

ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ КАВКАЗА

УДК 821.352.3

DOI 10.31143/2542-212X-2021-2-180-204

**ПОИСКИ МУСУЛЬМАНСКОГО ЕДИНСТВА И ОСОБЕННОСТИ
ЕГО ЛИТЕРАТУРНОГО ОТРАЖЕНИЯ****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. В статье рассматриваются аспекты вовлеченности адыгов во внутренние связи исламского мира, оценивается неизбежность их соприкосновения с идеями исламского реформаторства и отражение этих идей в литературе. Актуальность исследования обусловлена тем, что отражение в письменной культуре адыгов парадигмы исламского реформаторства является одной из наименее исследованных ее страниц. Немногочисленные художественные отражения, о которых идет речь в работе, запечатлевают ясное отношение к тюркофильским тенденциям, наметившимся в русле этой парадигмы. В дидактических и публицистических сочинениях лидеров Баксанского культурного движения просматривается авторитетная принадлежность развиваемых ими идей. Однако при этом доминируют не столько социально-политические аспекты идеи мусульманского единства, сколько ее культурнический потенциал, открывающий возможность к возрождению собственного этнического мира.

Ключевые слова: культурные связи; исламское реформаторство; идеи; мировоззрение; ценности; адыгская письменность; Адам Дымов; Нури Цагов; Пшикан Шекихачев; Али Шогенцуков.

**THE SEARCH FOR MUSLIM UNITY AND PARTICULARITIES OF
ITS REFLECTION IN THE LITERATURE****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, Nalchik, Pushkin st., 18
E-mail: barsello@rambler.ru*

Abstract. The article examines the aspects of the involvement of the Adygs in the internal relations of the Islamic world, assesses the inevitability of their contact with the ideas of Islamic reformism and the reflection of these ideas in the literature. The relevance of the study is due to the fact that the reflection of the paradigm of Islamic reformism in the written culture of the Adygs is one of the least studied pages of it. The few artistic reflections that are discussed in the work capture a clear attitude to the Turkophile tendencies that have emerged in the mainstream of this paradigm. In the didactic and journalistic writings of the leaders of the Baksan cultural movement, one can see the authoritative affiliation of the ideas they develop. However, it is not so much the socio-political aspects of the idea of Muslim unity that dominate, but its cultural potential, which opens up the possibility of reviving its own ethnic world.

Keywords: cultural relations; Islamic reformism; ideas; worldview; values; Adyghe writing; Adam Dymov; Nuri Tsagov; Pshikan Shekikhachev; Ali Shogentsukov.

О внутренних связях исламского мира

Одним из мало исследованных участков письменной культуры адыгов является отражение в ней парадигмы исламского реформаторства. В понятийном поле последнего обычно фигурируют идеи панисламизма, пантюркизма, джадидизма. В данной работе мы намерены рассмотреть факторы, благодаря которым приобщенность адыгов к идеям мусульманского единения становилась неизбежной, а также выявить избирательность, с которой обозначенные идеи воплощались в конкретной этнонациональной среде.

Можно утверждать, что мусульманский мир на рубеже XIX–XX в. отличался прекрасной внутренней слышимостью. Не последнюю роль в этом играл арабский язык, знание которого лежало в основе конфессионального образования. Создавая общее ментальное поле, он объединял мусульман разных национальностей, представителей разных культурных традиций. Но главное – хорошее владение арабским открывало прогрессивно настроенным мусульманам возможность совершенствовать свои знания далеко за пределами родного края, разумеется, если для таких перемещений находились материальные возможности. Как пишет З.М. Налоев, многие адыги, не довольствуясь образованием, полученным в местных медресе, «...ездили за средним образованием в Дагестан, Крым, Казань, Уфу, за высшим образованием – в Египет (университет аль-Азхар), Стамбул» [Общественно-политическая... 1976: 147]. Известно, что в университете аль-Азхар учились такие деятели адыгской культуры как Нух Меретуко, Махмуд-хаджи Гугов, Исмель-хаджи Купов, Адам Дымов, Амин Хапцев, Темболат Губашиев, Ибрагим Тлигулов, Хабала Хоконов. Исламский университет Стамбула окончил Хусен Хамхоков, этому предшествовало его обучение в медресе Уфы. Там же, в Уфе, получили духовное образование Даут Ашхамаф, Ахмед Хатков. Известно, что адыги числятся в списках выпускников 1906–1916 гг. знаменитого уфимского медресе «Галия» [Гафаров 2014: 411]. Учебу в духовных заведениях Бухары прошли Пшемахо Кешоков, Амин Чапаров. В Казани – Мажид Фанзиев.

Налаживанию контактов между разными участками исламского мира немало способствовали остановки будущих студентов по пути в отдаленные

города и страны, в которых располагались учебные заведения. К слову, подобное встречаем в описании поездки Адама Дымова в аль-Азхар: «По пути в Египет Адам Дымов посетил ряд мусульманских стран, в том числе Сирию и Турцию» [Дымов 2003: 6]. А спустя несколько лет по окончании учебы он отвезет для поступления в аль-Азхар несколько своих учеников, и вот что один из них, Ибрагим Тлигуров, будет об этом вспоминать: «По пути в Египет мы остановились в Стамбуле и встретились со многими кабардинцами. Когда Адам сказал, что мы можем читать на кабардинском языке, то некоторые из них подарили нам по одной книжке, написанной на кабардинском языке. Эти книги мы прочитали без труда, так как кабардинский алфавит, по которому мы занимались у Адама, и алфавит, на котором были написаны эти книги, оказались сходными» [Общественно-политическая... 1976: 316]. К обозначенному рубежу времени многие страны мусульманского мира стали второй родиной для черкесских мухаджиров, и встречи с диаспорами, которые случались с большой вероятностью, помогали прогрессивно настроенным молодым людям, отправлявшимся за границы Российской империи, быстрее различать и понимать значение новых тенденций исламской культуры. Нет сомнений, что мимо них не могли пройти реформаторские идеи, которые в этот период настойчиво воплощались в жизнь, затрагивая первым делом систему образования.

Как отмечает А.А. Гафаров, внутреннюю слышимость исламского мира, независимо от этнической принадлежности его представителей, также поддерживало паломничество, в то время неосуществимое без характерных остановок: «Важным фактором сохранения религиозно-культурных связей являлся хадж, который по возможности предписывается совершить каждому правоверному мусульманину. Пути российских паломников, как правило, пролегли через Стамбул, Каир, Дамаск, Бейрут, Багдад и другие центры исламской культуры, общественно-политической жизни. Длительные и сложные путешествия к святым местам способствовали не только знакомству с культурными ценностями, но и более тесному общению мусульман разных стран, обмену мнениями и осознанию общности проблем развития мусульманского мира» [Гафаров 2014: 151–152]. Паломничество в тот период могло длиться до двух лет, оно открывало новые страны и города, меняло не только мировоззрение, расширяя ментальные границы, но и статус человека. [Намиток 2019: 6]. «Из подобных путешествий в Среднюю Азию, Турцию, Хиджаз и Ближний Восток российские странники привозили также значительное количество книг, пополнявших как частные коллекции, так и библиотеки мектебов и медресе» [Гафаров 2014: 153]. «Некоторые паломники, а также шакирды¹ надолго обосновывались в Хиджазе (в Мекке, Медине), Турции, Египте, зачастую оставались там на постоянное жительство, меняя подданство. Переселенцы, как правило, периодически возвращались в Россию навестить родственников» [Гафаров 2014: 176]. Здесь стоит заметить, что эмиграция вслед за паломничеством или же учебной – явление, для адыгов

¹ Шакирды – учащиеся медресе и других исламских образовательных учреждений.

нетипичное. Во всяком случае, сведениями о распространенности этого явления мы не располагаем. (Если только не рассматривать как эмиграцию после хаджа то обстоятельство, что в 60-х гг. XIX в. царизм, заинтересованный в выселении горцев, «цинично маскировал новый поток эмигрантов тем, что они якобы *«отпущены на богомолье в Мекку»*, но при этом у мухаджиров брали подписку *о невозвращении на родину* (курсив наш. – И.К.)) [Болохина 2010: 55]. Вместе с тем активная миграция среди мусульман – представителей некоторых других этносов вовсе не исключает того, что мигранты передавали новый культурный опыт не только своим соплеменникам, но и единоверцам из других областей Российской империи. Так, учеба выходцев с Кавказа в заведениях Казани, Крыма, Уфы бесспорно увеличивала возможность опосредованного восприятия нового культурного опыта.

Но побуждать российских мусульман к переселению в иные страны могли не только учеба и хадж. И важно заметить, что при этом возможность возвращения для многих народов сохранялась.

