**Министерство культуры Российской Федерации**

**Северо-Кавказский Государственный Институт Искусств**

**Кафедра культурологии**

**Особенности религиозного сознания кабардинцев на современном этапе: культурологический дискурc**

**Дипломная работа студента 5 курса Ахмедова А.А.**

**Научный руководитель: Ашхотов Б.Г., доктор искусствоведения,**

**профессор**

**г.Нальчик 2009 г.**

Содержание

Введение

Глава 1. Культурологические особенности религиозного сознания

кабардинцев в исторической перспективе

1.1. Характеристика религиозного сознания кабардинцев в

предшествующую современному этапу эпоху

1.2. Глобализация как исторический фактор изменения религиозного сознания кабардинцев.

Глава 2. Современное религиозное сознание кабардинцев

2.1. Характеристика влияния глобализации на религиозно-

культурную сферу

2.2. Современные тенденции в религиозном сознании

Кабардинцев

Заключение

Библиографический список

Приложение

**Введение**

В данной дипломной работе автор ставит перед собой цель исследовать современное состояние религиозного сознания кабардинского субэтноса, его исторические предпосылки и тенденции.

Под «религиозным сознанием» в данной работе понимается, условно говоря, сектор сознания, общественного и индивидуального, определяемого религиозностью мировоззрения. Под «религиозностью» в свою очередь подразумевается воздействие фактора вероубеждения. При этом вероубеждениев данном контексте мы рассматриваем как мировоззрение, в той или иной мере осознанное, полагающее примат идеала над бытием, обуславливающее жизнь некой истиной.

Актуальность подобных научных дискурсов обусловлена современным состоянием культурной среды в мире, в России, в адыгском этническом поле. В настоящее время можно говорить о *бифуркационном* состоянии глобальной культурной среды вообще и адыгской культуры в частности, о «моменте истины». В этой связи среди морально-этических проблем общественного сознания современности особо выделяется вопрос о месте религии и религиозности, о месте и роли вероубеждения.

О специфичности религиозного сознании кабардинского субэтноса, являющегося объектом внимания настоящей работы, можно говорить как о специфическом явлении в силу ряда характерных особенностей – общих признаков, причин и следствий.

Исторически адыги относятся к народам, воспринимающими свою этничность как культурное явление. Понимание этничности совпадает с пониманием культурности. Сегодня данный феномен в какой-то мере утратил своё значение, но, тем не менее, он важен для исследования религиозного сознания кабардинцев в культурологическом ракурсе.

Из существующих исследований по теме данной работы можно отметить: диссертацию Е.А.Ахоховой на тему «Адыгский религиозный синкретизм», материалы полевых исследований экспедиции Института этнологии и антропологии РАН 2002 года под руководством И.Бабич (опубликованы в сборнике «Ислам и право в России» в 2004 году), монографию Н.В.Емельяновой «Мусульмане Кабарды» (издана в Москве в 1999 году под редакцией А.Малашенко)*.* Кроме того, в сжатом виде религиозные история и современность адыгов вообще, кабардинцев в частности, освещаются в изданной в 2006 году «Адыгской (черкесской) энциклопедии».

В работе также используется публицистический материал, в котором данная проблематика освещается многообразно и с принципиально различных точек зрения. При его отборе учитывались распространённость в массовом сознании высказываемых суждений, либо их авторская значимость.

Среди научных работ, ставших основой нашего исследовательского поля, можно отметить: монографии «Адыгский этикет», «Адыгская этика», «Черкесское игрище» Б.Бгажнокова, «Обычаи и традиции адыгов» С.Мафедзева, «Адыгские культы» А.Шортанова, «Моздокские кабардинцы» Н.Кунова, статью В.Кажарова «Песни, ислам и традиционная культура адыгов в контексте Кавказской войны», материал Э.Кафоева с анализом песни о Кызбурунском сражении в монографии «Адыгские памятники».

На формирование наших собственных выводов значительное влияние оказали труды адыгских просветителей XIX века, представляющие общую картину трансформации религиозно-культурного сознания кабардинцев в период массовой исламизации, а также литература современных авторов, критически освещающих указанный исторический этап. В данной связи отметим: «Историю адыхейского народа» Ш.Ногмова, «Записки о Черкесии» и «Черкесские предания» С.Хан-Гирея, статью А.-Г.Кешева «Характер адыгских песен», исследование З.Налоева «Адаб баксанского культурного движения», книгу С.Бейтуганова «Кабарда и Ермолов», «Кабардино-черкесский язык» (под общей редакцией М.А.Кумахова), сборник материалов по средневековой истории Кабарды (составители: Б.Мальбахов и А.Эльмесов), сборник «Из истории Русско-Кавказской войны» (составитель – А.Эльмесов), «Адыгскую (черкесскую) энциклопедию» и др.

Мы также опирались на исторический материал по рассматриваемой теме, представленный в исследованиях и свидетельствах российских и зарубежных авторов, архивов, обобщённый в книгах «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX веков», «По тропам истории» О.Опрышко, а также у С.Броневского («Новейшие известия о Кавказе»), Я.Абрамова («Кавказские горцы»), Н.Дубровина («Черкесы (Адыге)»), в историко-этнографических статьях Л.Люлье и т.д.

Для отражения научных дискурсов существующих идеологических подходов были использованы: статья А.Овсянникова «Социология катастрофы: какую Россию мы носим в себе?», монография «Введение в культуроведение» Ю.Рождественского, книги «Золотое сечение» О.Тони, «Россия и русские в мировой истории» Н. Нарочницкой, исследование В.Шнирельмана «Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в ХХ веке», материалы Интернет-энциклопедий, «Культурологического словаря ХХ века», а также исследования современного информационного поля и массового сознания С.Кара-Мурзы, Е.Павловой, Р.Баландина и др.

Для понимания специфики религиозно-культурного сознания адыгов (кабардинцев) весьма полезен оказался фольклорный материал: сборник кабардино-черкесских пословиц и поговорок«Адыгэ псалъэжьхэр», сборники адыгских сказок, сборник кабардинских традиционных благопожеланий «Хъуэхъухэр», собрание сведений о принятых в традиционном кабардинском обществе правилах поведения, народных приметах и обычаях «Адыгэ хабзэу щытахэр», героический эпос «Нартхэр», избранные работы по адыгской публицистике конца XIX – начала ХХ веков. Также при написании работы использованы сведения из мемуаров, художественных произведений и устного общения.

Структура нашей работы включает: Введение, две Главы, Заключение, Библиографический список, Приложение.

**Глава 1:** **Культурологические особенности религиозного сознания кабардинцев в исторической перспективе.**

**1.1. Характеристика религиозного сознания кабардинцев в предшествующую современному этапу эпоху.**

При выявлении характерных черт религиозного сознания кабардинцев предшествующего исторического периода, мы сосредоточились на тех его особенностях, которые имеют значение и сегодня, несмотря на то, что традиционная кабардинская этнокультурная среда как целостное явление прекратила своё существование к 60-м годам ХХ века, когда в силу комплекса социально-экономических факторов произошла трансформация народного менталитета и быта.

В первую очередь целесообразно указать на присущий традиционному религиозному сознанию кабардинцев теизм. Слово «Тхьэ» можно рассматривать как выражение концепции Бога, управляющего вселенной, делами людей, а также их внутренним состоянием. Последнее, однако, скорее опосредованно. Бог-Тхьэ, судя по материалам лексического анализа, традиционно воспринимается в народном сознании как творец сердца и разума в людях, но при этом в массовом восприятии не принято пенять Всевышнему за своё плохое настроение или ошибочное рассуждение. Создаётся впечатление, что в традиционном мировоззрении кабардинцев (адыгов) Бог выступает истоком, концом и внешним объектом по отношению к людям-субъектам. Среди кабардинцев, особенно среди женщин, распространена поговорка «Тхьэ закъуэр сыт щыгъуэми ди гъусэщ» – «Единый Бог всегда наш спутник, всегда рядом с нами».

В традиционном мировоззрении кабардинцев функционирует то главное, на актуализацию которого направлено содержание мировых религиозных традиций: с одной стороны, человек ответственен за свои дела и намерения, с другой – их воплощение и развитие зависят от воли Божьей. При этом можно выделить присущую кабардинцам традиционной эпохи простоту религиозного мировоззрения. Так, во всех мировых религиях нет противоречий между концептами «предопределения» и «свободы воли человека» (второе является частью первого). Но религиозные традиции содержат подробные объяснения такого положения. Мы, однако, не встречаем их в устном фольклоре кабардинцев, в том числе и в публикациях просветителей. Образ же, если можно так выразиться, Бога, достаточно размыт. Он не представляется каким-либо конкретным воплощением, но в языке, в фольклоре у Бога однозначно антропоморфические черты: «Тхьэм и ней (и нэфI) зыщыхуэн» («Попасть под злой (добрый) глаз Бога»), «Тхьэ и пащхьэм къыщыхутэн» («Очутиться перед Богом»); в сказках, рассказываемых кабардинцами, родившимися в конце XIX – начале XX веков, Тхьэ может в каком-либо фрагменте предстать неким незримым существом, налагающим свою руку на что-либо или кого-либо (в физическом смысле) [43,49]. Можно констатировать, что и перевод Корана на кабардинский язык [50] «придаёт» Аллаху гораздо более антропоморфический облик, чем оригинал, так как в арабском языке у слов, переводящихся на кабардинский лишь как «рука» или «лицо», есть контекстная вариативность смыслов. Например, «могущество», «истина» и т.д.

Однако для традиционного мировоззрения кабардинцев ограничивающая божественный Абсолют антропоморфизация, восприятие Его как внешнего по отношению к человеку объекта – органичны и естественны. Сам традиционный кабардинский быт, исторический образ жизни народа – прост. Кабардинцы жили в условиях феодальной демократии, у них не было городов, письменности, художественное творчество (за исключением устного и музыкального) носило прикладной по отношению к ремёслам характер. При этом, говоря о простоте мировоззрения, мы имеем в виду не примитивность, а несложность восприятия. Культурное и мировоззренческое поле этого типа принято характеризовать как «языческое», «синкретическое». Ему присущи нерасчленённость, несложность понятий и представлений, мифологичность, антропоморфичность религиозного сознания (в условиях неприобщённости народной массы к письменной культуре), большое количество суеверий. К последнему мы ещё вернёмся, пока же поясним на примерах, что подразумеваем под *простотой* представлений.

В нартском эпосе мы обнаружим земные, вписанные в понятную народу бытовую реальность образы «тхьэпэлъытэхэ» - божеств или обожествлённых героев. В кабардинских сказках, записанных в 1950-60-е годы встретим образ Сталина, описываемого в характерном для кабардинского крестьянина того времени виде: пасущим коров рядом с Кремлём, приветствующим гостей мусульманским «Ассалям алейкум» и т.п. В кабардинском фольклоре много песен о войне, о любви, о человеческих бедах, но нет каких-либо религиозно-философских исканий, проявлений духовных смут и поиска Бога. Эсхатологические мотивы, описания ада и рая, Судного дня по сравнению с религиозными первоисточниками в кабардинском фольклоре носят пока ещё поверхностный, во многом упрощённый и обмирщённый характер.

Несомненно, культурное, мировоззренческое поле народа на протяжении веков менялось. Однако до тех пор, пока оно существовало в своём традиционном виде, сохранялись его константы, обуславливавшие религиозное сознание народа. Характерным для данного типа состояния народных мировоззрения, культуры является *нелинейное* восприятие времени. И мы можем констатировать последнее поколение кабардинцев, родившееся в *традиционном* ментальном поле – это люди 1920-1930-х годов рождения, не знающие его точной даты.

Другое типичное явление – *синкретизм*. Вот как характеризует адыгский религиозный синкретизм Е.А.Ахохова: «сложный синкрет, где различные по своему происхождению элементы недиффиренцированно сосуществуют не противореча, а дополняя друг друга» [4, 2].

В более общем плане религиозный синкретизм принято характеризовать как «соединение разнородных вероучительных и культовых положений в процессе взаимовлияния религий в их историческом развитии» [38].

В связи с присущим традиционному религиозному сознанию кабардинцев синкретизмом можно выделить ещё одну его особенность – мифологичность, к которому можно отнести и суеверность. Однако данную особенность лучше рассмотреть отдельно, в связи с качественным изменением содержания в настоящее время по сравнению с прошлым. Здесь ограничимся общей культурологической характеристикой этого явления: «специфический, свойственный прежде всего архаической эпохе человечества, способ функционирования мировоззренческих конструктов, при котором условные и логически недоказуемые умозрительные феномены воспринимаются субъектом в рамках нерасчлененного, чувственно-рационального сознания как подлинно существующие и неизменные элементы реальности» [38].

Как специфическую особенность традиционного мировоззрения кабардинцев можно оценивать восприятие веры как этизирующего сознания и поведения фактора. Общение с наиболее авторитетными хранителями народного мировоззрения на период после репрессий 1930-х годов – уважаемыми в народе стариками – привело Б.Бгажнокова к заключению, что Бог воспринимается ими как объективатор, как краеугольный камень феномена, который исследователь назвал *габитусом* адыгства [5, 33-34].

Данный феномен характеризуется тем, что адыг (кабардинец) рассматривается не просто как человек адыгской крови, а как человек, живущий по правилам адыгства, адыгэ хабзэ. Синкретический характер традиционной адыгской (кабардинской) культуры вёл в том числе и к её религиозной обусловленности, не выраженной, однако, в какой-то сакральной традиции. В наиболее близком нам историческом периоде, в условиях синкретического религиозного сознания народа, произошла, видимо, идентификация *габитуса* адыгства с религиозной самоидентификацией формально вошедших в лоно суннитского ислама или православного христианства кабардинцев. Бог выступал судьёй не только в вопросах соблюдения ритуалов той или иной религии, но и в отношении верности духу, принципам и нормам национальных этики и обычаев. Тем более что базовые нравственные основы, а также ряд принципиальных норм социальных взаимоотношений отвечали постулатам принятого вероисповедания.

