]. Однако уточнения напрашиваются сами собой. Если взглянуть на первую генерацию педагогов из числа баксанцев, то в ней мы не найдем Адама Дымова – фигуры слишком значимой, чтобы упустить из виду факт ее отсутствия. А если попытаться взглянуть на достижения не только Баксанского культурного центра, а на джадидистский контекст, порождением которого он был, то нельзя будет пройти также мимо фактов физического уничтожения Назира Катханова, Туты Борукаева, Пшикана Шекихачева, Данила Кудяева и других.

Личность Хасана Эльбердова соотносят преимущественно с историей адыгской лингвистики, известен он и как составитель множества учебников для советских школ. Однако его художественное творчество, представленное поэзией и прозой, пока остается неоцененным. Не погрешим против истины, если скажем, что открытием в 1970-х темы «восточного культурного канала» З.М. Налоев обязан Хасану Эльбердову. В предисловии к сборнику сказано немало о тесноте их сотрудничества, частых беседах о безвозвратно ушедшей эпохе и ее людях.

При ознакомлении с «Воспоминаниями» ретроспективно распознается многое из того, что спустя десятилетие с небольшим после ухода их автора вернуло одну из забытых (вернее, замалчиваемых) страниц истории адыгской культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Адаб... 1991 – *Адаб* баксанского культурного движения / Сост. З.М. Налоев. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 440 с.

Аль-Джанаби 2014 – *Аль-Джанаби М.М.* Философия современной мусульманской реформации. – М.: ООО «Садра», 2014. – 436 с.

Бабич, Ярлыкапов 2003 – *Бабич И., Ярлыкапов А.* Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. – М.: ФГБУ РГБ, 2003. 144 с.

Дымов 2003 – *Дымов А.Г.* Избранное / Подготовка текста к публикации и вступительная статья Ф. Ш. Ошноковой. – Нальчик: Эльбрус, 2003. – 124 с.

- Ислямов 2018 – *Ислямов Р.В.* Российские мусульмане Волго-Уральского региона в университете Ал-Азхар // *Ислам в современном мире.* – 2018. – Том 14. – № 1. – С. 151-170.
- Исмаилов, Базарбаев 2013 – *Исмаилов А.И., Базарбаев К.К.* Джадидизм – история просветительного движения и свободомыслия в Средней Азии, конец XIX – начало XX века // *Былые годы.* – 2013. – № 1 (27). – С. 44-51.
- Каган 1997 – *Каган М.С.* Философская теория ценности. – СПб.: Петрополис, 1997. – 205 с.
- Кажарова 2014 – *Кажарова И.А.* Кабардинская поэзия XX века: актуализация идеала. – Нальчик: ООО «Печатный двор», 2014. – 176 с.
- Катханов 2008 – *Катханов К.Н.* Назыр: Книга об отце. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 144 с.
- Кауфов 2000 – *Кауфов Х.* Али Шогенцуков и джадидизм // *Литературная Кабардино-Балкария.* – 2000. – № 5. – С. 12-19.
- Малашенко 1998 – *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. – М: Московский Центр Карнеги, 1998. – 222 с.
- Налоев 1978 – *Налоев З.М.* Литература баксанского просвещения // *Налоев З.М.* Из истории культуры адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – С. 152-191.
- Налоев 2009 – *Налоев З.М.* Этюды по истории культуры адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 2009. – 656 с.
- Резван 2006 – *Резван Е.А.* Коран в истории России (рукописи, издания, судьбы) // *Россия и Кавказ – прошлое и настоящее. История, обычаи, религия.* – СПб.: «Журнал “Звезда”», 2006. – С. 193-258.
- Степанянц 1982 – *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). – М.: Наука, 1982. – 247 с.
- Теунов 1955 – *Теунов Х.И.* Литература и писатели Кабарды. – Нальчик: Кабардинское книжное издательство, 1955. – 360 с.
- Эльбердов 1993 – *Эльбердов Х.У.* Воспоминания (на кабардинском). – Нальчик: Эльбрус, 1993. – 416 с.
- Яфаунов 1976 – *Яфаунов А.М.* О газете «Адыгэ макъ» А. Дымова и Н. Цагова // *Общественно-политическая мысль адыгов, балкарцев и карачаевцев в XIX – начале XX века (Материалы конференции 28-29 марта 1974 года).* – Нальчик: Эльбрус, 1976. – С. 315-320.