Особо значимой в религиозно-культурной истории российских мусульман, даже в годы распада Османской империи, оставалась Турция. Так, различные причины массовой миграции мусульман в Турцию подробно рассмотрены А. Гафаровым на примере сибирских и крымских татар, при этом отмечены культурные последствия реэмиграции: «случалось, что часть переселенцев, по тем или иным причинам так и не могла укорениться на новом месте. Порой, оставив родственников на чужбине, они возвращались назад, привозя с собой книги, газеты, идеи, впечатления и рассказы о событиях и процессах, происходящих в мусульманских странах. Формирующиеся разноплеменные диаспоры по обе стороны границы неуклонно умножали точки социокультурного соприкосновения. В результате, многообразные связи российских мусульман со странами мусульманского Востока проявились своеобразной «кровеносной» системой жизнеобеспечения и воспроизводства их цивилизационной идентичности в условиях колониального давления» [Гафаров 2014: 177]. Поддерживая этот вывод, нам необходимо сказать, что для кавказцев, особенно для адыгского этноса, большая часть которого после поражения в Кавказской войне оказалась выселенной в Османскую империю, такие свободные «перемещения» не были возможны. В создании многообразных преград для вознамерившихся вернуться на Северный Кавказ мухаджиров царская администрация, особенно в 60–80-х годах XIX века, была весьма активна и изобретательна [Кумыков 1994: 18–19; Бадерхан 2001: 43–45, 66; Сичкарь 2009; Болохина 2010].

Наглядный и значимый случай, напоминающий ту модель «социокультурного соприкосновения», о которой пишет А. Гафаров, можно отметить лишь в начале XX века. Так, один из лидеров Баксанского культурного движения – Нури Айтекович Цагов – приехал из Константинополя на историческую родину с просветительскими целями и намеревался пробыть лишь ограниченное время, но в силу политических обстоятельств пришлось остаться. «Турция вступила в первую мировую войну на стороне Германии. Образовался Кавказский фронт. Н. Цагов должен был либо принять российское

подданство, либо подвергнуться интернированию, и он выбирает первое...» [Налоев 2009: 577]. Можно сказать, что через эту личность и на данном отрезке времени (это приблизительно два первых десятилетия XX века) отчетливо проявляются свидетельства культурных связей адыгских мухаджиров с родиной, налаженность личных контактов мусульман разных стран, воздействие прогрессивных тенденций исламского зарубежья.

По воспоминаниям Х.У. Эльбердова, инициатива отправить на историческую родину человека, который наладит преподавание адыгского языка и научных предметов, исходила от «Черкесского благотворительного общества», организованного в Стамбуле (Черкесское общество единения и взаимопомощи, в исторических исследованиях обозначается аббревиатурой ЧОЕВ). Его участники поделились своими соображениями с Мажидом Хацуковым, который на тот момент оказался по личным делам в Стамбуле и посетил, пользуясь случаем, названное общество. Вернувшись в Кабарду, М. Хацуков попросил князя Адальгери Атажукина стать посредником в этом начинании [Эльбердов 1993: 304; Налоев 2009: 574]. Было составлено письмо-приглашение, по которому в Кабарду без промедления был направлен Нури Цагов. К этому приобщается еще одна деталь: по словам Раисы Адамовны Дымовой-Ахоховой, Цагова из Турции привез ее отец [Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН. Кассета № 555. Инв. № 663-ф/55]. Конкретизировать эту информацию у нас нет возможности, но, так или иначе, тесное знакомство Адама Дымова с деятелями «Черкесского общества единения и взаимопомощи» еще до прибытия Нури Цагова, сомнений не вызывает. Единодушие его и Н. Цагова в принятии новых тенденций мусульманской культуры очевидно. Оба были приверженцами идей исламского реформаторства. Говорить об этом позволяет новаторское для мусульманского образования содержание их педагогической деятельности и сочинений, а также реакция противников подобного новаторства. Так, Н. Цагов попадает в немилость турецких властей и причина для биографии сторонника реформ исламской культуры вполне типична: «Нури прибыл в 1913, сразу, как только получил письмо, тем более что *уже начались его преследования из-за того, что он якобы не придерживается религии, отвергает ислам*» [Эльбердов 1993: 304]. Созвучные нарекания вызывает и учительство А. Дымова: «Не отдавайте своих детей в школу Дымова, он погубит их, *он обучает не языку имана (вера в истинность ислама – И. К.), а совсем другому!*» [Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН. Кассета № 555. Инв. № 663-ф/55].

Идеи культурного прогресса мусульманского мира: вариации, этнические акценты

История просветительства Нури Цагова предстает на фоне прогрессивных для нацменьшинств Турции явлений, наметившихся после младотурецкой революции 1908 года, и идей исламского реформаторства, которые к этому времени широко распространились из стран Ближнего Востока и Турции на территорию Российской империи, не обойдя также мусульман Кавказа. Как

прогрессивные преобразования в Турции, так и российский вариант исламского реформаторства обрели собственное звучание в истории культуры адыгов.

Появление такой организации как «Черкесское общество единения и взаимопомощи» стало возможным благодаря общественно-политическим принципам, провозглашенным младотурками в 1908 году. Актуализированная революцией того года концепция османизма (оттоманизма) предполагала одинаковые возможности, равенство перед законом всех подданных Османской империи, независимо от конфессии.

Важно учитывать, что организованная в мусульманской империи людьми исламской веры деятельность ЧОЕВ в немалой степени сплеталась с идеологией объединения мусульман, существенной стороной которой было усиление национального самосознания. О симпатиях к этой идеологии однозначно свидетельствуют модернизационные приоритеты¹ [Чочиев 2015: 197–198], которыми руководствуются активисты ЧОЕВ при обсуждении в своем печатном органе – газете «Гьуазэ» – школьного вопроса и прогрессивных тенденций в общественной жизни мусульман, а также их безразличие к полемике о культовой стороне ислама [Кауфов 1980: 206–207].

Несколько забегаая вперед отметим, что идеология панисламизма консолидировала всех мусульман в осознании необходимости культурного роста. Разумеется, адыги, как проживающие в Турции и странах Ближнего Востока, так и на исторической родине, остаться безучастными к этой идеологии не могли. Среди адыгских мухаджиров также получает отклик концепция османизма, актуализированная младотурками. И причина не только в том, что благодаря ей появилась возможность этнически ориентированной активности. К этому времени черкесы уже стали значимой частью османского общества, его военной элиты, гражданской бюрократии и творческой интеллигенции [Чочиев 2012: 4–5], уже выросло поколение черкесов, рожденных в Турции, и заинтересованность их в процветании османской нации, в служении ей была закономерна. Но конечно, лучшие умы при этом отчетливо понимали разницу между служением и ассимиляцией. Когда спустя немногим более пяти лет после революции 1908 года принципы османизма будут вытеснены идеологией пантюркизма, – хоть и позиционирующего себя в русле панисламизма, однако отрицающего любые этнически ориентированные проявления малых народов Османской империи, – это вызовет закономерное неприятие черкесов: проблемы сохранения этнической идентичности в свете недавно пережитой национальной трагедии были слишком болезненны, чтобы суметь от них абстрагироваться. В период, когда политика младотурков перейдет на позиции воинствующего национализма, Турция как значимая культурная величина обретет в восприятии адыгов некую двойственность: с одной стороны – почтение к ней как к покровительнице мусульман (она стала

¹ Нефляшева Н. Кавказ сквозь столетия. «Перо и меч должны работать вместе, тогда как черкесы создали систему, зависевшую от меча». Стамбул начала XX в. Черкесское общество единения и взаимопомощи. 23.03.2017 // Интернет-СМИ «Кавказский узел»: сайт. URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/1927/posts/27864> (дата обращения: 12.03.2020).

новой родиной для изгнанников; она играла заметную роль в обучении российских мусульман, разрешая им «...поступать на учебу в Университет и педагогический институт Стамбула с целью подготовки учителей для школ в своих регионах» [Абдулаева 2018: 179]), с другой – органическая чуждость адыгам тюркоязычных и тюркофильских приоритетов.

Важные сведения, помогающие оценить масштаб деятельности ЧОЕВ, тесноту ее взаимодействия с исторической родиной, религиозные и интеллектуальные принципы, на которые она опиралась, приводит исследователь истории северокавказских организаций в Турции Г.В. Чочиев. Примечательно, что случай секретаря этой организации, Н. Цагова, отнюдь не единичный. «Важной чертой стратегии осmano-черкесской элиты было стремление к установлению тесных контактов с представителями этнической интеллигенции на исторической родине и распространение там собственных концепций социально-культурного развития черкесов. С этой целью была налажена доставка «Гъуазэ» и учебной литературы в адыгонаселенные районы Кавказа. Примерно с 1910 г. в Кубанскую и Терскую области стали направляться из Стамбула преподаватели-добровольцы из числа молодых членов общества, имевшие, как правило, высшее педагогическое или теологическое образование. Большинство из них оставалось там вплоть до окончательной советизации Кавказа и даже после нее и вместе с местными просветителями внесло заметный вклад в становление системы «новометодного» черкесского образования, основанного на идеях джадидизма» [Чочиев 2015: 198].