В данной связи интересен вопрос, который в данной работе будет затронут лишь в степени, касающейся основной темы. Это вопрос об изменениях общественных взаимоотношений и индивидуальных социальных, культурных проявлений кабардинцев, об изменениях в адыгэ хабзэ, происходивших под влиянием изменений религиозного сознания в XIX -ХХ веках, а также в настоящее время.

Как на фактор целого ряда из перечисляемых особенностей традиционного религиозного сознания кабардинцев, можно было бы указать на, условно говоря, *материалистичность* мировоззрения. Однако подобная характеристика в принципе присуща массовому сознанию. Не известно примеров того, чтобы оно могло быть *интро*, а не *экстра*вертным. На сегодняшний день это остаётся особенностью индивидуального сознания. Хотя в информационный век может быть поставлен вопрос о возможной степени влияния носителей *интровертного* мировоззрения на массовое сознание.

Среди константных характеристик традиционного адыгского мировоззрения важно отметить его *гуманистичность*. Сама лингвокультурная традиция кабардинской речи, её лингвокультурные концепты продолжают сохранять ориентированность на человека как мерило жизни (например, концепты *напэ* – «чести», дословно – «лица»; *гу* – «сердечия, сосредоточия», в том числе в отношении явлений природы и основ духовного и материального мира человека; *псэ* – «души», однокорневой с «жизнью»). Такая антропоцентричность характерна для мировоззрения с высокоразвитым этическим компонентом – системой морали, в силу выраженной этничности культурного сознания называемой *адыгагъэ* («адыгство»). К ней можно отнести также развитое личностное начало, чувство собственного достоинства, относительный характер восприятия своей личности и жизни героями народных кабардинских преданий [5, 590; 7, 169].

Вероятно, именно подобная антропоцентричность связанного с религиозно-культурной сферой ментального комплекса сделала возможным *нетеистическое* восприятие норм адыгэ хабзэ. Вопрос о теории и практике функционирования в сознании людей комплекса национальной адыгской культуры без теистических оснований будет затронут ниже.

Говоря об особенностях традиционного религиозного сознания кабардинцев, сохраняющих значение и сегодня, укажем ещё на одно следствие высокой этнизированности мировоззрения – сохранение чувства национально-культурного единства несмотря на различную конфессиональную самоидентификацию.

Это явление не уникально. Арабы, например, осознают себя единым народом с общей (в локальных вариациях) бытовой культурой, несмотря на различные вероисповедания. И это при имевших в их истории место событиях, в которых различия вероисповедания становились конфликтогенным фактором. Такие конфликты известны и в адыгской истории, в том числе, по мнению некоторых исследователей, и в кабардинской [20, 114]. С другой стороны, можно привести пример некогда единого этноса, расколотого по обусловленным вероисповеданием формальным признакам на православных сербов, мусульман и католиков-хорватов. Несмотря на сохраняющееся во многих отношениях культурное сходство, в сознании этих народов произошло не только разделение, но и противопоставление культурной самоидентификации. Между тем, большая и меньшая части кабардинского субэтноса – мусульмане и христиане соответственно – вплоть до сегодняшнего дня сохраняют общность не только национальной, но и культурной самоидентификации. В качестве примера можно привести тот факт, что одну из версий песни о разорении аула Карамурзина, в которой употребляются враждебные к «гяурам-христианам» выражения, записали в исполнении православной кабардинки [18]. Хотя здесь можно говорить о сохранении общей культурной самоидентификации именно меньшинством – православными кабардинцами.

В целом же, сегодня, как и в предшествующий исторический период, масса кабардинцев формально относит себя к мусульманам.

Сведения о мусульманской самоидентификации, формальных признаках исповедания ислама частью кабардинцев (адыгов, обитавших на территории Северо-Восточного Кавказа), появляются со времён позднего Средневековья [3, 598]. Однако ещё к первой половине и середине XVIII века относятся сообщения о полухристианстве-полуязычестве народной массы, формальном мусульманстве дворянства [10; 3, 600].

Ситуация меняется во второй половине того же столетия. Шора Ногмов констатирует массовое обращение народа в ислам в последние десятилетия XVIII века, приводя воспоминания стариков о том, как во времена их молодости в общих котлах варили раздельно свинину для старшего – «христианского» - поколения, и баранину – для молодёжи, ставшей мусульманами. Аналогичные сведения приведены со слов вольноотпущенника Ш.Ногмова Дагазы, умершего в 1879 году в возрасте 127 лет, опубликованные в газете «Терские ведомости» в 1881 г., №46 (его воспоминания относятся примерно к 1789 году).

Подобным общественным переворотам предшествовало, по сообщению того же Ш.Ногмова, нашествие крымско-татарских войск, одним из следствий которого стало истребление *шогенов* – христианских служителей. Вряд ли речь идёт об уничтожении развитой церковной иерархии (русские разведчики свидетельствовали её отсутствие). Скорее, можно предполагать, что были истреблены или изгнаны некоторое количество обитавших в этой местности духовных лиц, почитавшихся народом. Отметим, что и в конце XVI века усилению мусульманской самоидентификации среди кабардинской знати предшествовало нашествие крымского хана Шахбаз-Гирея, около 1570 г. «увёдшего кабардинцев за Кубань и принуждавшего их к исповеданию ислама». В 1588 г. кабардинские князья приносили российскому царю клятву-*шерть* на Коране, хотя за 35 лет до этого родственники князя Темрюка Идарова, прибывая ко двору Иоанна IV, принимали православие и целовали крест [3, 599].

Однако нельзя утверждать, что лишь внешние силы обеспечили успех массовой исламизации кабардинцев. Интересно в этой связи суждение С.Хан-Гирея: “… религия, Магометом основанная, вкоренилась в Черкеской земле не влиянием военного мужества другого народа, но следствием посторонних, косвенных обстоятельств, которых должны мы искать в умственных его качествах» [45, 105].

Внешний фактор мог быть эффективен в данном отношении только в соединении с внутренним – в исторической Кабарде, занимавшей гораздо большую территорию, чем современная, не было ни опорных пунктов, ни гарнизонов, ни вообще какого-либо постоянного присутствия крымцев или османов, которое могло бы обеспечить силовое давление на религиозный выбор кабардинцев в качестве главного фактора. Влияние внешних сил, причём не только в военном и материальном отношениях, но и в плане «поставки» кадров духовенства, имело смысл только при наличии группировки знати, достаточно мощной, чтобы при поддержке внешних сил добиться изменения народного сознания.

Подводя некоторые итоги, перечислим ещё раз те особенности религиозного сознания сегодняшнего «среднего» кабардинца, которые можно назвать традиционными. Теизм, обуславливающий понимание греха (*гуэныхь)* и добродеяния (*псапэ*), хотя данные концепты в сознании некоторых могут не соотноситься с теизмом. Понятие «Божьего суда» (*воздаяния*), как в земной жизни, так и после смерти, а также ада и рая.

Простота мировоззрения и синкретизм, включающий в себя *мифологичность* и *суеверность*. Вера как основа и регулятор (*объективатор)* морали и нравственности в рамках соединённой с этническим чувством этики бытия.

Надконфессиональное национально-культурное самосознание и, в то же время, мусульманская самоидентификация большинства, православно-христианская – немногочисленного меньшинства.

Возможно, перечисленные признаки могут быть отнесены ко всему кабардинскому субэтносу, однако в данной работе мы ограничиваемся рассмотрением религиозного сознания российских кабардинцев.

Наше время серьёзно изменило конкретное содержание характерных особенностей религиозного сознания кабардинцев, ввело ряд дополнительных факторов, разрушило традиционную культурную среду.

Возможно, адыгское общество в целом находится в пограничном состоянии перехода и в настоящее время формируется новое поле адыгской культуры, в том числе и ментальное.

Вопрос об отношении рассматриваемых в работе особенностей религиозного сознания кабардинцев к культурогенезу на современном этапе будет поставлен во 2-й главе. Пока же обратим внимание на факторы изменения традиционного религиозного сознания.

**1.2. Глобализация как исторический фактор изменения религиозного сознания кабардинцев.**

Глобализация - термин для обозначения ситуации изменения всех сторон жизни общества под влиянием общемировой тенденции к взаимозависимости и открытости [11]. Явление *глобализации* – это следствие определённой векторной заданности мирового исторического процесса. Поэтому условно её можно делить на этапы. Рубежом одного из них для кабардинцев стала вторая половина XVIII века. Именно тогда совокупность внешних и внутренних факторов привела к началу серьёзных сдвигов во всём строе жизни народа, включая религиозную сферу и её связи с культурой.

Возможно, необоснованно считать, что этому периоду предшествовал период некой религиозно-культурной стабильности. Однако со второй половины XVIII века мы отмечаем ряд существенных изменений в сознании народа и вызваны они именно новым историческим этапом.

Вхождение в состав Российской империи привело к смене социально-культурной парадигмы существования кабардинского субэтноса. Но оно сопровождалось и *сознательно инициированным* изменением этой парадигмы в результате деятельности внешних и внутренних сил. Приход России на Кавказ и попытка кабардинской элиты и внешних сил «исламизировать» кабардинцев, привёдшие к существенным, как краткосрочным, так и долгосрочным, изменениям религиозно-культурной сферы – всё это следствия особенностей нового исторического этапа.

В ходе массовой исламизации конца XVIII – начала XIX века, последующего бытия субэтноса в рамках мусульманской религиозности и одновременно в ходе вхождения и последующего существования в составе Российской империи (впоследствии – СССР, Российской Федерации), сопровождающегося изменением социальных, экономических, культурных условий, произошло (и происходит) дальнейшее развитие народного мировоззрения под влиянием взаимодействия новой совокупности факторов в духовной сфере. Следствием этого являются изменения в религиозно-культурной самоидентификации, в нормах социально-культурного поведения и общественных взаимоотношений.

Условно данный процесс можно поделить на три временных отрезка, в каждый из которых происходила трансформация религиозного сознания и культурного поля кабардинцев:

1. последняя четверть XVIII – первая четверть XX веков – «мусульманский» период;
2. 1920-е – 1980-е гг. – «советский» период;
3. начиная с конца 1980-х годов по сегодняшний день – период бифуркации, кризиса.

В принципе, по отношению к предшествующим периодам религиозно-культурной истории кабардинцев «мусульманский» и «советский» периоды также могут быть охарактеризованы как «критические». Сама история культурных систем в динамическом представлении может характеризоваться регулярностью критических угроз, вследствие чего культурная система либо, видоизменившись, продолжает своё существование, либо «растворяется» или гибнет [23, 365]. Существенные изменения религиозно-культурных модусов в народном мировоззрении в указанные периоды обеспечили выживание кабардинского субэтноса, в том числе как уникальной этнокультурной системы. То есть, благодаря этим изменениям, народ преодолевал вызовы времени, сохраняя свою самобытность.

«Советский» период явился переходным от традиционного состояния культурной среды кабардинского субэтноса к современному. В свою очередь, будем надеяться, переходному. Критическое состояние религиозно-культурного модуса кабардинцев сегодня очевидно, а целостного, системного обновления пока не произошло.

Религиозная трансформация «мусульманского» периода привела к значительным последствиям в различных областях культуры: политической, бытовой, ритуально-обрядовой, творческой, правовой, этической, педагогической, экономической. Иначе говоря – в мировоззренческой и, следовательно, поведенческой.

Влияние «исламского фактора» на культуру политическую, правовую и экономическую может быть прослежено по различным источникам. Однако в настоящее время оно имеет более исторический интерес и в рамках данной работы почти не затрагивается. Также может достаточно явно быть обнаружено влияние «исламского фактора» на обрядово-ритуальную сферу кабардинской культуры, причём в наше время это влияние видимо обретает «второе дыхание». Но вот вопрос о следах влияния «исламского фактора» в этической, педагогической и бытовой культуре кабардинцев является одновременно и наиболее актуальным, и наиболее сложным для анализа. К тому же, данный ракурс в сегодняшних общественно-политических условиях может быть предметом спекуляций и болезненных дискуссий.

«Исламский фактор» в данном случае понятие многомерное. Ждёт дальнейших исследований история мусульманского образования в кабардинской среде. Особо важным может оказаться вопрос о том, какие явления и реалии тогдашнего мусульманского мира, а также его духовно-интеллектуального наследия оказывали имевшее культурные последствия влияние на представителей кабардинского народа. Считая, что данная тема требует более тщательных исследований, ограничимся констатацией того факта, что сегодня этическое наследие прошлого воспринимается кабардинцами в целом как «адыгское», «кабардинское». Возможное влияние «исламского фактора» (как и любого другого) в массовом сознании не рефлексируется. Хотя, возможно, массовое сознание и не может быть рефлексивным, его состояние зависит от информационного обеспечения.

В данной связи целесообразно обратить внимание на особенности исламизации кабардинцев в конце XVIII – начале XIX века. Кабарда той поры – это сословное феодально-аристократическое общество, где нескольким фамилиям высшей знати (пши) подчинялись зависимые дворяне-уорки и крестьяне. В предшествовавшие столетия «мусульманство» пши и уорков носило скорее формальный характер. В их среде главенствовала воинственная рыцарская культура, дворянский этикет – уэркъ хабзэ. Дж.Интериано, побывавший среди адыгов в XVI cтолетии, свидетельствовал, что и во времена относительной христианской самоидентификации адыгов, дворяне-рыцари до старости не ходили в храм и проповеди слушали снаружи культовых зданий, сидя на конях [2, 47] Подобное отношение к религиозности через призму возрастного критерия встречается среди кабардинцев до сих пор. В XVI - XVII веках выезжавшие на русскую службу кабардинские князья и дворяне легко переходили в православие.