REFERENCES

- Adab baksanskogo kul'turnogo dvizheniya / Sost. Z.M. Naloev* [Adab Baksan cultural movement. Compiled by Z.M. Naloev]. – Nalchik: El'brus, 1991. – 440 p. (In Russian)
- AL'-DZHANABI M.M. *Filosofiya sovremennoi musul'manskoi reformatsii* [The philosophy of modern Muslim reformation]. – М.: ООО «Sadra», 2014. – 436 p. (In Russian)
- BABICH I., YARLYKAROV A. *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoi Kabardino-Balkarii: perspektivy i posledstviya* [Islamic revival in modern Kabardino-Balkaria: prospects and consequences]. – М.: FGBU RGB, 2003. 144 p. (In Russian)
- DYMOV A.G. *Izbrannoe / Podgotovka teksta k publikatsii i vstupitel'naya stat'ya F.Sh. Oshnokovoi* [Favorite. Compiled by F.Sh. Oshnokova]. – Nalchik: El'brus, 2003. – 124 p. (In Russian)
- EL'BERDOV Kh.U. *Vospominaniya* [Memories]. – Nalchik: El'brus, 1993. – 416 p. (In Kabardian)
- ISLYAMOV R.V. *Rossiiskie musul'mane Volgo-Ural'skogo regiona v universitete Al-Azhar* [Russian Muslims of the Volga-Ural region at Al-Azhar University]. IN: *Islam v sovremennom mire.* – 2018. – Vol. 14. – No. 1. – P. 151-170. (In Russian)
- ISMAILOV A.I., BAZARBAEV K.K. *Dzhadidizm – istoriya prosvetitel'nogo dvizheniya i svobodomyслиya v Srednei Azii, konets XIX – nachalo XX veka* [Jadidism-the history of the enlightenment movement and freedom of thought in Central Asia, the end of the XIX – beginning of the XX century]. IN: *Bylye gody.* – 2013. – No. 1 (27). – P. 44-51. (In Russian)

- KAGAN M.S. *Filosofskaya teoriya tsennosti* [Philosophical Theory of Value]. – SPb.: Petropolis, 1997. – 205 p. (In Russian)
- KATKHANDOV K.N. *Nazyr: Kniga ob ottse* [Nazyr: A Book About Father]. – Nalchik: El'brus, 2008. – 144 p. (In Russian)
- KAUFOV Kh. *Ali Shogentsukov i dzhadidizm* [Ali Shogentsukov and Jadidism]. IN: *Literaturnaya Kabardino-Balkariya*. – 2000. – No. 5. – P. 12-19. (In Russian)
- KAZHAROVA I.A. *Kabardinskaya poeziya XX veka: aktualizatsiya ideala* [Kabardian poetry of the twentieth century: actualization of the ideal]. – Nalchik: OOO «Pechatnyi dvor», 2014. – 176 p. (In Russian)
- MALASHENKO A.V. *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoi Rossii* [Islamic revival in modern Russia]. – M.: Moskovskii Tsentri Karnegi, 1998. – 222 p. (In Russian)
- NALOEV Z.M. *Etyudy po istorii kul'tury adygov* [Studies on the history of the Circassians]. – Nalchik: El'brus, 2009. – 656 p. (In Russian)
- NALOEV Z.M. *Literatura baksanskogo prosveshcheniya* [Literature Baksan's enlightenment]. IN: NALOEV Z.M. *Iz istorii kul'tury adygov* [From the history of the Circassian culture]. – Nalchik: El'brus, 1978. – P. 152-191. (In Russian)
- REZVAN E.A. *Koran v istorii Rossii (rukopisi, izdaniya, sud'by)* [Koran in the history of Russia (manuscripts, publications, fates)]. IN: *Rossiya i Kavkaz – proshloe i nastoyashchee. Istoriya, obychai, religiya* [Russia and the Caucasus – past and present. History, customs, religion]. – SPb.: «Zhurnal “Zvezda”», 2006. – P. 193-258. (In Russian)
- STEPANYANTS M.T. *Musul'manskie kontseptsii v filosofii i politike (XIX-XX vv.)* [Muslim concepts in philosophy and politics (XIX – XX centuries)]. – M.: Nauka, 1982. – 247 p. (In Russian)
- TEUNOV Kh.I. *Literatura i pisateli Kabardy* [Literature and Writers of Kabarda]. – Nalchik: Kabardinskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1955. – 360 p. (In Russian)
- YAFANOV A.M. *O gazete «Adyge mak"» A. Dymova i N. Tsagova* [About the newspaper «Adyge Mak» A. Dymov and N. Tsagov]. IN: *Obshchestvenno-politicheskaya mysl' adygov, balkartsev i karachaevtsev v XIX – nachale XX veka (Materialy konferentsii 28-29 marta 1974 goda)* [The socio-political thought of the Circassians, Balkars and Karachais in the XIX and early XX centuries]. – Nalchik: El'brus, 1976. – P. 315-320. (In Russian)