Джадидизм, как известно, претворял идеи исламского реформаторства среди мусульман Российской империи. Зародившись в крымско-татарской среде, он имел закономерный тюрко-татарский уклон, а потому и «протурецкие симпатии лидеров тюрко-татарского мусульманского движения в этот период вполне очевидны» [Гафаров 2014: 516]. Вместе с тем очевидно и то, что в каждом регионе джадидизм обретал свои особенности. Так Шамиль Шихалиев, рассуждая о формировании реформаторского дискурса в Дагестане, отмечает не только значимость идей, распространенных в Крыму и Волго-Уральском регионе, но мощное влияние идей египетских реформаторов Джамалуддина аль-Афгани, Мухаммада Абдо и Рашида Рида, что запечатлено частыми ссылками на их труды в письменных памятниках рассматриваемого времени [Шихалиев 2017: 136].

Для нас очень важно стремление ученого разграничить степень выраженности российского и ближневосточного влияния. Также он замечает, что «в отличие от азербайджанских реформаторов, которые большей частью ориентировались на Турцию, Дагестан имел более тесные контакты с вышеуказанными египетскими реформаторами» [Шихалиев 2017: 136]. Выстраивая аналогию с рассуждениями Ш. Шихалиева, мы можем сказать, что связи прогрессивных адыгов с Турцией, при всей их тесноте, существовали в поле «притяжения-отталкивания». Как будет показано ниже, преимущественно на отталкивании будет сделан упор в литературных и публицистических сочинениях адыгов, живущих на исторической родине. В то же время говорить

о глубоком восприятии в среде исламски образованных адыгов идей египетских интеллектуалов было бы необоснованно. Судить об этом не позволяет не только отсутствие прямых свидетельств в виде цитат, но и глубоко развитых традиций арабоязычной письменности, тем более что сама по себе исламская религия была воспринята адыгами гораздо позже, чем в Дагестане. Зато влияние египетской интеллектуальной мысли однозначно прослеживается в деятельности Баксанского культурного центра, в его публицистике, в сочинениях Адама Дымова.

При том, что у адыгов реформаторские идеи не получили такого размаха как в Дагестане или в регионах с тюркоязычным мусульманским населением, в начале XX века среди конфессионально образованных людей можно было встретить бесспорных представителей движения, которое несло в мусульманское общество культуру нового типа. Как и в других областях Российской империи, культура, которую они отстаивали, встречала неприятие в лице мусульманских традиционалистов и не одобрялась официальной властью.

Как дает понять Х.У. Эльбердов, приоритеты конфессионального образования менялись вполне зримо, формируя тип новых людей. И в этом смысле фигура Адама Дымова, даже до приезда Н. Цагова, не была одинока: «В Баксане проживал сын Дымова хаджи-Гафара Адам. Он окончил одно из тех медресе, о которых я рассказывал. Был он из состоятельной семьи и учился не ради того, чтобы стать священнослужителем, получить образование и работать муллой – о таком он не помыслил бы даже во сне; появлялись в Кабарде и другие подобные ему, которые по завершении образования (конфессионального – *И.К.*) оставались дома, становились приверженцами иного образа жизни. К слову, таков был Кажаров Мажид из Аргудана, Каншао из Старого Уруха, Шибзухов Анзор из Кишпека. Так вот, обучившись всему, что давали наши медресе, он отправился в Египет, желая расширить свои познания. Там он проучился еще год, и вернулся. По правде говоря, и характер его изменился очень заметно, его по праву можно было назвать прогрессивным» (Перевод наш. – *И.К.*) [Эльбердов 1993: 347]. Воспоминания Эльбердова словно иллюстрируют наблюдения, на которые ссылается религиовед Л.Р. Полонская: «Образ жизни этих «новых людей», их одежда, разговор, их мысли ничем не напоминали старые сословия, – отмечалось на страницах мусульманской прессы. – Они употребляли слова до сих пор неизвестные и писали вещи, которые доселе у нас не писали» [Полонская 1998: 74]. Примечательно, насколько зримо изменения в системе образования отражаются на мировоззрении и образе жизни людей.

Именно на изменения в системе образования возлагал свои главные надежды идеолог панисламизма Джамалуддин аль-Афгани (1839–1897), стремясь вывести мусульманский мир из стагнации. «Для того, чтобы мусульманские страны смогли противостоять превращению их в колонии, необходимо, учил аль-Афгани, их объединение на основе религии ислама, но ислама, приведенного в соответствие с новыми историческими условиями, то есть признающего необходимость светского образования, развития промышленности и науки» [Фролова 2006: 148]. Аль-Афгани по праву

принадлежит роль популяризатора журналистики и печатного дела в среде мусульман. Далеко не случайно на волне реформаторства рубежа XIX–XX вв. наблюдается активный рост мусульманской прессы, и ее роль в поддержании слышимости внутри исламского мира переоценить очень сложно. К слову, известно, что копии журнала «ал-Урва ал-вуска» (1884), который издавал аль-Афгани со своим единомышленником Мухаммадом Абдо, распространялись по всему арабскому миру. Знаменитая газета Исмаила Гаспринского «Герджиман-Переводчик» (1883–1918) распространялась не только среди российских мусульман, но также была популярна в Турции, Египте, Персии. Говоря же об адыгской прессе, зародившейся в начале XX века, стоит еще раз подчеркнуть, что далеко небезразличная к просветительским идеям реформаторов газета «Гъуазэ» (1911–1912, 1913–1914), которая выходила в Стамбуле и публиковала материалы на трех языках – турецком, арабском и адыгском – адресовалась не только кавказской диаспоре, получали ее и российские адыги. Что примечательно, в ней наблюдается хорошая осведомленность о событиях, происходящих на исторической родине (рубрика «Хэкужь хьыбар»), характерная связь с ее прогрессистами из круга людей с исламским образованием. Последние присылают для публикации свои корреспонденции, в которых очевидна приверженность реформаторским тенденциям в религии и просвещении мусульман [Кауфов 1980: 206–207]. Та же приверженность отличает редакторов и «корреспондентов» газеты «Адыгэ макъ» (1917–1918). Выходила она на адыгском (арабицей), и, как пишет З. Налоев, «имела подписчиков и читателей в каждом кабардинском селении, известное число экземпляров попадало в Адыгею и Черкессию» [Налоев 2009: 595].

Если появление газеты «Гъуазэ» сопряжено с недолгим периодом этнических свобод, обозначившихся на заре младотурецкого движения, то для российских адыгов организация собственной типографии и газеты стала возможной после февральской революции 1917 года, когда была провозглашена свобода слова и печати [Эльбердов 1993: 347]. Стоит также заметить, что в стремительной череде революционных событий 1917–1918 гг. «Адыгэ макъ» захватывает начало той поры, когда на фоне большевистских обещаний перед мусульманами России замаячила свобода и неприкосновенность верований и обычаев, национальных и культурных учреждений.

Как известно, в царской России власть воспринимала крайне настороженно стремление мусульман к единству и культурному прогрессу. В нем виделось «...отчуждение мусульман от основополагающих государственных начал и “искание национальных идеалов вне своего государства”» [Курныкин 2018: 53], и еще, по мнению православных миссионеров, в деятельности исламских реформаторов таилась угроза «превращения ислама в более гибкую по сравнению с православием, приспособленную к грядущим переменам в обществе религиозную и мировоззренческую систему» [Малашенко 1998: 36]. А «между тем, – как подчеркивает Л.Р. Полонская, – для большинства мусульман призыв к этому единству был направлен не против России и Запада вообще, а против

колониальной политики в отношении мусульманского мира» [Полонская 1998: 77].

Как уже говорилось, воплощаясь в разных регионах мусульманское реформаторство обретало свои национальные особенности. Это касалось и джадидизма. Так, идея культурной и политической консолидации тюрков открывала широкие перспективы для значительной части российского мусульманства. В этом свете «эволюция младотурков на позиции тюркизма способствовала сближению, интеграции, усилению взаимовлияния движения российских и османских тюрков» [Гафаров 2014: 524], но, безусловно, не могла соответствовать культурническим устремлениям адыгов.