Но в преддверии столкновения с Российской империей, в условиях формально признанной Россией по условиям Белградского мирного договора 1739 года независимости, в связи с разворачивающимся новым витком геополитического противостояния на Кавказе, в борьбе группировок кабардинской знати фактор религиозно-культурной ориентации получил, видимо, значение ориентации политической. При этом в новых исторических условий требовалась новая форма консолидации всего народа. Для обеспечения должного уровня поддержки турецкой стороне в её противостоянии с Россией на Кавказе нужна была «мусульманизация» всего кабардинского народа: и многочисленных дворян-уорков, и полуязыческого-полухристианского по своим верованиям простонародья. Это, в частности, по мнению В.Кажарова [18, 29], совпало со стремлением части феодальной элиты сплотить народ в преддверии борьбы за независимость. Так как врагом в глазах этой группы была христианская Россия, то выбран был ислам и поддержка мусульманской Порты. По мнению некоторых исследователей, сыграл свою роль и фактор симпатии воинственных кабардинских (адыгских) рыцарей к представлениям о мусульманстве, как об идеологической оболочке их борьбы, согласующейся с их простым воинским мировоззрением, базирующемся на концептах адыгской рыцарской культуры [9, 68; 22]. Здесь также можно привести свидетельство Н.Дубровина о том, что в определённый период кабардинских князей стали называть «нэмэзрэ зэуэнрэ» – «благочестие и доблесть» [12].

Также консолидация кабардинского общества на базе ислама как дополнительного к обычному праву фактора социального устройства, способствовала на определённом этапе прекращению беспрерывных дворянских междоусобиц. Артемий Волынский в своём донесении царю от 1721 года констатирует повсеместную «резню» между различными группировками кабардинской знати. И это продолжает цепь аналогичных свидетельств предыдущих веков [28]. Объединение дворянства на почве религиозного братства и дела борьбы с общим врагом, видимо, в определённой мере стало реальностью [10, 163; 18, 28]. При этом сохранялось как бы «сословное» понимание значения «фактора исламизации». Так, введение элементов шариата в судебную практику в конце XVIII и первой половине XIX веков касалось внутрисословных дел, между сословиями судили по обычному праву – адату, так как в исламе понятие сословий отсутствует. А кабардинская дворянская молодёжь ещё в 1801 году на своём собрании приняла симптоматичное «постановление» об уравнении перед судом высших и прочих дворян, мотивируя это шариатом и идеями Французской революции. Как комментирует С.Бейтуганов, «Адиль-Гирей Атажукин и его сподвижники – «девять ветреных владельцев и много узденей» - и не стремились к равенству всех кабардинцев. Они добивались лишь равенства между владельцами и узденями (уорками), то есть демократии для феодалов или феодальной демократии» [9, 28].

Таким образом к исламизации Кабарды привела совокупность внешних и внутренних факторов. Порта и Крым видимо активнее на тот момент поддерживали своих сторонников среди кабардинской знати, чем Россия. После расправы крымцев и османов над немусульманским духовенством для народа остался лишь авторитет князей и дворянства, который для простого народа был, видимо, выше авторитета стариков из собственной среды. Последовало сплочение высших сословий вокруг «мусульманской» идеи. Выход в 1750-1760-е годы небольшой части кабардинцев в казаки, отселение малокабардинского князя Кургоко Кончокина с подданными в Моздокское урочище под российское покровительство и принятие ими православия можно расценивать как признаки победы «промусульманской» (не факт, что при этом в целом «проосманской» или «прокрымской») партии в Кабарде. В последовавших кровопролитных столкновениях кабардинцев с российскими войсками по свидетельствам российских участников тех событий кабардинские дворяне шли в бой с мусульманскими молитвами и символикой, о чем свидетельствуют архивные документы [14, 41]. Хотя и существует точка зрения, что надписи из Корана на доспехах и оружии кабардинских наездников конца XVIII века (см., например стихотворение М.Лермонтова «Дары Терека», 1832 г., или анонимный «Битва русских с кабардинцами» начала XIX века) – это художественный вымысел русской литературы.

Также возможна иная версия событий. В религиозно-культурном отношении массовая исламизация стала реальностью в 1780-1790-ые гг., когда после первых территориальных потерь, ограничений привычного суверенитета и столкновений с наступающей Российской империей, часть кабардинских «владетелей» приняла участие в региональном, поддержанном Портой, антироссийском движении шейха Мансура [9, 26; 10, 41; 18, 28]. В любом случае, согласно сведениям российских архивов, во время карательной экспедиции генерала Булгакова в Кабарду в 1801 году было уничтожено 200 аулов и 111 мечетей. В этом сообщении обратим внимание на количество мечетей. Ясно, что по сравнению с серединой XVIII века, когда комендант русской крепости Св. Креста констатировал их отсутствие в кабардинских аулах, к началу XIX века в кабардинском обществе распространилось влияние мусульманского духовенства и была сформирована культовая инфраструктура: приходы аульских мечетей. Известно также, что в этническом составе мусульманского духовенства изначально было значительно присутствие пришлого элемента. И если приток кадров из Османской Турции к середине XIX века очевидно прекратился, то выходцы из Дагестана пополняли кабардинское духовенство вплоть до установления Советской власти. Здесь можно отметить, что потомками выходцев из Дагестана считаются и два последних главы Духовного управления КБР Шафиг и Анас Пшихачевы, чья фамилия переводится как «гость князя».

Однако наибольшее в историческом плане религиозно-культурное влияние на дворянство оказали «эфенди» из собственной среды. По свидетельству русских источников и Шоры Ногмова, благодаря политическим мерам и идеологической работе князя Адиль-Гирея Атажукина и уорка Исхака Абукова, на сходах начала XIX века кабардинские дворяне клялись руководствоваться во внутрисословных разбирательствах нормами шариата, не курить табака, не пить вина. Сообщая об итогах деятельности эфенди Исхака Абукова, пристав Кабарды Дельпоццо в первой четверти XIX века указывал, что тот сумел повлиять на кабардинцев настолько, что те перестали курить и нюхать табак, пить горячее вино, сквернословить, устраивать набеги друг на друга, отрастили бороды, надели чалмы на шапки и стали носить длинные черкески вместо коротких, а также отказались от некоторых закреплённых обычаем прав на произвол в отношении чужого имущества.

Русский исследователь конца первой половины XIX столетия свидетельствовал: «У жителей равнин кубанских и предгорий везде стоят мечети, население разделено на джемгаты, прежний быт предков уже забыт, а между кабардинцами и не подозревают его, так что рассказы о былом представляются им невероятной сказкой» [27, 38].

Обращение к исламу как идеологии, модели социального реформирования и к Османской Порте как союзнику прошли в ходе борьбы с Российской империей почти все народы Северо-Кавказского региона. Кабардинская знать играла роль политического лидера на Центральном Кавказе и очевидно видела в «исламском факторе» ещё и возможность сохранить это своё положение. Этим вероятно объясняются и сведения о существенной роли кабардинских «владетелей» в распространении ислама среди части чеченцев, ингушей, осетин [2, 495], карачаевцев [16, 262].

С прекращением активных военных действий в Кабарде шариат лишается возможности стать основой кабардинского суверенитета, но получает возможность к дальнейшему распространению своего влияния на духовную и бытовую сферы. Созданная культовая инфраструктура стала базой для развития системы мусульманского образования. Кабардинский просветитель князь Кази Атажукин в 1864 г. писал: «Каждый кабардинец поставляет в обязанность себе отдать сына своего в медресе на учение, почему аульный мулла никогда не имеет недостатка в учениках». До установления Советской власти большинство кабардинских детей обучалось в мусульманских школах, а не в светских («министерских») [3, 773-774].

У автора данной работы недостаточно материала по истории этого вопроса, чтобы проследить его динамику, но можно констатировать: поколение кабардинцев, родившееся в конце XIX – начале XX веков, в массе обладало элементарным минимумом мусульманского религиозно-культурного знания и действия, соединённым с представлениями самобытной кабардинской культуры в вопросах этики и быта. Как характерные признаки указанного минимума можно выделить: регулярное урочное совершение намаза (а также практику совершать его по особым ситуативным случаям и по зову сердца); знание шахады; почитание Корана, умение его бегло читать, но зачастую без понимания смысла и со своеобразными фонетическими дискурсами; уважение к личности Пророка Мухаммада (ص); соблюдение мусульманского поста, обязательного и дополнительных (тех, которые были усвоены национальной традицией); сознательная благотворительность материальными средствами под религиозными обозначениями *садака, бытыр, деур* (опять же, в интерпретации национальной традиции). Возможность хаджжа была в советский период чрезвычайно ограниченна, но стремление к нему оживлялось при малейших послаблениях. Не употреблялась в пищу свинина. В то же время, воздержанность от употребления спиртного, сквернословия, азартных игр не была столь однозначной. Интересно отметить, что поживший в Турции и вернувшийся в Кабарду Н.Цагов (имевший религиозное образование), в своих статьях в начале ХХ века изобличал в том числе и религиозное невежество кабардинцев: на опасения, что в русской армии заставят есть свинину, он отвечал, что соплеменникам следовало бы вспомнить, что в исламе помимо запрета на свинину, есть ещё запрет на убийство, ложь, воровство, прелюбодеяние, азартные игры. С.Бейтуганов, комментируя данное высказывание, отметил, что Н.Цагов не упомянул употребление спиртного, видимо потому, что такое нарушение мусульманских канонов в его время в Кабарде характер массового явления ещё не имело [9, 275].

Период мирной жизни под российским правлением становится эпохой, когда носителями мусульманской религиозности в рамках национальной культурной системы стали уорки и простонародье. Аристократия, сохраняя в целом мусульманскую религиозно-культурную самоидентификацию, по образу жизни позиционировало себя как светскую. Но это не значит, что уорки и простонародье по образу жизни были религиозно сознательнее. Скорее, их быт в силу социально-экономических причин был более традиционен, а мусульманский компонент уже стал частью традиции. Об этом свидетельствует, например, сообщение Г.Лайэлла о дискуссии кабардинского старшины с шотландским миссионером в начале XIX века [2, 246]. Свидетельством восприятия кабардинцами своего «мусульманства» в значительной мере как компонента национально-культурной среды может служить тот факт, что в XIX и начале ХХ веков отдельные выходцы из кабардинских аристократии и дворянства, проводившие жизнь на русской службе, вели не только весьма немусульманский образ жизни, но и открыто меняли вероисповедание, переходя в православие (в частности, Д.Кодзоков, И.Хагондоков). Хотя, например, М.Бекович-Черкасский, командир кабардинской сотни в Русско-Японской войне, наоборот, принял ислам (крещён был в детстве) [35].

В то же время, сохранив элитарное положение и общественное значение аристократии, российская власть способствовала исчезновению сакральности из обычаев почитания пши (князей), в том числе путём уменьшения формальной и реальной зависимости от них народа и дворянства. Развитие социальной сферы в целом, в том числе уменьшение социального разрыва между различными слоями населения, а также развитие образованности, для народной массы заключавшейся прежде всего в элементарном мусульманском образовании в приходских школах, вело к зарождению из числа лиц, получивших религиозное образование, кабардинской национальной интеллигенции. В Кабарде появляются школы адаба – интеллектуально-духовного, культурного просвещения [3, 753, 611]. Базой для них становятся несколько образовательно-просветительских центров – медресе. Лучшими кадрами там как правило были выходцы из кабардинского дворянства, иногда – вольноотпущенники. Получая религиозное и светское образование в таких центрах мусульманского мира как Стамбул, Дамаск, Каир, они в то же время нередко имели и хорошее российское образование.

Ещё в начале XIX века, представители царской администрации на Кавказе отмечали всё возрастающее влияние мусульманского духовенства на кабардинцев и указывали, что это ведёт к ожесточению борьбы их с Россией. Но, с другой стороны, высказывались также суждения, что именно духовенство, скорее, чем приверженная «старинной вольности» знать, может содействовать «усмирению», «умиротворению» народа [9, 31-34]. Некоторые из представителей кабардинской знати (в частности, родной брат Адиль-Гирея Атажукина Исмаил), наоборот, указывали, что влияние присылаемого и финансируемого Портой духовенства направлено и против «древних кабардинских обычаев», и против России [9, 41; 44, 159]. Всё это может свидетельствовать о борьбе за авторитет в народе между родовой аристократией и духовенством. Усилению позиций духовенства в кабардинском обществе объективно способствовали социально-экономические реформы, проведённые в Кабарде царской администрацией в 1860-е годы. В результате, аристократия либо покинула родину, либо инкорпорировалась в российскую сословную среду. А мусульманское духовенство при этом становилось в духовно-интеллектуальном отношении влиятельной силой среди кабардинцев. Дворянство видимо этому влиянию было менее подвержено. В его среде, к слову, в более детализированной форме бытовал традиционный этикет.

Влияние духовенства имело как негативные, так и позитивные последствия. Негативность обуславливалась фактором невежества значительной части мулл и их проосманской ориентации. Здесь также уместно отметить, что среди зависимых крестьян, из которых набирали учеников эфенди, немало было кабардинцев «натурализованных», то есть выходцев из других народов. Исторически центры религиозного образования, в которых готовились «кабардинские» муллы, располагались либо на Кавказе (в Дагестане), либо в пределах Османской империи. Антироссийские настроения и связи с Турцией, наряду с низким уровнем образования, были распространённым явлением в их среде. Однако социально-экономическое развитие кабардинцев в составе России, формирование национальной кабардинской интеллигенции выдвинуло ко второй половине XIX столетия духовно-интеллектуальное течение, которое, по нашему мнению, и обеспечило развитие самобытной кабардинской этнокультурной системы в рамках «мусульманского» периода.