Тюркофильство в среде адыгов не было возможно не только по причине языковой непричастности. Еще раз подчеркнем, что проблемы, которые обнажились на обозначенном рубеже в мусульманском мире – стагнация культуры, неспособность противостоять колониальной экспансии – были, конечно, хорошо знакомы и понятны адыгским прогрессистам, но представляли скорее лишь интеллектуализированный фон собственной национальной трагедии. Насколько позволяют судить публикации представителей Баксанского культурного движения, сущностным для них оказывается главным образом просветительский посыл панисламизма. И меньше всего их занимает идея объединения под властью одного государства или «праведного правителя». Для них единение мусульман – это прежде остального – единение собственного этноса, пережившего историческую катастрофу, преодоление искусственно созданной разобщенности, возможность духовного подъема. Потому «золотой век» мусульманской истории [Аль-Джаноби 2014: 316], на который будут ссылаться арабские реформаторы, в ценностной системе «баксанцев» предстает не иначе как «золотой век» собственной, адыгской истории. Вполне красноречивы в этом смысле «Мусульманская история» и «История адыгов» Н. Цагова [Адаб... 1991: 153–174; 198–216], а также «реконструкции» национальной культуры через популяризацию фольклорного наследия в газете «Адыгэ макъ» [Адаб... 1991: 234–348]. Подобно этому нет ничего неожиданного в том, что в восприятии адыгскими прогрессистами джадидизма образовательная «методология» последнего обособляется от его пантюркистских и тюркофильских акцентов. Как свидетельствует востоковед О.Ю. Бессмертная со ссылкой на переписку Особого отдела: «Среди мусульманского населения Кубанской области, – писали из этой области в апреле 1911 г. (даже оттуда, с Кавказа, чаще считавшегося рассадником панисламистских идей), – совершенно не замечается пропаганды идеи объединения всех мусульман под главенством Турции. Настроение черкесов вполне мирное и среди них нет революционных организаций» [Бессмертная 2018: 31].

Литературные реакции сторонников исламского реформаторства

Сразу оговорим, что рассуждая о литературных реакциях сторонников исламского реформаторства, мы будем опираться как на собственно

художественные сочинения, так и дидактического и публицистического характера. Судя по литературным отражениям рассматриваемого движения, на этнической родине отношение исламски образованных адыгских прогрессистов к Турции и даруемым ею благам было, мягко говоря, скептическим. Во всяком случае, то немногое, что дошло до наших дней, заставляет так думать.

Датированная 1913 годом «Песня о негодных сельских муллах» Пшикана Шекихачева (1889–1939) преломляет злободневные реалии времени распространения идей исламского реформаторства среди адыгов. Противостояние кадимистов и джадидов, мракобесие невежественных мулл, протурецкая пропаганда и губительная для черкесов благорасположенность к ним «покровительницы всех мусульман» – это те сюжеты, которые прослеживаются в «Песне...», если исходить из времени ее появления и биографии автора.

Один из учеников Мажида Фанзиева – сторонника исламского реформаторства, настойчивого проводника джадидистских принципов образования в среде адыгов [Эльбердов 1993: 293, 354] – Пшикан Шекихачев еще до встречи со своим наставником проникся идеями прогресса в культуре и образовании мусульман. Эти симпатии привели его к прямым стычкам с консерваторами, настроили против него главного кадия.

В истории адыгской литературы сохранилось свидетельство Хазеши Шогенова (скорее всего, имеется в виду известный педагог Хазеша Исуфович Шогенов) о том, как сохста Шекихачев позволил себе прилюдно высказать свои прогрессивные соображения некоему хаджи, выступавшему с проповедью в мечети. Для молодого человека и ученика медресе было, конечно, весьма дерзко заявить, что знание традиций посещения Мекки, равно как и нескончаемое изучение арабского языка вряд ли имеет действительную пользу и продвинет адыгов вперед. «Не лучше ли было изучать историю своего народа, все то, что поможет его развитию? Короче говоря, нам нужны всесторонние знания!» [Сделавшие... 1968: 54]. Выдающие человека с джадидистским настроением высказывания повлекли за собой вполне типичные обвинения в неверии, гонения, а затем и необходимость покинуть Кабарду. Вероятно, «Песня о негодных сельских муллах» явилась поэтической реакцией Пшикана Шекихачева на остракизм, которому его подвергли.

Здесь резонно еще раз подчеркнуть принадлежность Пшикана Шекихачева к сторонникам мусульманского реформаторства, так как адыгское литературоведение по инерции прочитывает в его взглядах завуалированный атеизм. Подобные трактовки, вполне объяснимые в трудах советского периода, явно нуждаются в критическом переосмыслении, иначе история исламского просветительства в среде адыгов искусственно редуцируется. И метаморфозы, которые стали происходить в творчестве исламски образованных авторов после укрепления советской власти, когда была объявлена борьба с мусульманским духовенством, не должны сбивать с толку: они были обусловлены не мировоззренческой эволюцией, а необходимостью соответствовать идеологии, попытка противоречия которой могла стоить жизни.

Но в краткой биографической справке о Шекихачеве, предпосланной его дореволюционным произведениям в «Антологии» 2010 года, атеистический акцент все же сохранен. Поворотный момент его биографии – время учебы у Мажида Фанзиева, описан так: «Поскольку и сам он был не особо религиозен, Фанзиев направляет его к атеизму. Результаты его наставничества вылились (для Шекихачева – *И.К.*) в поэтическое сочинительство, борьбу за перевод обучения в медресе на адыгский язык и защиту угнетаемых» [Антология... 2010: 225]. Нет необходимости пояснять, что описанное свидетельствует не о повороте к атеистическому мышлению, а лишь о признаках джадидистского образования, которым М. Фанзиев овладел в полной мере, пройдя исламское обучение в Дагестане и Казани, а затем успешно приобщал к нему своих учеников. Вполне очевидным подтверждением джадидистского курса, которого придерживались наставник и ученик, стало и то, что Фанзиев вскоре ходатайствует об отправке Шекихачева в Темирхан-Шуру для учебы в новометодном медресе. Образ большевистского муллы, который сформировался в дальнейшем, когда Шекихачев вступил в революционный отряд (1918) Бетала Калмыкова, также не содержит противоречия. Напротив, в свете покровительственного отношения, которое большевизм на первых порах выказывал к мусульманам российских окраин, он очень даже логичен. Но главное – значимость религии в его жизни и мировоззрении доказывает то обстоятельство, что на протяжении длительного времени (1919–1923), когда, казалось бы, ничто не мешало разорвать узы с религией, Пшикан Шекихачев служил сельским муллой, за что его впоследствии исключили из ВКП(б) [Архив ИГИ КБНЦ РАН. Ф 11. Оп. 1. Д. 105. Л. 7].

Как и в диалоге с хаджи, в «Песне...» он не сдерживает раздражения, и в традициях сатирического осмеяния перечисляет порочные поступки негодных сельских мулл. Для полноты восприятия надо заметить, что «молэжьхэр» допускает перевод как «негодные» и как «старые», то есть «старой закалки» муллы. Иначе говоря, обличение негодных сельских мулл свидетельствует здесь не столько об антирелигиозных настроениях автора, сколько о его нетерпимости к обскурантизму. Живописуя порядки, заведенные «негодными муллами» под прикрытием веры – обман, устрашение и обкрадывание крестьян, – он также не забывает упомянуть о злопыхательстве их в отношении тех, кто тянется к прогрессивным знаниям:

Къуажэ молэжьхэри цыху гьащIэм
ТхьэкIэ гьащIэхэм ягъусэщ,
Цыху зыгъэсэнухэм хущIоджэ,
Фи бын еджэныр тхуамыдэ [Архив ИГИ КБНЦ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 99.
Л. 7].

Сельские муллы негодные по жизни с теми
Кто верой прикрываясь лжет,
Проклинают (они) тех, кто хочет просвещать людей,
Ваших детей нам обучать не позволяют.

(Пер. подстр. – *И.К.*)

В финале песни он живописует активную роль «негодных мулл» в протурецкой пропаганде и высказывает твердое убеждение в неприемлемости для адыгов турецкого блага:

Шэрджэсым фэ фи кавказхэр
Кхъуэныбэу кывагъэлягъу,
УнапIэу кывагъэлягъухэр
Тыркужым и Анидолэщ.

Ежъу.

Тыркужым и Анидолэм

Кавказыр дынемызэгъ

Щы фIыцIэм щIэзэгъэжынхэм

Адыгэр дагъэмэщIащ [Архив ИГИ КБНЦ РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 99. Л. 10].

Черкесам все кавказское

Преподносят (они) как оказавшееся в свином чреве,

Прибежищем (они) вам обещают

Турции негодной Анатолию.

Привев.

К турецкой Анатолии

(Наш) Кавказ не прилаживается

Да будут прилажены к черной земле

Те, из-за кого нас, адыгов, стало меньше.

(Пер. подстр. – И.К.)

Рассуждая о преломлении реалий, связанных с периодом распространения идей исламского реформаторства, нельзя пройти мимо раннего творчества Али Шогенцукова (1900–1941). При том, что до нас дошли не все произведения периода его учебы в Турции, отношение поэта к идее консолидации мусульман под лозунгами пантюркизма, к последствиям ассимиляции адыгов нашло в них место. Но кроме того, осмелимся предположить, что мусульманство как таковое в жизни Шогенцукова отнюдь не являлось неким идеологическим придатком к тому кругу знаний, получение которых являлось наиболее доступным для выходца из широких общественных кругов. О его заинтересованном отношении к исламской культуре и образованию заставляет думать не только история его интеллектуального становления, но и то обстоятельство, что в 1925 году, в разгар его педагогической работы в советской школе, он все же находит время для преподавания в медресе. Об этом свидетельствует любопытный архивный документ, приведенный в книге М. и В. Котляровых «Ты создал мир. И он велик». Собрание работников просвещения Баксанского округа постановляет исключить из их союза Шогенцукова Али и Кодзокова, «принимая во внимание, что Шогенцуков ведет занятия в медресе, а Кодзоков служит муллой <...>» [Котлярова, Котляров 2003: 47].

Интеллектуальное становление Али Шогенцукова, как известно, проходило под влиянием передовых представителей образования

реформаторского толка в среде адыгов – Адама Дымова и Нури Цагова. В ходе этого образования он прошел через учебные заведения в Кабарде, Дагестане, Крыму, Турции. Несомненно, что он хорошо ориентировался в новых тенденциях исламской культуры, ему было что и с чем сравнить на родине и за рубежом. Думается, в Константинополе ему довелось слышать совершенно противоположные суждения о перспективах адыгского прогресса в русле набирающего популярность пантюркизма. Однако приведенных ниже четырех строк достаточно, чтобы убедиться, что в его позиции полутоннов нет. Отношение к грандиозной идее, символами которой выступают имена великих личностей из истории тюрков, выражено двумя категоричными отрицаниями:

Жынгызмэ и нып фЫщІэжьыр
Адыгэм жьауэ хуэхъункъым,
Темыр щІакъуэ къригъэпс дыгъэкІи
Іуашхъэмахуэ уэсыр текІынкъым.

«Жынгызмэ и нып фЫщІэжьыр...» [Шогенцуков 2006: 60]

Чингисхана черное знамя
Адыгам защитой не послужит,
Солнцем Тамерлана хромого
Снегов Ошхамахо не растопить.

«Чингисхана черное знамя...»

(Пер. подстр. – И.К.)

Если приведенные строки представляют собой сохранившийся фрагмент некогда объемного произведения [Шогенцуков 2006: 14], то стихотворение «В турецком саду», судя по отточиям, которые следуют за его неполной десятой строфой, дошло до наших дней без значительных потерь. Так же, как и процитированный фрагмент, оно датировано 1917 годом. Как описывает историю этого стихотворения А.Х. Хакуашев, «поэт сложил его в Турции, вскоре оно стало песней, которая добралась до Кабарды прежде, чем вернулся ее автор. <...> Вероятней всего, ее привез с собой кто-то из адыгов, возвратившихся из Турции, мелодия могла появиться там же, или здесь. Но то, что на родине она была широко известна, можно понять, видя, какое количество людей могли воссоздать ее по памяти» [Шогенцуков 2006: 13].

Пребывание Али Шогенцукова в Константинополе (с декабря 1917 до конца 1919) приходится на время, когда в обстановке иностранной оккупации временно оживляется культурническая деятельность черкесской диаспоры. Как показывает Г.В. Чочиев, теперь, после распространения националистических доктрин в среде турецкого этноса, в деятельности черкесских организаций начинают доминировать этноизоляционистские мотивы [Чочиев 2016: 196]. Примечательно, что в непростых институциональных перипетиях деятельности этих организаций связующую и в определенном смысле спасительную роль начинает играть женская активность в среде черкесов [Чочиев 2016: 197]. Образно говоря, надежды на этнокультурное самосохранение в этот период

тесно ассоциированы с инициативностью женщин. Осмысливая стихотворение «В турецком парке», нетрудно понять, что его драматическое звучание в свете этих надежд только усиливается.

Основную тему произведения можно определить как «судьба адыгов на чужбине». В пределах этой темы лирический герой успевает перейти от состояния подавленности к гневной инвективе, обращенной к представительнице родного этноса, а в ее лице – к отуреченным адыгам.

Погруженный в тяжелые мысли о непростой участи своего народа на чужбине, герой бродит по аллеям турецкого парка и вдруг замечает двух адыгских девушек. Встреча соплеменников в чужом краю, казалось бы, предвещает радость. Но все оборачивается иначе: страдание героя по поводу нелегкой доли адыгов сменяется страданием иного рода.

Интересно, что момент «распознавания» людей своей национальности здесь никак не отмечен, он как бы самоочевиден. Об этих девушках он говорит в обобщенных эпитетах, которые всего лишь подчеркивают их пригожесть, однако решительность, с которой он заговаривает с ними, свидетельствует о том, что догадаться о их национальности было несложно. Вероятно, внешняя характерность черкешенки – костюм, прическа, черты лица – осталась прежней. И эту характерность гармонично завершают имена, которыми они представились: Жанпаго и Сатаней. Но очарование от встречи с милой сердцу красотой вмиг нарушает приветствие на турецком, которым Жанпаго отвечает герою:

Тыркущым ар кыщальхуати,
Мэрхьэбэр кыщызиутым:
«ЗикI жумыIэ, Жанпагуэ дахэ,
Сэ уи адэжхэм сагъэукIытэнщ.

«Мэрхьэбэу» мы пэкIуэ хьэлъэр
Си фIэхъусым щытебгъэкIуакIэ,
АбыкIэ гурыгъу згъуэтахэр
Уи дежым ныщеупсых!» [Шогенцуков 2006: 59].

Рожденная на турецкой земле,
Когда в ответ (она) мне сказала «мерхаба»:
«Молчи, красавица Жанпаго,
Устыдят меня твои прадеды.

Коль свое тяжеловесное «мерхаба»
Ты предпочла моему приветствию,
Печали, которые (ты) этим мне принесла,
Пусть к тебе ж и вернуться!».

(Пер. подстр. – И.К.)

Стоит мимоходом заметить, насколько осязаема эмоциональная порывистость героя и автора произведения – на момент написания «В турецком

парке» Али Шогенцукову всего лишь 17. И все эти реплики обиды и праведного негодования – «Пусть к тебе ж и вернуться!», «Не казнишься (ты), красавица Жанпаго, / Тем, что удручил меня новый адыг!», «Гневом пылаю к красавице Жанпаго» – словно интонированы юношеской непосредственностью его жизнепонимания.

Об этом не сказано прямо, но драматизм ситуации создает не только слово чужого языка. Все гораздо сложнее: конфликт между характерностью облика и чуждой ему сутью разворачивается в ментальном измерении, но, судя по всему, конфликт этот трагичен лишь для героя, для Жанпаго он не столь существенен:

УимыукI Жанпагуэ дахэм
КъызицIам сэ адыгэцIэм!

ЩIэращIэу зищIурэ макIуэр,
ЗэгуакIуэм зыригъэумысыркъым,
Мысэхэр лъэщ зэрымыхъур
Жэнпагуэм пцIы къысфIищIащ [Шогенцуков 2006: 59].

Не казнишься (ты), красавица Жанпаго,
Тем, что удручил меня новый адыг!

Красуясь, идет она,
Не подает виду, что восхищение (окружающих) замечает,
В том, что повинный не становится сильным
Жанпаго вынуждает меня усомниться.

(Пер. подстр. – И.К.)

То ли она и впрямь равнодушна к происшедшему, то ли попросту желает позлить героя. «Убийственная» в его понимании ситуация получает развитие в стиле поведения, не характерном для классической представительницы адыгского этноса: заботы красавицы Жанпаго лишь о том, чтобы обратить на себя мужское внимание:

Данагъуэурэ и щхъэцыгъуэшхуэр
И бгъуитIым ныщредзых,
«Сызэхихыу хэт къыспылъын», – жиIэу
ГъэфIагъэкIэ гуфIэурэ макIуэр.

Пыжь хуэдэ и нэ фIыцIитIыр
Зыхуэзэм плыгъэ тредзэр! [Шогенцуков 2006: 59].