Если читать статьи образованных кабардинских мусульман в журнале «Мусульманин» (выходил в Париже в начале ХХ века), газете «Гъуазэ» (выходила в Стамбуле в 1910-1915 гг.), то можно обнаружить сетования на невежество народа, на то, что он слушает малообразованных мулл, которые не пытались реализовать в своей деятельности гуманистический, просветительский потенциал ислама, на то, что отворачивается от России и следует за проповедями мулл на переселение в Османскую империю. Характерно, что подобные статьи публиковали люди, сами переселившиеся в Турцию и разочаровавшиеся в этом.

Эта тема пока что малоизученна в кабардиноведении. По сложившемуся у автора впечатлению, на рубеже XIX – XX веков среди кабардинской мусульманской интеллигенции окрепло гуманистическое патриотическое течение. Эти люди были по преимуществу выходцами из дворян, получившими религиозное и светское образование в названных выше духовно-интеллектуальных центрах мусульманского мира. «Путёвку в жизнь» им дало, судя по имеющейся информации, медресе А.Дымова. Именно с выпускниками этого заведения, с именем его основателя связана в доступных источниках информация о просветительской, издательской, педагогической деятельности кабардинской мусульманской интеллигенции в первой четверти ХХ века. Представители этой интеллигенции были близки народу, они были учителями, врачами, религиозными наставниками, культурными деятелями [3, 611]. Отдельные представители, условно говоря «светской» российской интеллигенции кабардинского происхождения, не были для них конкурентами в борьбе за влияние на народ. Таковыми для них являлись представители большей части мусульманского духовенства, характеризуемого ими как «косное» и «невежественное». Аналогичные тенденции в то время имели место и в среде закубанских адыгов, а также в целом среди мусульман Российской империи и мира. Это было характерной чертой частью происходившего в России процесса *тадждида* - стремления части мусульманской интеллигенции к реализации потенциала ислама на новом, адекватном современности уровне [24, 270-273; 26].

В данной связи определённое значение имеет исследование вопроса о взаимоотношениях между существовавшими в Кабарде во второй половине XIX века просветительскими школами А.Дымова и А.Гугова. В исследовании З.Налоева «Адаб баксанского культурного движения», в котором удалось найти информацию о медресе А.Дымова, о медресе А.Гугова, который изначально способствовал развитию деятельности А.Дымова, информации гораздо меньше. По некоторым сведениям, между подходами этих двух просветительских центров к вопросу о роли ислама в культурном развитии кабардинцев существовала определённая разница, которая заключалась в отношении к национально-культурной самобытности и к освоению знаний, лежавшего за пределами утвердившихся стандартов религиозного образования. Школу А.Дымова принято считать более этнокультурно ориентированной и прогрессивной в отношении «светской» науки. Вероятно, расходились позиции представителей двух указанных школ также и по вопросу о переселении кабардинцев в Турцию.

Cуществуют различные точки зрения о наиболее значимых факторах этого переселения. Кабардинцы эмигрировали в Османскую державу на протяжении всего XIX века и вплоть до окончательного установления Советской власти. Значительную роль при этом играло, помимо политической воли российских и турецких властей, влияние духовенства и дворян. Боль кабардинских переселенцев от расставания с родной землёй зафиксировал очевидец – Я.Абрамов – в 1883 году [1, 3]. Несмотря на развитое чувство Родины, несмотря на известия о жестоком разочаровании переселенцев кабардинцы продолжали семьями покидать землю предков. Объективно этому способствовали негативные реалии российского правления, среди субъективных причин можно указать на пропаганду духовенства и волю дворян, стремившихся сохранить свои социальный авторитет и материальное влияние.

Здесь уместно вспомнить, что с 1860-х годов масса кабардинского народа представляла собой вольноотпущенников. Они сохраняли социально-экономические связи со своими дворянами, но юридически от них более не зависели. Анализ списков переселенцев после 1860-х годов показывает, что именно вольноотпущенники и их дети составляли основную массу выезжавших в Турцию кабардинцев. Выезжали, как правило, вместе со «своими» дворянами, для которых мотивом могло служить стремление к сохранению социальных привилегий. Но нередко уезжали семьи вольноотпущенников тех дворян, которые оставались и в принципе против переселенческого движения возражали. Это свидетельство того, что духовное влияние духовенства могло преобладать над социальным влиянием дворянства. С другой стороны, кто-то из вольноотпущенников мог стремиться благодаря эмиграции избавиться от ещё сохранившейся социальной зависимости.

Однако в целом, с нашей точки зрения, существенным, если не главным для большинства переселенцев фактором эмиграции стал выбор модуса своего дальнейшего существования. Масса кабардинцев находилась в состоянии морально-психологической депрессии, вызванной кардинальными изменениями традиционного быта и мировоззрения вследствие происходивших одновременно вхождения в состав Российской империи и исламизации. Мусульманский вектор при этом воспринимался положительно, российский – отрицательно. Выбор между эмиграцией или приспособлением к новым порядкам на родине в любом случае был смирением перед лицом происходящей трансформации этнокультурного поля. Ориентация на исламское мировоззрение при этом имела значение не только для уезжающих, но и для остающихся.

В первой четверти ХХ века влияние просветительского течения кабардинской мусульманской интеллигенции, количество его участников очевидно возрастало в геометрической прогрессии. При этом неясно, какое из двух направлений – «гуговского» и «дымовского» - в какой период какую позицию в этом течении занимало. Интересен может быть вопрос о том, чьё влияние было сильнее в так называемом «шариатистском» движении в Кабарде, поддержавшем Советскую власть, особенно в деятельности Н.Катханова.

На основании имеющейся информации можно сделать вывод, что близость воспитанников А.Дымова к народу предопределила то, что ряд основоположников кабардинской творческой, гуманитарной интеллигенции советского периода был их учениками [3, 753]. Возможно, близки к народу были и воспитанники А.Гугова. Какова их судьба и какой след они оставили в сознании народа? Более того, какова была роль мусульманского духовенства, народного религиозного сознания в кабардинских восстаниях 1920-1930-х гг.? Прояснение этих малоисследованных вопросов, как нам представляется, может конкретизировать сведения о характере и глубине влияния религиозного фактора на кабардинское общество в первые десятилетия Советской власти.

Достоверно известно, что в 1920-1930-е годы кабардинская мусульманская интеллигенция была в большинстве своём уничтожена или выслана. Тем не менее, влияние духовенства сохранилось до конца существования традиционной кабардинской этнокультурной среды – до 50-60-х годов ХХ столетия. В годы Гражданской войны, а также в короткий период фашистской оккупации, когда горскому населению была предоставлена возможность разбирать некоторые вопросы согласно норм обычного и мусульманского права, муллы (как правило, малограмотные люди) нередко рассматривались односельчанами как единственные легитимные носители судебной власти. Так, в 1919 году в селе Бороково (Арик) за супружескую измену была утоплена в реке женщина. Её любовник (двоюродный брат), голый, вываленный в перьях, был возим на ишаке по улицам села и изгнан из него с позором. Такой, далёкий от норм шариата, приговор вынес мулла, названный по такому поводу кадием (судьёй). А народ запомнил это как «шариатскую казнь». Так же он воспринял расправу над беременной женщиной в селе Адыгохабль (КЧР), в период фашистской оккупации забитой по приговору местного муллы камнями.

Подводя итог рассмотрению роли «мусульманского» периода в религиозно-культурной истории кабардинцев, констатируем: некоторый мусульманский комплекс стал частью их традиционного быта, традиционной культуры. Это стало следствием динамического процесса роста влияния ислама, фактически прервавшегося после репрессий 1920-х годов. В «советский» период мусульманское наследие среди кабардинцев забывалось и вырождалось. Сегодня союзниками духовенства, протестующего против разнообразных обременительных либо искажённых нововведений в обряды жизненного цикла, становятся старики, заявляющие, что в их молодости обычаи были проще и более мусульманские по существу.

Новое развитие исламский фактор в религиозно-культурной жизни Кабарды получил лишь с 1980-х годов. На сегодняшний день значительная часть кабардинцев относится к сохранившим актуальность следам исламского влияния как к национальным обычаям. Так, например, считается, что совершение намаза – это признак мусульманской религиозности. Но участие в похоронах по мусульманскому обряду многими воспринимается скорее как дань традиции. Также кто-то, например, идентифицирует те или иные правила личной гигиены с мусульманской традицией, кто-то просто следует им как усвоенному культурному наследию. В настоящее время ситуация меняется, но это тема для отдельных масштабных исследований.

Помимо возрождения мусульманской религиозности, в наши дни появилась также полноценная возможность научной разработки темы влияния ислама на кабардинцев. В этом направлении по-прежнему остаётся много неисследованных вопросов, в том числе касающихся темы мусульманского воздействия на морально-этическую сферу кабардинской культуры. Среди интересных для подобного исследования вопросов могут быть:

- где и как готовились приезжавшие в Кабарду из Османской империи и Дагестана муллы, проповедники, каково было содержание их образования?

- где в мусульманском мире получали религиозное образование кабардинцы, каково оно было, из чего состояло, с кем они общались, чем интересовались, чем это оборачивалось по их возвращении на родину?

- что известно об истории суфизма и его влиянии среди кабардинцев?

Данные вопросы малоизученны. Материала по ним найти не удалось. Лишь известный современный исследователь истории и нынешнего состояния исламской религиозно-культурной традиции на Кавказе Д.Бобровников, изучив материалы полевой экспедиции РАН в КБР 2002 года, констатировал, что в республике некому обрабатывать имеющийся архивный материал, в котором особое место занимают изучавшиеся кабардинскими просветителями труды по суфийской этике. Он также поставил вопрос о связях с кабардинской мусульманской интеллигенцией ряда дагестанских учёных, занимавшихся просветительской деятельностью в Балкарии в первой четверти ХХ века, указав на неоднозначную оценку этой деятельности дагестанским и татарским духовенством [15]. Как уже было сказано выше, развитие религиозно-культурного модуса кабардинского субэтноса с «мусульманским» вектором было, условно говоря, «законсервировано» с началом «советского» периода. К 1925 году в Кабарде были ликвидированы шариатские суды и система мусульманского образования, к 1940-м годам – репрессированы (уничтожены либо высланы) практически все носители сколько-нибудь серьёзного уровня религиозного знания, а к 1950-м годам не осталось ни одной официально функционирующей мечети [3, 774].

В этих условиях и произошло окончательное вхождение в народном восприятии *идеально обусловленных* установок индивидуального и общественного бытия в комплекс национальной этики, понимаемой в основе своей как *человеческая,* и в сочетании с новым, «советским» моральным кодексом. Несмотря на официальный атеизм, советская идеология была по сути религиозной, так как полагала примат идеала над бытием. О соответствующем гуманистическом потенциале адыгской культуры писал в своё время, в частности, Б.Бгажноков [6, 148].

Родоначальниками кабардинской интеллигенции «советского» периода стали ученики прежних исламски образованных наставников-просветителей, являвшихся при этом патриотами самобытности адыгской культуры и сторонниками всестороннего духовно-интеллектуального развития. Как культурологический феномен можно рассматривать тот факт, что значительная часть современной кабардинской интеллигенции происходит из семей лиц, имевших религиозные образование и авторитет.

Влияние просветителей в духе развития лучших черт национальной культуры на приходское образование дало тех стариков 1950-1970-х годов, которые были для народа подлинными носителями духовности. Воспоминания о них широко распространены среди сегодняшних кабардинцев в возрасте от 35 лет и старше. В их наставничестве (сами они, как правило, соблюдали ритуальные предписания ислама) на первый план выступало содержание этических норм, а не их религиозная идентификация и соблюдение формальных ритуалов религии. Характерно, что и в творчестве кабардинской интеллигенции советского периода теизм ретушируется, главным становится стремление сохранить, выразить и культивировать морально-нравственное наследие предков – как общегуманистическое.

Это можно расценивать как особенности нового формата религиозно-культурного модуса. Сохранение самобытности кабардинской этнокультурной системы, в том числе усилиями её актива, происходило за счёт адекватности «требованиям эпохи» – советскому пониманию гуманизма без конфессиональной, теистической привязки.

Особенности «советского» периода в религиозно-культурной истории для массового сознания, мировоззрения кабардинцев имеют определённые последствия, проявляющиеся в сегодняшних условиях.

Рассмотрим вопрос о том, какие изменения в религиозно-культурном сознании кабардинцев произошли в «советский» период по сравнению с предшествующим, «мусульманским», периодом.

Прежде всего отметим, что в аспекте комплекса культурной истории кабардинского субэтноса в «советском» периоде можно выделить очень важный рубеж: 1950-1960-е годы. Именно тогда культура кабардинцев теряет целостный вид формата предшествующей эпохи. Именно с этого рубежа становятся реальными следующие изменения религиозно-культурного сознания:

– сохраняя национальное самосознание, народная масса в гораздо меньшей, по сравнению с предшествующей эпохой, степени идентифицирует свою этничность со своей культурностью. С одной стороны, национальная культурность становится частью, аспектом общечеловеческой культурности в её советском понимании, с другой, отношение к национальной культурности в значительной мере сводится к формализму, без идейного отклика;

– проявления теизма сводятся к минимуму. Это сильно понижает устойчивость культурной системы в целом и её способность к воспроизводству в массах, так как атеистическая концепция «гуманистических идеалов» гораздо более размыта, неясна для массового восприятия, чем концепция «Бога», «Мирового закона» – условно персонизированного «сакрального идеала»;

– разрушается целостное самовосприятие кабардинского субэтноса в национально-культурном отношении, а также в плане религиозной идентификации. В «советский» период новые поколения кабардинцев весьма смутно в своей массе представляли себе не только духовное, но и кровное единство с зарубежной диаспорой. Хотя формально «мусульманская» самоидентификация сохранялась, своих зарубежных соплеменников советские кабардинцы уже не могли воспринимать как таких же единоверцев. В целом, их не воспринимали и как таких же кабардинцев, адыгов. Во-первых, потому что они и не были уже «такими же», во-вторых, потому что народная масса практически ничего толком о зарубежных соплеменниках не знала, за исключением отрывочной информации. Более того, внутри самого субэтноса (советских кабардинцев) фактор религиозной общности стал практически нулевым. Значение сохранил фактор национально-культурной общности, но в гораздо меньшей степени, чем раньше. Для идеологемы формирования нового советского общества это было позитивным явлением, но для уникальной кабардинской этнокультурной системы это был распад.

Как видим, «советский» период стал в религиозно-культурной истории уже российских кабардинцев прологом к современности. Именно в нём проявились тенденции, в наше время получившие дальнейшее развитие в соответствии с характерными особенностями эпохи.

**Глава 2: Современное религиозное сознание кабардинцев.**

**2.1. Характеристика влияния глобализации на религиозно-культурную сферу.**

Состояние современной ментальной среды в религиозно-культурном аспекте, как в российском контексте, так и в общемировом, тесно связано с результатами *глобализационного* процесса*.*

Данное явление можно охарактеризовать как признание растущей взаимозависимости современного мира, главным следствием которой является значительное ослабление (некоторые исследователи настаивают даже на разрушении) национального государственного суверенитета под напором действий иных субъектов современного мирового процесса – прежде всего транснациональных корпораций и иных транснациональных образований, стремящихся к власти через власть над умами. «Основной сферой *глобализации* является международная экономическая система: глобальные производство и сбыт формируют глобального потребителя – «гражданина мира», который во всех странах ищет и находит одно и то же, наслаждается одним и тем же. *Глобализация* представляет собой комплексную тенденцию в развитии современного мира, затрагивающую его экономические, политические, культурные, но в первую очередь информационно-коммуникационные аспекты. Таким образом *глобализация* предполагает также и тенденцию к унификации мира, к жизни по единым принципам, приверженности единым ценностям, следованию единым обычаям и нормам поведения. Индивидуальные феноменологии во все большей степени релятивизируются в глобальной системе координат. *Глобализация* фундирована социальным состоянием, когда символические практики приоритетны по отношению к материальным, начинает доминировать *глобализация* символических обменов, освобождающих (уже в силу своей природы) социальные отношения от пространственных референций. *Глобализация* ведет к взаимному уподоблению социальных практик на уровне повседневной жизни. Именно этот аспект *глобализации* является традиционным объектом критики защитников национальных культурных традиций от эскалации западной, и прежде всего американской, информационной продукции. Они полагают, что *глобализация* информационно-коммуникационных процессов ведет к нивелированию самобытности культур в различных странах и подчинению СМИ не гуманитарным, а коммерческим интересам» [11].

Вырождение религиозности ведёт к формализации религиозного сознания, размытости, примитивности религиозных представлений, росту мифологизированности сознания, включая рост суеверности, к росту нетрадиционных религиозных явлений, как внешних по отношению к религиозным традициям, так и внутренних (например, рост формалистичного радикализма). Большое значение в обществе, в котором пришли в упадок традиционные религиозно-культурные ориентиры, в современных условиях агрессивной информационной глобализации приобретают мистицизм, оккультизм, на уровне народного восприятия превращающиеся в суеверную стереотипную мифологию.

Выше приводилась цитата о «значительном ослаблении или даже разрушении национального государственного суверенитета под напором действий иных субъектов современного мирового процесса - прежде всего транснациональных корпораций и иных транснациональных образований, «стремящихся к власти через власть над умами». Это, а также заявления высшего американского руководства об идентичности интересов США и ряда транснациональных корпораций (см., например, выступление Дж.Буша на саммите представителей крупного бизнеса в Вашингтоне 12 февраля 2007 г.) дают основания многим, в том числе российскому руководству, говорить о «несправедливом характере нынешнего вектора глобализации» и «пагубности однополярных подходов» (см. выступление Президента РФ В.Путина на саммите в Эр-Рияде 14 марта 2007 г., выступление Президента РФ Д.Медведева на Международном экономическом саммите в С.-Петербурге в июне 2008 г.).

По мысли директора Центра Фернанда Броделя по изучению экономики, исторической системы и цивилизаций И. Валлерстайна, идея *глобализации* как универсального этапа мирового развития есть «громадная ошибка современной действительности, обман, навязанный нам властными группировками и нами же самими, часто в отчаянии... Мы можем думать об этом переходе как о политической битве между двумя крупными лагерями: тех, кто хочет удержать привилегии существующей неравноправной системы, и тех, кто хотел бы видеть создание новой системы, которая будет более справедливой» [11].

Данный вектор противопоставляется «бездуховности» современной «масс-культуры», воспринимаемой как бескультурье, причем зачастую с приставкой «западное», «потребительское». Констатируются общемировые тенденции к новому вектору глобализации, социально-культурному развитию через реализацию в новых условиях потенциала «традиционных ценностей».

Так как речь идёт о развивающемся процессе, вопрос о том модусе, в том числе религиозно-культурном, который возобладает в культурном поле кабардинского субэтноса, является открытым. Вернёмся к этому вопросу позже, а пока рассмотрим, каково состояние религиозного сознания кабардинцев на современном этапе, каковы его актуальные и потенциальные особенности с культурологической точки зрения.

Выше мы приводили описание сохранившихся у современного «среднего» кабардинца признаков традиционного религиозного сознания. Но содержание в наше время за этими признаками иное, чем в предшествующую эпоху. Оно коррелирует с состоянием современной ментальной среды и само по себе религиозное сознание нынешнего «среднего» кабардинца уже не может быть названо «традиционным» с той точки зрения, с которой мы употребили это слово в отношении мировоззрения кабардинцев предшествующей эпохи. Этнокультурное поле кабардинцев сегодня находится, условно говоря, в «расстроенном» состоянии. Ещё можно употребить выражение «переходное состояние». Оно характеризуется разворачивающейся динамикой, которую с позиции дальнейшего развития уникальной этнокультурной системы можно оценивать как негативно, так и позитивно.

**2.2. Современные тенденции в религиозном сознании кабардинцев.**

Религиозное сознание «среднестатистического» современного российского кабардинца, как уже говорилось, в принципе теистично. Бог-Тхьэ присутствует в сознании (в зависимости от глубины индивидуальной веры – в большей или меньшей мере формальности) как объективатор морали и жизненных принципов. Однако формальный примат определённой идеальной установки, имевший место как в «мусульманский», так и в «советский» периоды, сегодня отсутствует. В информационном поле существенно влияние факторов, пропагандирующих подход эгоистично потребительского материализма. Народное сознание, с одной стороны, в большой мере отошло от формы суеверий предыдущей эпохи, но усвоило (усваивает) форму суеверия эпохи новой. Сохранилась антропоморфичность представлений о Боге, но теперь это антропоморфичность суждения. Сегодня среди кабардинцев, как и среди россиян и вообще народов, попавших в сферу представлений «западной цивилизации», характерно суждение о Боге по меркам человеческой логики – уподобление Бога человеческому существу, неприемлемое с точки зрения мировых религий. В силу особенностей современного информационно-психологического поля российских кабардинцев, подобная антропоморфичность суждения о Боге ведёт к усилению влияния идеологии того самого «эгоистично потребительского материализма».

Среди мозаики информации, касающейся вопросов веры, сегодня также выделяются цельные струи «ведовства» и нетрадиционных конфессий. В Кабарде значительно оживился ослабший в мусульманский и советский периоды институт *Iэзэ*, астрология поощряется на уровне центральных СМИ, различные формы суеверия в информационном поле представлены наиболее масштабно среди связанных с верой явлений. Среди кабардинцев появились группы адептов «новых религиозных течений» - организаций Свидетелей Иеговы, баптистов, неопятидесятников, Общества сознания Кришны, ряда других.

Данные тенденции характерны для всего поля влияния «потребительской цивилизации». Что же касается именно кабардинского субэтноса, то особым фактором, способствующим бесформенности религиозного сознания и происходящей от этого культурной ущербности, стал упадок религиозного начала в культуре, прежде всего в её морально-нравственной сфере, являющейся для кабардинского субэтноса исторически основной. Поясним это на примере отношения к вопросу норм женской одежды.

В условиях традиционного кабардинского быта изменение этих норм в сторону большей открытости было невозможно, пока действовали идеологические основания этих норм. Цельный же характер общества, его единство на базе этих оснований гарантировали недопущение нарушения норм «несознательными» элементами. Однако разрушение традиционного образа жизни, культурной среды в «советский» период нивелировало религиозное основание подобных норм. Если до того их нарушение было в глазах людей «преступлением» потому, что нарушало порядок, заповеданный Богом, то в «советский» период нормы одежды стали делом сугубо человеческим – они определялись стандартами, принятыми в обществе, не более того. Но людские стандарты без возведения их к вечному первоисточнику Бога, «Мирового порядка» могут изменяться. Трансформация общественных вкусов в наши дни в вопросах норм женской одежды была бы невозможна без предшествующего разрушения религиозного начала в общественном понимании нравственности. Культурологическое же значение различных подходов к стандартам женского одеяния, его связь с явлениями психологического порядка, стереотипами социокультурного поведения в массовом сознании достаточно очевидно.

Таким образом мы можем констатировать, что в условиях крушения регулирующих состояние информационного поля идеологических механизмов советского периода, произошедшее при нём нивелирование религиозного начала культуры и разрушение целостности этнокультурной среды привели к нехватке у массового культурного сознания стойких рецептивно-интерпретирующих механизмов. Многократное увеличение информационных потоков, разнообразие ментального воздействия с явным преобладанием негативных с точки зрения сохранения и развития культуры явлений в массовом сознании кабардинского субэтноса практически не встретило «шлюзов», во всяком случае, на адекватном масштабу угроз уровне.

В своё время следствием исламизации Кабарды стала потенциальная возможность сохранить позитивное значение самобытной этнокультурной системы в новых исторических условиях. В настоящее время, в условиях освобождения информационного поля от идеологических регуляторов советского периода, среди разнообразия информационных потоков и тенденций, связанных с религиозно-культурной сферой, возобновлён потенциал влияния «исламского» фактора (также как и «православного»).

Однако сегодня, в отличие от «мусульманского периода», отсутствует единая, в том числе в отношении религиозно-культурной самоидентификации, среда (так же отчасти и у православных моздокских кабардинцев). Кабардинское этническое поле по-прежнему существует, в том числе в культурном отношении, однако оно стало гораздо более разнообразно.

На наш взгляд, сегодня среди российских кабардинцев особенно выделяются два религиозно-культурных, обладающих культурогенным потенциалом, течения, в рамках которых можно выделить группы с субкультурными признаками, порождаемыми особенностями религиозных воззрений.

Определяя по вероисповеданию, первое течение назовём *«мусульманским»*, второе, условно, *«тхаистским»*. Последний термин, возможно, не совсем корректен. Однако употребление слов «адыгское» или «националистическое» нам показалось неправомерным, а «неоязыческое» - не охватывающим всё явление в целом.

Первое течение характеризуется стремлением к исповеданию ислама, второе пытается генерировать некое самобытное адыгское вероисповедание. Оба течения характеризуются активностью культурогенеза, актуального и потенциального, внутреннего и внешнего. Причём под внутренним культурогенезом подразумевается как происходящий внутри течений, так и индивидуально-личностный.

В рамках обоих течений можно выделить субкультурные признаки, в особой форме проявляющиеся у маргинализированных групп. Характерной чертой последних можно назвать условно говоря *политизированность*, выступающую в качестве маргинализирующего фактора*.* «Маргинальность (лат. margo - край, граница; араб. «марадж» с тем же значением) - понятие, традиционно используемое в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной общности, накладывающего при этом определённый отпечаток на её психику и образ жизни» [29].

Признаком маргинальности выступает социокультурное обособление себя: «свои» для людей, относящихся к такой группе – это те, кто придерживается определённых стандартов в религиозных воззрениях и бытовом поведении (включая внешний облик и речь). В «мусульманском» течении обособляющим признаком служит определение религиозных воззрений не просто как «исламских», а как «истинно исламских»: внутри группы сильно идеологическое влияние течения салафизма. Помимо характерных особенностей религиозного сознания представителей этой группы и их самовыражения в соответствии с их представлениями о «правильном, чистом исламе», общих для последователей подобных течений среди мусульман во всём мире (с локально обусловленными вариациями, вследствие чего и возникают субкультуры), в отношении кабардинцев из этой группы можно отметить и специфические особенности культурного поведения, связанные с национально-культурным самосознанием.

Однако более этнокультурная самоидентификация выражена у других представителей «мусульманского» течения в среде российских кабардинцев. Это те, кто не подпадает под влияние маргинализирующих факторов, и соответственно не отделяют себя от остальной национальной массы. Они воспринимают себя не просто «мусульманами адыгского происхождения», но мусульманами-адыгами, носителями уникальной духовности, обусловленной историей национальной культуры, обладающей самобытными внешними проявлениями. Для таких представителей «мусульманского» течения ислам, в большей или меньшей мере осознанности, воспринимается как общая основа, воплощающаяся *всегда* в местных специфических условиях. В этом отношении они могут быть названы наследниками некоторых кабардинских просветителей XIX - начала XX веков. Подобная позиция, по сути, противоположна идеологии маргинальной группы среди кабардинских мусульман, считающих своё не только доктринальное, но и культурноепонимание ислама единственно возможным.

Однако границы между выделенными среди представителей «мусульманского» течения тенденциями достаточно условны. В последние годы в целом можно отметить возрастание роли национально-культурной самобытности в воззрениях религиозных кабардинцев-мусульман. В их духовно-культурном самовыражении, внутренней культуре можно видеть различные вариации соединения сознательной мусульманской религиозности с адыгской (кабардинской) национально-культурной самоидентификацией.