Золотисто-русые роскошные кудри
Собирает она в две косы, ниспадающие вдоль плеч,
«Который, услышав меня, будет мной покорен?», – (словно) вопрошая
С беззаботной радостью ступает она.

Как терновые ягоды черны ее глаза
Встречных от взора ее бросает в жар!

(Пер. подстр. – И.К.)

Горделивая сдержанность горянки в ней не особо видна. Нарочито оживленное поведение (наверняка громко смеется, привлекая внимание), обжигающий взгляд черных глаз, – все это знаки какой-то чуждой сути.

С момента встречи героя и двух девушек взаимодействуют два противоречащих друг другу сознания. (Другая девушка, Сатаней, никак себя не проявляет). Герой сначала негодует, затем изумляется безразличию Жанпаго, а в финале раздражается гневной тирадой в адрес подобных ей. В той культурной и исторической среде, в которую погружен герой, чуждая суть, которая так больно его ранит – не просто иная ментальность. Она имеет вполне определенную идеологическую окраску. Ведь не случайно здесь возникает связанное с идеологией пантюркизма понятие «туран», и не случайна ценностная несводимость «турана» и Кавказа:

ТхьэІухуду мы ди шыпхьу дахэхэм
Хамэльыр щачІэльэдакІэ,
ИкІэ дыдэу мы тураныжьхэм
Адыгащхьэр щыхуагьэляхьшэкІэ –

Кавказым я щІалэгьуалэу
Лей гьэгьун зи адэжь имыдэхэм
ЯмыдэнкІэ си гур мэгугьэри
Сыхуогубжь Жанпагуэ дахэм [Шогенцуков 2006: 59–60].

Коль в (вены) наших сказочно красивых сестер
Чужая кровь проникла,
Пред негодными этими туранами
Коль адыгские головы склоняются –

Кавказа молодые люди,
Чьи праотцы несправедливости не прощали,
(Что) пресекут это, сердцем на то полагаюсь (и)
Гневом пылаю к красавице Жанпаго.

(Пер. подстр. – И.К.)

Как и в упомянутом выше фрагменте стихотворения «Чингисхана черное знамя...», поэт вполне однозначен в отношении культурно-политической идеологии, набирающей силу в современном ему мусульманском мире. Но если фрагмент всего лишь дает возможность констатировать категоричность автора, то стихотворение «В турецком парке» развернуто обосновывает эту категоричность: народ, разбросанный по разным частям света, сохранит себя лишь ставя на вершину своих ценностей собственную идентичность.

Подразумевают ли он молодежь этнической родины, либо потомков переселенцев, Али Шогенцуков уповает на поколение молодых людей с незамутненным национальным самосознанием.

Выраженность национального самосознания характеризует сочинения и практическую деятельность его учителей, лидеров Баксанского культурного движения. Но говоря о том, что рост национального самосознания подстегивался идеями исламского реформаторства, важно понимать, что эти идеи имели свое авторство.

Пожалуй, самое значимое и объединяющее всех прогрессивных мусульман Российской империи – это понимание роли родного языка в культурном возрождении. Высказанные и успешно претворенные Исмаилом Гаспринским (1851–1914) идеи перевода исламской школы с арабского языка на родной, развития книгопечатания на родном языке, как несложно убедиться, были восприняты и в среде адыгов. При этом актуализированная джадидизмом потребность мусульман в самовыражении на национальном языке оформлялась в каждом случае по-своему. Как известно, сам И. Гаспринский в стремлении выработать единый для всех тюркских народов язык берет за основу турецкий и освобождает его от персидских и арабских заимствований. Для адыгов же обилие арабизмов не противоречит самовыражению культуры на родном языке. Об этом позволяют судить педагогические сочинения, поэзия и газетные публикации Баксанского культурного движения. Арабские заимствования не исключаются даже там, где замены лексическими единицами родного языка не представляют трудностей. Вероятно, «... в контексте обозначенной культурной традиции это был вполне привычный лексикон, не нуждающийся в дополнительных пояснениях. В этом лексиконе прочитывается «рецептивная установка адресата, коррелирующая с коммуникативной инициативой говорящего субъекта» (В. Тюпа), также просматривается некая система ценностей, с которыми эти знания ассоциировались» [Кажарова и др. 2020: 220].

Темы, которые пронизывают сочинения «баксанцев» – почитание и сохранение собственной культуры, духовное самосовершенствование личности как путь к гармоничной жизни общества, просвещение как условие прогресса – справедливо интерпретировать как этнические вариации идей Мухаммада Абдо, модернизатора образовательной программы университета аль-Азхар, талантливый последователь Джамалуддина аль-Афгани.

Как подчеркивает М.М. Аль-Джанаби, основу идеи реформирования составляет для М. Абдо принцип отказа от подражания, в том числе от слепого подражания европейской культуре. «Ошибка "разумных людей" заключается в том, говорит он, что они порой пытаются перенести прочитанное на почву своей действительности. По мнению Абдо, это очень опасное заблуждение. Нации, подобно людям, имеют свою биографию и свои специфические возможности. Следовательно, нациям надлежит познать себя и опираться на знания, как на предпосылки излечения своих недугов» [Аль-Джанаби 2014: 301–302].

Интерес к «биографии своей нации» одухотворяет сочинения Нури Цагова и пропагандируется в газете «Адыгэ макъ». Что характерно, речь при этом идет не столько о кризисе цивилизации ислама, сколько о кризисе собственно адыгской цивилизации.

Безусловно, сама возможность сочинений подобного рода открывается в потоке тех исканий, которые охватывают мусульманский мир. Эти сочинения рассчитаны на представителей исламской культуры, а в конкретном случае предназначены для учеников медресе. Адыгская история может занимать часть книги, посвященной истории мусульман (как в «Мусульманской истории», 1918) или быть изложенной в отдельном издании (такова «Адыгская история», 1918), но главное, что в обоих случаях смысловой акцент приходится на проблемы своего, национального мира. Мы не будем останавливаться на вопросах точности исторических построений Нури Цагова, так как данный аспект подробно освещен З.М. Налоевым [Адаб... 1991: 43–51; Налоев 2009: 588–594]. Лишь подчеркнем, что, воодушевляясь далеким прошлым адыгов, и развивая идею преодоления нынешнего упадка культуры силой просвещения, Цагов понимает это преодоление главным образом как возрождение национального духа: «Если мы прилежно потрудимся на наш народ, душа к нему вернется» [Адаб... 1991: 195]. Подкрепляя свои рассуждения ссылками на «Историю Кавказа» Юсуфа Иззет-паши, он утверждает мысль о том, что степень развитости адыгской цивилизации обусловлена выраженностью ее нравственно-этических принципов: «Свое достояние, свою жизнь, своих детей они оберегали не с помощью полиции, армии, а с помощью этикета, совести, послушания адату, взаимоуважения. Это тот образ жизни, о котором сегодня мечтают, но который достичь не могут цивилизованные люди» [Адаб... 1991: 193].

И очевидно, что в своем понимании преодоления упадка как возрождения национального духа Цагов не одинок. Как убеждают письменные высказывания деятелей, поддерживавших связь с баксанским культурным движением, идея возрождения национального духа для них безусловна. Так, Харун Глецерук отзываясь о газете «Адыгэ макъ», пишет, что она взялась «не только просветить (адыгов), но и, подобно багс багда-л-мауту (возрождение из мертвых), вернуть им душу, сделать людскую мудрость центром внимания адыгского народа...» [Адаб... 1991: 252]. Зулкарней Гуанов обращает свое «Благопожелание» к «наставникам, возрождающим наш язык, который из-за происков множества врагов прозябал на задворках, и тем самым возвращающим адыгов к жизни...» [Адаб... 1991: 324].

Просвещение как обретение широких познаний широко пропагандируется исламским реформаторством, пропагандируется джадидизмом, и, разумеется, оно становится главной темой сочинений адыгских прогрессистов, при этом тесно сочленяется в их концепции с познанием собственной истории. Рассуждая в «Адыгской истории» об источниках, по которым познают прошлое, Цагов упоминает «устные следы, вроде гыбз, песен, сказок, пословиц» [Адаб... 1991: 218]. В дальнейшем со страниц газеты «Адыгэ макъ» он призывает к сбору подобных источников, «что

может нам помочь познать наш тарих, наш адабият, наш язык, наши обычаи – короче говоря, прошлое нашего народа...» [Адаб... 1991: 281]. Как можно заметить, во всем этом не наблюдается отсылок к исламской культуре, однако таковые оказываются принципиальными в рассуждениях о том, каким должен быть человек.