Необходимо отметить, что «мусульманское» течение среди российских кабардинцев сегодня может быть объектом для культурологического анализа, слишком масштабного для рамок данной работы. Параметры для него известны: возрастная, социальная, половая, локально-географическая и другие виды стратификации объекта, его история, выявление и характеристика внешних и внутренних взаимоотношений и т.д.

Второе течение мы условно охарактеризовали как «тхаистское». В целом, осознавая себя верующими, с большей или меньшей степенью сознательности соотнося свою веру с теизмом, какое-то число кабардинцев сегодня не относит себя к какой-либо конкретной религии. При этом, в той или иной степени, они сохраняют национально-культурное самосознание. Но в настоящей работе под «тхаистским» течением подразумеваются те, кто *целенаправленно* стремиться генерировать самобытное адыгское вероисповедание.

В данном контексте условно можно выделить две группы. Первая – это, по сути, неоязыческая, постулирующая существование в прошлом уникальной адыгской религии и пропагандирующая её возрождение и культивацию. Формы религиозного исповедания при этом полагаются языческими. Маргинальность этой группы определяется целенаправленным противопоставлением себя мусульманской самоидентификации, сочетаемой с активной политической позицией. Вторая группа по своим воззрениям более синкретична, во всяком случае, во внешнеориентированной самоподаче. Выдвигается тезис об уникальности адыгской культуры и служащего ей базой традиционного мировоззрения, что рассматривается как признак избранности, особости адыгов перед Богом. Подробнее с данной «платформой» можно ознакомиться в распространявшемся в ГИС «Интернет» документе «Доктрина хабзизма» и, в частности, в выступлениях активистов организации «Всемирное адыгское братство». Некоторые представители данной группы, декларируя приверженность единобожию, проповедуют некие сугубо адыгские его формы, «самобытный адыгский монотеизм». Другие формально сохраняют мусульманскую самоидентификацию. При этом ими выдвигается тезис о непротиворечии основ исламского вероучения традиционному адыгству, главное – ставить свой народ и его интересы превыше всего. В этом отличие указанной группы от представителей «мусульманского» течения, не ставящих политизированное понимание этнического, этнокультурного чувства выше общегуманистических религиозных установок. Объединяет представителей «тхаистского» течения стремление формировать сугубо этническое религиозное поле. В ходе этой деятельности, несомненно, направленной на формирование религиозного начала культурогенеза (как внутреннего – по отношению к собственной личности, так и внешнего – по отношению к обществу), появляются черты субкультуры.

Особенности религиозного сознания представителей «мусульманского» и «тхаистского» течений ведут к специфическому культурогенезу, анализ которого может стать предметом серьёзных научных исследований. В контексте данной работы отметим влияние указанных течений на кабардинское информационное поле. Возрождение исламского фактора ведёт к распространению сведений о религиозно-культурных традициях мусульманского мира, что, в свою очередь, благодаря существованию в массовом сознании «шлюза» мусульманской самоидентификации, тем или иным образом влияет на мировоззрение, религиозное и культурное сознание кабардинцев. С другой стороны, возрождение обрядов и традиций (в том числе мировоззренческих) языческой эпохи также обладает культурогенным потенциалом в силу существования в массовом сознании кабардинцев «шлюза» национально-культурной самоидентификации. При этом общее, характерное для постсоветского периода информационной глобализации, религиозно-культурное невежество населения служит фактором, облегчающим реципацию (*принятие*) информации и в то же время затрудняющим её интерпретацию. Нет твёрдых ориентиров, в соответствии с которыми можно было бы интерпретировать – религиозно-культурное сознание народа размыто. Рециптивно-интерпретирующие механизмы более-менее функциональны лишь у конфессионально определившихся групп и личностей.

В целом, можно констатировать, что на сегодняшний день массовому сознанию кабардинцев, несмотря на мусульманскую самоидентификацию, понятнее течение «тхаизма», так как оно выглядит требующим гораздо меньших культурных изменений в существующем образе жизни. И более отвечает восприятию кабардинцами собственной религиозно-культурной истории. В настоящее время среди кабардинцев распространены достаточно далёкие, на наш взгляд, от объективности стереотипные мнения наподобие «адыги сохранили языческое сознание», «адыги никогда не были ярыми мусульманами», «ислам адыгам был навязан внешними силами». Здесь, как и в аспектах существующей в массовом сознании антитезы «свой-чужой», опять же, проявляется довольно высокий уровень религиозно-культурного невежества, некомпетентности.

В то же время, продолжает расти влияние как «мусульманского» течения, так и течения, ориентированного на развитие сугубо этнических религиозных установок. В связи с этим в скором времени отношение общества к религиозности, к собственной религиозно-культурной истории может измениться. Можно также указать на возможность общественно-политического конфликта между «неоязыческой» группой в течении «тхаизма» и представителями «мусульманского» течения.

В рамках анализа религиозного сознания кабардинцев на современном этапе отдельно можно обратить внимание на существование в рамках субэтноса российских кабардинцев нескольких групп, выделяемых по конфессиональному признаку.

Об особенностях религиозного сознания моздокских (православных) кабардинцев на современном этапе мы говорить пока не можем из-за недостатка полевого материала. Существует также некоторое количество (несколько десятков) кабардинцев, *крестившихся* в православие. Однако они пока не представляют собой единицу для культурологического анализа в масштабе этнического поля. Выделять как субкультурное явление адептов ряда «новых религиозных организаций» также затруднительно. Культурным фактом является перевод религиозной литературы этих организаций на кабардинский язык, выполненный по их заказу. Однако насколько можно говорить о какой-либо культурогенной специфике нескольких сот кабардинцев – адептов этих организаций – в рамках этнического поля? Мы не располагаем необходимым для суждений по данному вопросу материалом. Однако можем отметить, что в условиях информационного общества и технологий не только малочисленные группы, но и отдельные индивидуумы могут становиться факторами культурного, мировоззренческого влияния. Например, через вызывающее массовый интерес творчество или определение политики каких-либо популярных СМИ, а то и образовательных учреждений.

Здесь можно упомянуть некоторую часть российских кабардинцев, возможно, интересную для культурологического анализа, но не представляющую собой цельный объект для данного исследования. Это репатрианты и российские кабардинцы, постоянно проживающие за пределами России или за пределами Кабарды. В отношении религиозного сознания ни те, ни другие не представляют собой отдельного явления и распределяются по описанным в работе категориям.

Также в рамках анализа современного религиозного сознания кабардинцев целесообразно обратить внимание на такую тему, как проявление в массовом сознании антитезы «свой-чужой». В современной культурологии противопоставление, в том числе агрессивное, «своего» «чужому» считается некоторыми исследователями немаловажной составной частью культурной динамики [37].

В аспекте связи с религиозным сознанием выделенный нами «мусульманский» период кабардинской религиозно-культурной истории характеризуется, особенно на первых порах, выраженными последствиями восприятия массовым сознанием противостояния с Россией как религиозно-культурного. В настоящее время, когда массовое сознание не только в религиозном, но и в общекультурном отношении достаточно невежественно, последствия этой тенденции выражаются как часть комплекса бытового шовинизма.

Также частью массового сознания российских кабардинцев в наши дни является антитеза «свой-чужой» по религиозным мотивам. Выше о проявлении подобной антитезы уже говорилось, когда речь шла о маргинализирующих факторах внутри «мусульманского» и «тхаистского» течений. Однако в отношении народной массы подобная антитеза маргинализирующим в социологическом понимании фактором быть не может. В быту сохраняются проявления неуважения к немусульманским конфессиям. Как и в целом для россиян, характерно недоверие к нетрадиционным сектам. В этот разряд массовое сознание относит и «ваххабитов». Однако границы этого термина достаточно условны. Для кого-то к «ваххабитам» относятся все нестарые люди, регулярно посещающие мечеть, изучающие Коран и не употребляющие спиртного. Для кого-то – только те, кто намеренно демонстрирует свою особость и проявляет агрессию к инакоживущим, а мусульманская религиозность в целом вызывает уважение.

Подводя итог общей характеристике религиозного сознания кабардинцев на современном этапе, отметим следующее. В сегодняшних условиях фактор конкретного вероисповедания на ближайшую перспективу не может стать фундаментом для обретения новой этнокультурной целостности. Возможно, подобная прежней этнокультурная целостность в сегодняшних условиях и невозможна. Речь может идти только о некоторых системных факторах, общих для всего этнического поля, то есть для массового восприятия кабардинского субэтноса. Исходя из традиционных, сохранивших актуальность основ общеадыгского этнокультурного менталитета, одним из таких системных факторов может быть этика.

Приоритетное внимание, уделяемое вопросам этики в современных культурологических исследованиях, лишний раз свидетельствует о необходимости рассматривать тенденции религиозного состояния кабардинцев в рамках общемировых процессов. В то же время, особое внимание следует уделять реалиям и перспективам религиозно-культурной сферы жизни российского общества. Целесообразно также учитывать включённость российских кабардинцев в общеадыгское этническое поле.

**Заключение**

В данной работе мы предприняли попытку дать картину современного состояния религиозного сознания кабардинцев, осветить предысторию нынешней ситуации, её наблюдаемую динамику и тенденции её дальнейшего развития.

Изучение сведений о предшествовавшей религиозно-культурной истории кабардинцев даёт основания утверждать, что её важнейшей особенностью была взаимосвязь религиозного сознания народа с меняющимися историческими условиями и соответствующими изменениями в самобытной этнокультурной системе. Аналогичную ситуацию можно наблюдать и сегодня. Однако целостность традиционной культурной среды кабардинского этносоциума на сегодняшний день утеряна. Адыгская этнокультурная система, механизмы консолидации общества, трансмиссии ценностных ориентиров и культурных стандартов находятся в критическом состоянии перехода, бифуркации.

Данные тенденции являются характерной чертой нашего времени. Не только народы Северокавказского региона, но и все остальные народы России, включая и русский, а также значительная часть народов мира находятся в таком же положении с той же, в сущности, предысторией. Поэтому при исследовании современного состояния и перспектив дальнейшего развития ментального поля кабардинцев, адыгов необходимо обращаться к анализу состояния современной религиозно-культурной ситуации в мире и в Российской Федерации.

В заключение обратим внимание ещё раз на то, что в настоящее время в России, в рамках общемировой тенденции, развивается деятельность властных структур и общества по формированию новой культурной модели. Её можно свести к позитивному существованию в новых исторических условиях за счёт опоры на так называемые «традиционные ценности». Для кабардинцев важно в этой связи то, что в религиозной сфере такая тенденция ведёт к государственной поддержке православия и суннитского ислама, их просвещённых традиций, поддержка в том числе в вопросах развития положительного имиджа и общественного статуса. Данная деятельность ведётся в условиях культурно-политического противостояния с «западной моделью глобализации». Не утверждая объективность или субъективность этого противостояния, мы всё же констатируем его реальность для религиозно-культурной сферы. Негативные характеристики духовно-интеллектуального поля российских народов при этом списываются на последствия вторжения «западной модели». В таких условиях значимой тенденцией в религиозной сфере становится поддерживаемая в России на государственном уровне пропаганда потенциала традиционных религий.

В отношении не только суннитского ислама, но и православия можно утверждать, что налицо признаки процесса реализации потенциала этих религий в новых исторических условиях. Однако в силу общественно-политических реалий, этот процесс может быть труден и ситуативно может принимать болезненные формы. Тем не менее, в отношении кабардинского общества в таких условиях можно прогнозировать дальнейший рост влияния как формальной, так и содержательной мусульманской (православной) религиозности и духовности. Качественное содержание подобных процессов зависит от целого ряда факторов, которые можно свести к компетентности вовлечённых сторон.

Данные процессы протекают в условиях борьбы с такими негативными для них явлениями в сфере массового сознания как бескультурье и эксплуатируемое невежество, и уже имеют место быть феномены, порождённые взаимодействием этих явлений с противной им тенденцией. Сюда можно отнести развитие неких форм проявлений религиозности, отражающих на самом деле невежество населения. Как пример, можно привести массовое использование религиозной символики (нашейных мешочков с обращениями к Богу на арабском, «мусульманских символов» в автомобилях) при том, что ни к каким позитивным с позиции религиозно-культурных традиций изменениям в поведении тех, кто эту символику использует, это не ведёт.

Обратим внимание и на некоторые *мифологизаторские* тенденции в деятельности, направленной на возрождение и укрепление религиозно-культурной сферы. Из материалов, содержащихся в книге З.Налоева «Адаб баксанского культурного движения» [31, 198], можно сделать вывод о предпринятой в частности кабардинским общественным деятелем начала ХХ века Нури Цаговым попытке способствовать этнокультурному духовному развитию адыгов с помощью того, что сегодня называется «технологиями манипуляции сознанием». В общем-то вся история влияний на народное сознание, какого бы рода эти влияния ни были, – это история манипуляции. Так уж устроены общественные взаимоотношения. Однако конкретные технологии оцениваются по их инструментарию, методам и целям. Нури Цагов, сетуя на невежество своего народа, на самом деле пытался это невежество использовать. Его версия адыгской древней истории, излагавшаяся как факт без всяких доказательств, была рассчитана на некритическое восприятие. Целью было возродить национально-культурное самосознание народа через пробуждение интереса к факту своей уникальной позитивной самобытности. Интерес же должен был пробуждаться через внушение древнего величия адыгской истории, так что конечной целью Н.Цагова и его единомышленников было сохранение и дальнейшее развитие самобытной адыгской этнокультурной системы.

Нечто похожее мы наблюдаем и сегодня, причём не только в адыгской среде. Претенциозные и в значительной мере недостоверные версии древнего величия и самобытности того или иного народа сегодня публикуются и пропагандируются регулярно, приобретая масштабный характер [42, 6-7]. Это нельзя не учитывать при анализе перспектив дальнейшего развития религиозно-культурного сознания кабардинцев.

Также следует учитывать, что в условиях государственной поддержки общественной тенденции к развитию чувства самобытности у русского народа, бесконфликтное сосуществование без сохранения и дальнейшего развития самобытности других российских народов вряд ли возможно. Бесконфликтное сосуществование при этом может быть обеспечено лишь развитием в общественном религиозно-культурном сознании концептов толерантности, терпимости и позитивного взаимодействия с иноверцами. Для представителей традиционных религий такие концепты должны быть обусловлены собственным вероисповеданием.

В данной связи интересен вопрос о перспективах культурогенеза на базе сугубо адыгского религиозного начала, как неоязыческого, так и монотеистического. Можно отметить, что в деятельности активистов обобщённо названного нами «тхаистским» течения налицо стремление масштабно использовать информационные технологии и административный ресурс. Отчасти это удаётся благодаря вниманию властей и общества, обусловленного видимо той же тенденцией к возрождению и развитию самобытности. Но как при этом можно избежать общественно-политических конфликтов?

В заключение обратим внимание на важнейшую особенность нашего исторического периода. С одной стороны, многие исследователи указывают на небывалые ранее возможности по манипулированию массовым сознанием при том, что оно дезориентировано, «отолплено» и в то же время атомизировано [8,21,36], а религиозно-культурная сфера примитивизирована, затемнена. С другой стороны, доступ к информации в наши дни на общественном и на индивидуальном уровне также гораздо выше, чем в прежние времена, а роль и значение индивидуума в условиях технологизированной глобализации многократно возросли. Это говорит о том, что разнообразие и развитие различных сфер культуры, включая роль религиозного начала, в своей глубине сегодня возможны на небывалом ранее уровне массовости.

**Библиографический список**

1. *Абрамов Я.* Кавказские горцы. –http://www.gumer.info/bibliotek\_Buks/History/Article/abr\_kavkgor.php
2. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX веков. – Нальчик, 1974. – 576 с.
3. Адыгская (черкесская) энциклопедия. – М.: Фонд им. Б.Х.Акбашева, 2006. – 1248 с.
4. *Ахохова Е.* Адыгский религиозный синкретизм // Автореф. дис. кандидата философских наук. – М.:, 1996. – 28 с.
5. *Бгажноков Б.* Адыгская этика. – Нальчик: Эль–Фа, 1999. – 96 с.
6. *Бгажноков Б.* Адыгский этикет. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 160 с.
7. *Бгажноков Б.* Черкесское игрище. – Нальчик: культурный центр Адыгская энциклопедия, 1991. – 190 с.
8. *Баландин Р.* Магия внушения. – М.: ЭКСМО, 2007. – 368 с.
9. *Бейтуганов С.* Кабарда и Ермолов. – Нальчик: Эльбрус, 1993. – 304 с.
10. *Броневский С.* Новейшие известия о Кавказе. – С.–Пб.: Петербургское востоковедение, 2004. – 460 с.
11. Глобализация // Словарь социологии. – www.krugosvet.ru/articles/103/1010376/1010376a1.htm
12. *Дубровин Н.* Черкесы (адыге). – Нальчик: Кабардино–Балкарское отделение Всероссийского фонда культуры, 1991. – 415 с.
13. *Емельянова Н.* Мусульмане Кабарды. – М.: Граница, 1999. – 140 с.
14. Из истории Русско–Кавказской войны. – Нальчик: Кабардино–Балкарское отделение Всероссийского фонда культуры, 1991. – 264 с.
15. Ислам и право в России. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2004., т. 2 и 3.
16. История народов Северного Кавказа с древнейших времён до конца XVIII века. – М.: Наука, 1988. – 544 с.
17. Кабардино–черкесский язык. – Нальчик: Эль–Фа, 2006., т.2 – 520 с.
18. *Кажаров В.* Песни, ислам и традиционная культура адыгов в контексте Кавказской войны // Адыгские песни времён Русско–Кавказской войны. – Нальчик: Эль–Фа, 2005. – 244 с.
19. *Кауфов Х.* Вечные странники. – Нальчик: Эльбрус, 2004. – 245 с.
20. *Кафоев Э.* Адыгские памятники. – Нальчик: Кабардино–Балкарское книжное изд., 1963. – 168 с.
21. *Кара–Мурза С.* Манипуляция сознанием. – М.: «Наука», 2002. – 632 с.
22. *Кешев А.–Г.* Характер адыгских песен // Адыгские песни времён Русско–Кавказской войны. – Нальчик: Эль–Фа, 2005. – 244 с.
23. Культурологический словарь. ХХ век. – С.–Пб.: Университетская книга, 2000. – 448 с.
24. *Кумыков Т.*Х. Культура, общественно–политическая мысль и просвещение Кабарды во второй половине ХIХ – начале ХХ века. – Нальчик: 1996. – 378 с.
25. *Кунов Н. А.* Моздокские кабардинцы. – Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2002. – 109 с.
26. *Ланда Р.* Ислам в истории России. – М.: Восточная литература, 1995. – 311
27. *Люлье Л.* Черкессия. Историко–этнографические статьи. – Киев: УО МШК МАДПР, 1991. – 56 с.
28. *Мальбахов Б., Эльмесов А.* Средневековая Кабарда. – Нальчик: Эльбрус, 1994. – 350 с.
29. Маргинальность // Словарь социологии. – http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc–0610.html
30. *Мафедзев С.* Обычаи и традиции адыгов. – Нальчик: Эль–Фа. – 244 с.
31. *Налоев З.* Адаб баксанского культурного движения. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 500 с.
32. *Нарочницкая Н.* Россия и русские в мировой истории. – М.: Международные отношения, 2004. – 536 с.
33. *Ногмов Ш.* История адыхейского народа. – Нальчик: Эльбрус, 1994. – 232 с.
34. *Овсянников А.* Социология катастрофы: какую Россию мы носим в себе? // Мир России, 2000, №1. – www.hse.ru/journals/wrldross/vol00\_1/ovsyan.htm
35. *Опрышко О.* «По тропам истории». – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 260 с.
36. *Павлова Е.* СМИ как средство скрытой манипуляции сознанием. – М.: 2006. – 228 с.
37. *Панеш Э.* Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции. – М.: Европейский дом, 2004. – 391 с.
38. Религиозный синкретизм // Словарь по общественным наукам. –http://slovari.yandex.ru/dict/gl\_social/article/14011/1401\_1108.html
39. *Рождественский Ю.* Введение в культуроведение. – М.: Добросвет, 1999. – 287 с.
40. *Тони О.* Золотое сечение: размышления о современной России. – М.: Кучково поле. – 334 с.
41. *Шортанов А.* Адыгские культы. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 165 с.
42. *Шнирельман В.* Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в ХХ веке. – М.: 2006. – 557 с.
43. *Хакуашева М.* Дорога домой. – М.: «Дружба народов», №8, 2006. – 42 с.
44. *Хан–Гирей С.* Записки о Черкесии. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 334 с.
45. *Хан–Гирей С.* Черкесские предания. – Нальчик: Эльбрус, 1989. – 286 с.
46. *Хашхожева Р.* Адыгские писатели–просветители XIX – начала XXвека. – Нальчик: Эльбрус, 1983. – 181 с.
47. *КъардэнгъущI З., ГъукIэмыхъу А.* Адыгэ псалъэжьхэр. – Налшык: Эльбрус, 1994. – 324 с.
48. *КъардэнгъущI З., Шэуджэн Хь.* Адыгэ хабзэу щытахэр. – Налшык: Эльбрус, 1993. – 181 с.
49. *КъардэнгъущI З.* Хъуэхъухэр. – Налшык: Эльбрус, 1994. – 96 с.
50. КъурIэн. Пер. М.Хъуажэ, З.Нало. – Налшык: Эль-Фа, 2002. – 524 с.
51. *КIыщокъуэ А.* Лъапсэ. – Налшык: Эльбрус, 2006. – 544 с.
52. *Нало З.* Таурыхъищэ. – Налшык: Эльбрус, 1992. – 400 с.
53. *IутIыж Б.* Лъэужь. – Налшык: Эльбрус, 2007. – 626 с.

**Приложение**

Коммуникативные каналы, время и условия распространения лексем арабского, персидского и турецкого происхождения, употребляемых в современном кабардинском языке, достаточно сложно установить. Начало проникновения арабских слов в кабардинский язык обычно определяется XIV веком, однако массовое их вхождение относится к концу XVIII столетия. Многие арабские слова были заимствованы через тюркское и прежде всего турецкое и крымско-татарское посредство [17, 95].

В данном приложении мы предпринимаем попытку дифференцировать кабардинскую лексику, имеющую арабские, отчасти персидские и турецкие корни, на слова общекультурного значения и на слова, непосредственно отражающие религиозное мировоззрение.

Вначале обратимся к лексемам, восприятие которых кабардинским языком имеет, на наш взгляд, кросскультурные основания. Это такие арабизмы как *мурад* («цель», «стремление», «планы»), *мыхьэнэ* («значение», «смысл»), *жэуап* («ответ»), *тэмэм* («правильно», «нормально»), *хъер* («добро», «хорошо»), *ниет* («намерение»), *Iисраф* («убыток», «неправедная трата»), *хьэлэл* («дозволенное»), *хьэрэм* («запретное»), *хьэрычэт* («динамичное благо»), *берычэт* («благодать»), *хьэл* («темперамент», «характер»), *ажал* («гибель», от арабского *‘аджль* – «срок жизни, конец жизни»). Перечисленные слова в кабардинском языке амбивалентны. В дореволюционный период они могли употребляться как в «светском», так и в религиозном значениях. В целом, в близком с принятой в мусульманском мире религиозно–культурной семантикой перечисленные слова стремились использовать ещё кабардинские просветители конца XIX – начала XX веков в своих публикациях [31]. Однако в народном сознании за ними сохранилось в первую очередь бытовое понимание. В советский период они применялись преимущественно в обиходной речи. Для выражения понятий, связанных с религией, перечисленные арабизмы снова стали употребляться с конца ХХ века. Некоторые из этих слов находят отражение в морально-этических представлениях кабардинцев, обычно не связываемых в народном сознании с исламской религией.

Адыги традиционно воспринимают свою этничность как культурное явление, существует понятие *адыгагъэ* – «адыгство», обозначающее специфический мировоззренческий модус. Изменяясь под воздействием различных исторических эпох, смены вероисповеданий, *адыгство* как выражение самобытного национально-культурного менталитета сохранилось до наших дней. При этом в традиционную эпоху ему была присуща религиозная объективация. Бог выступает в народном сознании краеугольным камнем феномена, названного Б.Бгажноковым *габитусом* адыгства [5, 33-34].

В наиболее близком нам историческом периоде, в условиях синкретического религиозного сознания народа, произошла, видимо, идентификация *габитуса* адыгства с религиозной самоидентификацией формально вошедших в лоно суннитского ислама или православного христианства кабардинцев. Бог выступал судьёй не только в вопросах соблюдения ритуалов той или иной религии, но и в отношении верности духу, принципам и нормам национальных этики и обычаев. Тем более, что базовые нравственные основы, а также ряд принципиальных норм социальных взаимоотношений отвечали постулатам принятого вероисповедания.

В данной связи достаточно интересен вопрос об изменениях общественных взаимоотношений и индивидуальных социальных, культурных проявлений кабардинцев, об изменениях в адыгэ хабзэ, происходивших под влиянием трансформации религиозного сознания в XIX – ХХ веках. Очевидно, что база адыгской (кабардинской) этической системы гораздо древнее исламизации. Однако в «мусульманский» период лицами, имевшими возможность оказывать культурогенное влияние на народное мировоззрение, была проведена некоторая реформация, следствием которой стало усвоение этической системой кабардинцев ряда ключевых концептов, выражаемых арабизмами. Эти концепты заняли смысловые ниши, которые, с одной стороны, заменили традиционно сложившиеся понятия, с другой – отразили новые мировоззренческие установки. Но в массовом представлении современных российских кабардинцев исламская составляющая комплекса *адыгства* (в его современном виде) не вычленяется и не осознаётся.

Для подтверждения вышесказанного перечислим слова арабского происхождения, ставшие на сегодняшний день частью этического лексикона кабардинцев. Габитус *адыгства* опирается в том числе и на такие важные смысловые понятия, как *сэбэп* («польза» – в данном случае, духовная – либо от арабского *сауаб* – аналог адыгского *псапэ* – либо от арабского *сабаб* – «причина действия»), *Iэдэб* («культурность», «образованность», понимаемая кабардинцами скорее как «воспитанность», «мирность»), *акъыл* («разум», «здравый смысл»), *насып* («счастье», в арабском – *насб* – «удел»), *хьэтыр* («делать что-то ради кого-то», в арабоязычной религиозно–культурной традиции – «идея», «идеал»). Народному этическому сознанию известно понятие *фарз* (арабское «фард», синонимами выступают также неадыгские по происхождению термины *къалэн* и *борш*) – религиозно обусловленный долг, обязанность. Для кабардинцев это не только соблюдение религиозных ритуалов, но и нравственная категория. Как фактор духовности, нравственности рассматривается довольство не только людское, но и Божье арабизм *арэзы*. Слово *Iэмал* означает не только «возможность» в бытовом обиходе, но и «надежду», «возможность» в этическом отношении. Даже скорее сакральное, чем «мирское» значение сохраняет в языке и понятие *къабыл* – «богоугодность» дел и намерений.

Как видим, содержание перечисленных понятий в восприятии кабардинцев имеет свою специфику. Это объясняется тем, что в ходе усвоения данных лексем произошла их смысловая адаптация к реалиям ментального этнокультурного поля кабардинцев традиционной эпохи.