Одним из лейтмотивов реформаторской мысли Абдо явился «принцип всестороннего построения человеком собственной личности. Подлинная реформа, согласно Абдо, предполагает опору на всестороннее самосозидание» [Аль-Джанаби 2014: 307].

Как можно видеть, принцип самосозидания, в котором исламская духовность сочетается с широкими познаниями мира, положен в основу «Адабов» и «Жития Мухаммеда» (1918) Адама Дымова, «Похвалы жене пророка золотого Айше-гуаше» (1918) Нури Цагова. Ранее уже отмечалось, что «повествование «Адаба» организовано так, что тема школьного прилежания прочитывается как одна из составляющих вопросов веры и духовного совершенствования» [Кажарова 2020: 281], а образ пророка в «Житии...» избавлен от догматизма [Налоев 2009: 585]. Наблюдая эти особенности, важно учитывать, что свой отпечаток на осознание исламской духовности накладывало то обстоятельство, что реформаторство ставило перед собой задачу преодоления закостенелых подходов в толковании священной Книги мусульман [Аль-Джанаби 2014: 309]. И, разумеется, данная тенденция не могла не сказаться на идеале человека в том его истолковании, которое в этот период можно видеть на страницах учебной и житийной литературы мусульман. Как один из красноречивых примеров такого истолкования – образ Айше, одной из жен пророка Мухаммеда. Значимая роль этой женщины в мусульманстве показана на фоне ее интеллектуального величия, обширных познаний в истории и литературе арабов: «Поскольку, как говорят, она передала две тысячи сто десять хадисов, значит, четверть или половина нашего религиозного пути освещена этой счастливой женщиной. Известная своей правдивостью, счастливая Айше, была ей доступна любая область религиозного знания. Но в особенности безграничны были ее познания в фикхе. Историю арабских племен, их поэтические сочинения она знала почти без остатка, наизусть. Прекрасная Айше свободно могла поведать обо всем, о чем бы ее ни спросили, и обо всем, что имеет к этому касание. А поскольку обладала она прекрасной памятью, могла воссоздать все в деталях» (Перевод наш. – *И.К.*) [Антология... 2010: 277].

Заключение

Вне устремления привести мусульманский мир к единству оказались бы невозможны его масштабные реформы, а необходимость таковых ко времени, о котором идет речь, стала более чем очевидной. Включенность адыгов в этот мир была закономерной, но она имела собственные нюансы, равно как собственные нюансы обнаруживались в преломлении адыгами реформаторских тенденций ислама.

Как и другие их единоверцы, адыги оказывались вовлеченными во внутренние связи исламского мира через хадж и учебу в иных городах и странах, но собственный «ракурс» пребывания в этом мире определялся тем, что именно та «часть» мусульман, которая была им ближе и понятней всего – это многочисленная адыгская диаспора, возникшая в результате миграции и депортации в период и после Кавказской войны, – на длительное время утратила возможность соприкосновения со своей этнической родиной. Наиболее вероятные эпизоды какого-либо взаимодействия, как можно предположить, открывались на пути адыгов, выезжавших на учебу в мусульманские страны. Эта вероятность подтверждается активной связью представителей ЧОЕВ с исламски образованными деятелями исторической родины, что наблюдается в начале минувшего века. Если быть точнее, в начале его второго десятилетия наметился плодотворный, но как оказалось недолгий период их взаимодействия. Об исламском контексте этого взаимодействия свидетельствует с одной стороны то, что в нем участвует круг конфессионально образованных лиц, а с другой – джадидистские принципы образования, которых придерживаются адыгские активисты, прибывшие из Турции.

Наблюдая литературные реакции сторонников исламского реформаторства, мы должны считаться с тем, сколь немногочисленно количество дошедших до нас сочинений этого ряда. Однако мотивы, развиваемые в них, очень внятно свидетельствуют о ценностных предпочтениях их авторов, и, судя по тому как гармонично эти мотивы складываются в единую картину, можно предположить, что они отражают общее настроение исламски образованных адыгских прогрессистов.

В каждом случае парадигма исламского реформаторства обретала свои национальные акценты, – иначе быть не могло. Так, немногочисленные художественные отражения, о которых шла речь в работе, запечатлевают ясное отношение к тюркофильским тенденциям, наметившимся в русле этой парадигмы. В дидактических и публицистических сочинениях лидеров Баксанского культурного движения легко просматривается авторство развиваемых ими идей, но при этом доминируют не столько социально-политические аспекты идеи мусульманского единства, сколько ее культурнический потенциал, открывающий возможность к возрождению собственного этнического мира.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абдулаева 2018 – *Абдулаева М.И.* Северный Кавказ в политике Турции в начале XX века // АСТА HISTORICA: труды по истории, археологии и обществознанию. – 2018. – № 2. – С. 175–180.

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

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

Антология... 2010 – *Антология ранней адыгоязычной литературы*. – Нальчик: КБИГИ, 2010. – 352 с.

Бадерхан 2001 – *Бадерхан Ф.* Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX – первая половина XX века). – М.: Институт востоковедения РАН, 2001. – 120 с.

Бессмертная 2018 – *Бессмертная О.Ю.* «Алые розы Востока»: «панисламизм», ориентализм и шпиономания в последние мирные годы Российской империи. Разведывательная империя? // Шаги/Steps. – 2018. – № 1. – Т. 4. – С. 9–44. DOI: <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2018-4-1-9-44>

Болохина 2010 – *Болохина Н.И.* Политика царизма по переселению горцев Северо-Восточного Кавказа в Турцию (вторая половина XIX – начало XX века) // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2010. – № 5. – С. 54–58.

Гафаров 2014 – *Гафаров А.А.* Российские мусульмане в контексте общеисламской модернизации (XIX – начало XX вв.). – Казань: Издательство Казанского университета, 2014. – 564 с.

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

Кажарова 2020 – *Кажарова И.А.* Аспекты восприятия и оценки литературы адаба адыгских просветителей (на материале творчества А.Г. Дымова) // Электронный журнал «Кавказология». – 2020 – № 4. – С. 271–283. DOI: <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2020-4-271-283>

Кажарова и др. 2020 – *Кажарова И.А., Кучукова З.А., Берберова Л.Б.* Авторская модальность дидактического текста и читательское восприятие (на материале «Адаба» А.Г. Дымова) // Научный диалог. – 2020. – № 8. – С. 215–229. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-8-215229>

Кауфов 1980 – *Кауфов Х.* В зеркале социальной жизни. – Нальчик: Эльбрус, 1980. – 256 с.

Котлярова, Котляров 2003 – *Котлярова М.А., Котляров В.Н.* Ты создал мир. И он велик. – Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2003. – 216 с.

Кумыков 1994 – *Кумыков Т.Х.* Выселение адыгов в Турцию – последствие Кавказской войны. – Нальчик: Эльбрус, 1994. – 113 с.

Курныкин 2018 – *Курныкин О.Ю.* – П.А. Столыпин и «мусульманский вопрос» в Российской империи // Известия АлтГУ. Исторические науки и археология. – 2018. – № 5. (103). – С. 50–54. DOI: [https://doi.org/10.14258/izvasu\(2018\)5-08](https://doi.org/10.14258/izvasu(2018)5-08)

Малашенко 1998 – *Малашенко А.В.* Исламское возрождение в современной России. – М: Московский Центр Карнеги, 1998. – 222 с.

Налоев 2009 – *Налоев З.М.* Этюды по истории культуры адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 2009. – 656 с.

Намиток 2019 – *Намиток А.А.* Происхождение черкесов / Общая редакция и предисловие Р.Ю. Намитоковой, Н.А. Нефляшевой. – Краснодар: Традиция, 2019. – 376 с.

Общественно-политическая... 1976 – *Общественно-политическая* мысль адыгов, балкарцев и карачаевцев в XIX – начале XX века (Материалы конференции 28–29 марта 1974 года). – Нальчик, 1976. – С. 315–320.

Полонская 1998 – *Полонская Л.Р.* Восток. XX век. Взгляд из России // Ислам в СНГ. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998. – 180 с.

Сделавшие... 1968 – Сделавшие первый шаг (на кабардинском) / Сост. Е. Машитлова. – Нальчик: Эльбрус, 1968. – 377 с.

Сичкарь 2009 – *Сичкарь А.В.* К вопросу возвращения мухаджиров из Турции на Северный Кавказ (60-е гг. XIX в.) // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2009. – № 15. – С. 52–58.

Фролова 2006 – *Фролова Е.А.* История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. Учебное пособие. – М.: ИФ РАН, 2006. – 199 с.

Чочиев 2012 – *Чочиев Г.В.* Национально-культурная и политическая деятельность черкесских элит в Османской империи в конце XIX – начале XX в. // Известия СОИГСИ. – 2012. – № 8 (47). – С. 2–12.

Чочиев 2015 – *Чочиев Г.В.* Деятельность черкесского общества единения и взаимопомощи в Османской империи в 1908 – 1914 гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 9 (59). – Ч. I. – С. 196–200.

Чочиев 2016 – *Чочиев Г.В.* Черкесские организации в Стамбуле в «период перемирия» 1918–1922 гг. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 3 (65). – Ч. I. – С. 195–199.

Шихалиев 2017 – *Шихалиев Ш.* Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 3 (35). – С. 134–169. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169>

Шогенцуков 2006 – *Шогенцуков А.* Произведения (на кабардинском). – Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года, 2006. – 541 с.

Эльбердов 1993 – *Эльбердов Х.У.* Воспоминания (на кабардинском). – Нальчик: Эльбрус, 1993. – 416 с.

Архив ИГИ КБНЦ РАН – *Архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.*

Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН – *Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.*

REFERENCES

ABDULAEVA M.I. *Severnyi Kavkaz v politike Turtsii v nachale XX veka* [The North Caucasus in Turkish politics at the beginning of the twentieth century]. IN: ACTA HISTORICA: *trudy po istorii, arkheologii i obshchestvoznaniyu.* – 2018. – No. 2. – P. 175–180. (In Russian)

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]. – Moscow: ООО «Sadra», 2014. – 436 p. (In Russian)

Antologiya rannei adygoazychnoi literatury / Sost. Z.M. Naloev [Anthology of early adygo language literature. Compiled by Z. M. Naloev]. – Nalchik: KBIGI, 2010. – 352 p. (In Kabardian)

BADERKHAN F. *Severokavkazskaya diaspora v Turtsii, Sirii i Iordanii (vtoraya polovina XIX – pervaya polovina XX veka)* [North Caucasian Diaspora in Turkey, Syria and Jordan (second half of XIX – first half of XX century)]. – Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2001. – 120 p. (In Russian)

BESSMERTNAYA O.Yu. “*Alye rozy Vostoka*”: “*Panislamizm*”, *orientalizm i shpionomaniia v poslednie mirnye gody Rossiiskoi imperii. Razvedyvatel'naia imperiia?* [“The scarlet roses of the Orient”: “Pan-Islamism”, Orientalism, and spy-mania in the last peaceful years of the Russian Empire. An empire of intelligence?]. IN: *Shagi / Steps.* – 2018. – No. 4 (1). – P. 9–44. DOI: <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2018-4-1-9-44> (In Russian)

BOLOKHINA N.I. *Politika tsarizma po pereseleniyu gortsev Severo-Vostochnogo Kavkaza v Turtsiyu (vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka)* [Tsarist policy on resettlement of the highlanders of the North-Eastern Caucasus to Turkey (second half of the XIX – early XX century)]. IN: *Izvestiya vuzov. Severo-Kavkazskii region. Obshchestvennye nauki.* – 2010. – No. 5. – P. 54–58. (In Russian)

CHOCHEV G.V. *Cherkesskie organizatsii v Stambule v «period peremiriya» 1918–1922 gg.* [Circassian organizations in Istanbul during “The truce period” in 1918–1922]. IN: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki.* – 2016. – No. 3 (65). – Part I. – P. 195–199. (In Russian)

CHOCHIEV G.V. *Deyatel'nost' cherkesskogo obshchestva edineniya i vzaimopomoshchi v Osmanskoi imperii v 1908 – 1914 gg.* [Activity of circassian association of unification and mutual assistance in the Ottoman empire in 1908-1914]. IN: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki.* – 2015. – No. 9 (59). – Part. I. – P. 196–200. (In Russian)

CHOCHIEV G.V. *Natsional'no-kul'turnaya i politicheskaya deyatelnost' cherkesskikh elit v Osmanskoi imperii v kontse XIX – nachale XX v.* [National, cultural and political activities of the Circassian elite in the Ottoman Empire in the late XIX – early XX century]. IN: *Izvestiya SOIGSI.* – 2012. – No. 8 (47). – P. 2–12. (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)

FROLOVA E.A. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii. Srednie veka i sovremennost'* [History of Arab-Muslim Philosophy]. – Moscow: IP RAS, 2006. – 199 p.

GAFAROV A.A. *Rossiiskie musul'mane v kontekste obshcheislamskoi modernizatsii (XIX – nachalo XX vv.)* [Russian Muslims in the context of general Islamic modernization (XIX – early XX centuries)]. – Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta, 2014. – 564 p. (In Russian)

KAUFOV Kh. *V zerkale sotsial'noi zhizni* [In the mirror of social life]. Nalchik: El'brus, 1980. – 256 p. (In Russian)

KAZHAROVA I.A. *Aspekty vospriyatiya i otsenki literatury adaba adygsikh prosvetitelei (na materiale tvorchestva A.G. Dymova)* [Aspects of perception and evaluation of adab literature of adyghe educators (based on the work of A.G. Dymov)]. IN: *Elektronnyi zhurnal «Kavkazologiya».* – 2020. – No. 4. – P. 271–283. DOI: <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2020-4-271-283> (In Russian)

KAZHAROVA I.A., KUCHUKOVA Z.A., BERBEROVA L.B. *Avtorskaya modal'nost' didakticheskogo teksta i chitatel'skoe vospriyatie (na materiale «Adaba» A.G. Dymova)* [Author's Modality of Didactic Text and Reader's Perception (by Example of A. G. Dymov's "Adab")]. IN: *Nauchnyi dialog.* – 2020. – No. 8. – P. 215–229. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-8-215229> (In Russian)

KOTLYAROVA M.A., KOTLYAROV V.N. *Ty sozdal mir. I on velik* [You created the world. And he's great]. – Nalchik: Poligrafservis i T, 2003. – 216 p. (In Russian)

KUMYKOV T.Kh. *Vyselenie adygov v Turtsiyu – posledstvie Kavkazskoi voyny* [Eviction of the Circassians to Turkey – a consequence of the Caucasian War]. – Nalchik: El'brus, 1994. – 113 p. (In Russian)

KURNYKIN O.Yu. *Stolypin P.A. i «musul'manskii vopros» v Rossiiskoi imperii* [P.A. Stolypin and the "Muslim question" in the Russian Empire]. IN: *Izvestiya AltGU. Istoricheskie nauki i arkheologiya.* – 2018. – No. 5 (103). – P. 50–54. DOI: [https://doi.org/10.14258/izvasu\(2018\)5-08](https://doi.org/10.14258/izvasu(2018)5-08) (In Russian)

MALASHENKO A.V. *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoi Rossii* [Islamic revival in modern Russia]. – Moscow: Moskovskii Tsentr 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)

NAMITOK A.A. *Proiskhozhdenie cherkesov / Obshchaya redaktsiya i predislovie R.Yu. Namitokovoi, N.A. Neflyashevoi* [Namitok A.A. The origin of the Circassians / Edited by R.Yu. Namitokova, N.A. Neflyasheva]. – Krasnodar: Traditsiya, 2019. – 376 p. (In Russian)

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)

POLONSKAYA L.R. *Vostok. XX vek. Vzglyad iz Rossii* [East. XX century. A View from Russia]. IN: *Islam v SNG* [Islam in the CIS]. – Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 1998. – P. 61-103. (In Russian)

Sdelavshie pervyi shag [Those who made the first step / Edited by E. Mashitlova]. – Nal'chik: El'brus, 1968. – 377 p. (In Kabardian)

SHIKHALIEV Sh. *Musul'manskoe reformatorstvo v Dagestane (1900–1930 gg.)* [Muslim Reformation in Dagestan (1900-1930)]. IN: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom.* – 2017. – No. 3 (35). – P. 134–169. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169> (In Russian)

SHOGENTSUKOV A. *Proizvedeniya* [Works]. – Nalchik: Poligrafkombinat im. Revolyutsii 1905 goda, 2006. – 541 p. (in Kabardian)

SYCHCAR A.V. *K voprosu vozvrashcheniya mukhadzhirov iz Turtsii na Severnyi Kavkaz (60-e gg. XIX v.)* [To the question of returning of muhajirs from Turkey to the North Caucasus (the 60-es of XIX century)]. IN: *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovaniy.* – 2009. – No. 15. – P. 52–58. (In Russian)

Arkhiv Instituta gumanitarnykh issledovaniy KabardinoBalkarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk [Archive of the Institute of Humanitarian Researches of the Kabardin-Balkar Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. (In Russian)

Fonoarkhiv Instituta gumanitarnykh issledovaniy KabardinoBalkarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk [Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Researches of the Kabardin-Balkar Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. (In Kabardian)