Интересен вопрос о происхождении адыгского этического концепта *нэмыс*. Исследователи связывают его с древнегреческим *номос* и указывают, что и у арабов ещё в эпоху язычества это слово (в форме *намус*) носило смысл, аналогичный его значению у адыгов и других кавказских и азиатских народов. Правда, в собственно религиозную традицию ислама, насколько нам известно, понятие *намус* не входит, функционируя в рамках национальных культур.

Среди менее распространённых лексем амбивалентного значения можно привести следующие слова: *нур* – «свет» (кабардинский синоним *нэху*), *хьэуа* – «воздух» (кабардинский синоним – *жьы*), *инат* – «упрямый» (кабардинский синоним – *ерыщ*), *залымыгъэ* – «угнетение, притеснение, насилие», *хьэлэмэт* – от арабского «знание, познание», в кабардинском языке привилось в упрощённом значении «интересно, познавательно» (синоним – *гъэщIэгъуэн*).

Можно выделить и отдельные выражения, редко употребляемые в настоящее время. Например, слово *Iумэт*, понимаемое как «группа единомышленников». Оно происходит либо от обозначающего всю общность мусульман понятия *умма*, либо от тюркизированного арабизма *‘умма*, более соответствующего по смыслу принятому в кабардинском языке пониманию. Интерес представляет также термин *зэнзэныпс*, обозначающий воду из почитаемого легендарного источника Замзам в Мекке. Но среди кабардинцев принято понимать данное слово как обозначение чистой родниковой или колодезной воды. Отметим и концептуальность трактовки выражения *ахъырзэман* (примерный перевод: «уникальный», «супер», «бесподобный»). В фольклорных источниках оно часто употребляется по отношению к выделяющимся своими свойствами и качествами человеку, коню, вещи. Другое достаточно широко используемое в фольклоре слово – *уэхьий*. Оно означает являющегося во снах человеку духа-предсказателя. Судя по фонетическим особенностям и смысловому значению, это слово может иметь арабское происхождение. В арабском языке существует присутствующая и в Коране лексема *уахьа*, означающее «сокровенное знание». *Аухьа* в свою очередьозначает открытие этого знания человеку.

В кабардиноязычных изданиях, выпускавшихся одновременно и религиозно и светски образованными лицами в первой четверти ХХ века, арабоязычных лексем употребляется гораздо больше, чем сохранилось в устной речи. Некоторые из ставших употребительными слов распространились, видимо, под влиянием мусульманского духовенства через систему приходского образования, формировавшуюся с конца XVIII столетия. Во второй половине XIX – начале ХХ века эту систему образования использовали в своей просветительской деятельности такие представители кабардинского духовенства как А.Гугов, А.Дымов и их ученики [3, 773-774].

Характерно, что некоторые слова этого ряда в обиходной речи современные кабардинцы могут заменять на слова русского языка. Например, вместо «балигъ» говорят «взрослый», вместо «сабий» – «ребёнок», вместо «зэман» – «время», вместо «сыхьэт» – «час», «часы», вместо «Iэмал» – «возможность».

Среди выражений, имеющих сложное концептуальное значение, обращают на себя внимание *зэман* и *дуней*. Первое слово обозначает «время» в его линейном смысле [31, 153-153]. Второе – «Мироздание», «Вселенную». Староадыгское «уа» *дуней* вытеснил, вероятно, по тем же причинам, по каким *зэман* вытеснил «жыл» – в связи с изменением мировоззрения народа. Восприятие мира, времени языческой поры уступило место новому, которому более соответствовало содержание заимствованных лексем. Они глубоко проникли в сознание кабардинцев, в их фольклор и обиходную речь.

Вызывает вопрос происхождение и время проникновения в кабардинский язык таких лексем, не выясненного пока корня, как *зэран* – «вред» или *къару* – «сила».

Исламизация кабардинцев определённым образом повлияла на различные области культуры: военную, правовую, бытовую, экономическую, образование и т.д. Распространение ислама обусловило закрепление в языке лексем, пришедших из мусульманского мира, но связанных не только с религиозной сферой. Тем не менее, в современном кабардинском языке продолжает функционировать определённый пласт лексики преимущественно арабского происхождения, связанный именно с исповеданием ислама.

Ниже мы приводим небольшой составленный нами словарь.

**Алыхь**– автору приходилось встречать различные сведения о возрастных, гендерно, локально, социально (иными словами: культурно) обусловленных различиях в употреблении этого слова в значении «Бог» наряду с «Тхьэ». Часто употребляется выражение «Алыхь тIалэ» («тааля» – примерный перевод – «Всевышний»). Также можно упомянуть распространившееся среди кабардинцев обращение к Богу «Ярэби» («Господи»), а также *тобэ ярэби* – «Прости, Господи» (в том же значении, но реже употребляется более распространённое в мусульманском мире *Iэстоуфирулыхь*).

**Андез**– «омовение». Слово персидское, пришедшее в кабардинский язык через турецкий. Собственно арабское «тIахэрэт» употребляется в кабардинской речи гораздо реже.

**Ассаляму алейкум** – традиционное мусульманское приветствие. Закрепилось в культурной коммуникации кабардинцев скорее с этикетной нагрузкой, чем с духовной. Доказательством тому служит специфика его употребления (ситуативные ограничения по возрасту и полу), отсутствующая в исламе. В «полном объёме» коммуникации это приветствие сегодня употребляется только представителями «мусульманского» течения.

**Ахърэт**– «то, что последует», «жизнь после смерти». Известно, что и до принятия ислама адыги, кабардинцы не считали смерть окончанием существования души, это было не только в рамках исповедания христианства, но и в рамках языческого синкретизма. Не имея достаточно сведений, не можем что–либо сказать о предшествующих мусульманским (христианским) представлениях. В «мусульманский» период и сегодня *ахърэт махуэ* (синоним – *къемэт махуэ*) означает «Судный день», либо «благую реальность после смерти» (*«Ахърэт зэман!»*). Эта концепция стала существенным фактором народной этики.

**Бегъымбар**– «пророк». Это слово употребляется в отношении основателя ислама вместо арабских «расуль» («посланник») или «наби» («пророк»). Достаточно интересен вопрос о времени появления в адыгских языках этого отсутствующего в арабской религиозной лексике слова.

**Дин** *­*– «религия, вероустав». Интересно выражение «диным икIын» – «распоясаться». Оно отражает достаточно глубокое понимание культурного смысла данного арабского термина – «основанный на Божьем законе образ жизни, суждений».

**Джаур** – «неверный». Кораническое слово «кяфир» (которое не совсем корректно переводить как «неверный») в произношении *чэфыр* встречается гораздо реже. Пришедшее из Османской империи неарабское слово *гяур*, в связи с политическими реалиями эпохи противостояния с Россией, сохранило в народном понимании смысл «любой немусульманин». Это до сих пор проявляется в фольклоре и в бытовой речи. Однако на самом деле, в исламской традиции «немусульманин» и «кяфир» – это не одно и то же. Исключение составляют воззрения части международного течения салафизма. В любом Характерно, что слова *джаур, гяур* в среде современного «мусульманского» течения малоупотребимы.

**Жэнэт, жыхьэнэмэ** – «рай» и «ад» соответственно. Интересен вопрос, существовали ли подобные концепции в народном сознании в предшествующую эпоху. Слово *хьэдрыхэ*, на наш взгляд, семантически вряд ли отвечает понятию ада или рая. Скорее, концепту «обиталища умерших». Е.А.Ахохова, суммируя результаты исследований ряда адыгских учёных, указывает, что в древнем мифологическом эпосе «Нарты» и адыгских сказаниях можно выявить представления о рае *хьэрш* (cозвучно арабскому *‘арш* – «престол (Господа)» на одном из 7 семи уровней неба и о *хьэдрыхэ* как месте, откуда умершие не возвращаются [3, 591].

**Зэчыр** – «поминание Бога», «религиозный напев» (на арабском), «песня с религиозным подтекстом». По сложившемуся у автора впечатлению, *зэчыр* как напевание арабских религиозно–молитвенных формул, коротких коранических сур, обращений к Богу (у кабардинцев *зэчыр* обычно исполняется только женщинами, иногда – *ефэнды* и сопровождающими его мужчинами) к концу XIX – началу XX века в некоторых местностях вытеснил обычай оплакивания покойного и стал обычным напевом, как в ходе бытовой деятельности, так и в экстремальных ситуациях. Сегодня можно встретить и наименование *зэчыром* чтения Корана.

**Къэзэуат** – «праведные военные действия», «борьба с гяурами». Первоначальное арабское слово *гъазауат* подразумевает военную тактику – набеговую, и в собственно исламской традиции синонимом понятия *военного джихада* не является. Таковым оно стало в истории политической традиции мусульманского мира, с этим сложным значением пришло и в кабардинский язык. Данный термин прочно закрепился в народном сознании, однако среди религиозных кабардинцев сегодня он употребляется редко. Вместо него обычно используют слово *джихад*.

**Къурмэн** – «жертвоприношение». От арабского *къурбан* – «приближение». Характерно, что в массовом восприятии до сегодняшнего дня сохранилось восприятие этого термина для обозначения любого жертвоприношения вообще, в том числе и неисламского (например, чёрной курицы в день весеннего равноденствия). Хотя сами жертвоприношения понимаются вполне в исламском духе – обращением к Богу является сам факт заклания и трапезы, ничто из животного Богу не предназначается.

**Мэжджыт** – «мечеть». Так принято называть именно культовое здание, хотя в арабоязычной исламской традиции это обозначение любого пригодного для совершения намаза место.

**Молэ** – мулла, **ефэнды** – духовное лицо. Употребление второго слова в указанном значении – историческая особенность адыгской культуры.

**Муслъымэн**– «мусульманин», **муслъымэн дин** – «исламская религия». Обратим внимание, что в массовом восприятии традиционной эпохи закрепилась привязка вероисповедания к «человеческому» фактору, а не к собственно религиозному. Выражение *ислъам дин* получает распространение уже в наши дни.

**Нэмэз** – персидское слово, используемое вместо арабского «саля» (достаточно превратно переводимого на русский язык как «молитва»). В кабардинском народном языке до сегодняшнего дня сохранились последствия изменений в образе жизни, последовавших исламизации. Так, встречается выражение *пшэджыжь нэмэзым* – «рано утром». А турецкое слово *ахъшэм* стало обозначать вечернюю пору, видимо, именно благодаря ассоциации со временем вечернего намаза.

**Рамадан (рамазан, ураза)**– эти слова употребляются сегодня кабардинцами в русской речи. Если представители «мусульманского» течения, говоря по-русски, чаще употребляют слово «поститься», то в нерелигиозной среде в таком случае обычно говорят «держать уразу». Религиозные посты были знакомы кабардинцам и до принятия ислама, в том числе через влияние христианства, поэтому в кабардинском языке для их обозначения употребляется собственный термин *нэщI*.

**Хьэжы** – хаджж, паломничество к Каабе. Другого термина для выражения понятия «паломничество» в современном кабардинском языке не существует.

**Уахъты**– «урочное время (для выполнения намаза)», от арабского «уакт» – «установленное время». Пришло из турецкого языка. *Уахъты зиIэ* – выражение, означающее высоконравственного человека.

**Уэлэхьи** – клятва Богом. Дословно: «и Аллах», призывание Аллаха в свидетели. Среди кабардинцев употребление выражения *уэлэхьи* (вариант: *уэлэхьи-билэхьи*) воспринимается как проявление мужественности.

**Iиман** – «вера». В арабоязычной исламской традиции это скорее «состояние завета с Богом и основанной на этом внутренней гармонии». В данной связи интересно отметить, что тюркизированный арабизм *Iимансыз* употребляется кабардинцами как в значении «безбожник», так и в значении «несчастный»*.* Функционирование термина *Iиман* в указанном значении, с представлением о наличии степеней (индивидуальной и общественной динамики) имана, возродилось в наши дни среди представителей «мусульманского» течения.

Своё прикладное значение сохраняют лексемы, связанные с мусульманской формой обрядов жизненного цикла – *нэчыхь* («брак»), *джабын* («саван»), *дыуэ* («обращение к Богу»), различными видами пожертвований *– деур, бытыр, садакъа*. Закрепилось в языке и понятие *жэмэхьэт* – как обозначение территориальной общины, «прихода».

Исторические особенности традиционной жизни кабардинцев, в том числе жизни духовной, «нивелировали» семантические значения многих пришедших с исламом лингвистических концептов. Так, слово *сабр*, имеющее большую смысловую нагрузку в исламской мысли, в кабардинском языке в форме *сабыр* означает просто «спокойный, смирный». В систему этических представлений кабардинцев это слово даже не вошло. Неизвестны традиционному народному представлению и такие глобальные религиозно–культурные концепты исламского мировоззрения как *таккуа* (пока обычно переводится на русский как «*богобоязненность*», иногда как «*память о Боге*», но, как нам кажется, более верен перевод «*исполнение Божьей силой*» – в комплексе с двумя предыдущими переводами), *тауаккуль* (деятельный умиротворённый фатализм), *тауба* («покаяние», «раскаяние»), *cакина* («спокойствие верующего», известно только в форме женского имени),ряд других.

Отдельной темой в исследовании культурных последствий религиозного сознания можно рассматривать имяполагание. С распространением ислама среди кабардинцев стали обычными «мусульманские» (то есть, арабские, персидские и турецкие) имена. Часть из них была связана именно с мусульманской традицией (группа имён с религиозно–культурным значением, либо связанных с мусульманской историей). Одним из признаков падения религиозной идентификации в «советский» период стала практика называния детей русскими именами (хотя нередко бытует одновременно и «мусульманское» имя, воспринимаемое скорее как «национальное»). В целом, среди современных российских кабардинцев можно встретить большое количество арабо-мусульманских имён. Однако ряд из них встречается редко и преимущественно у сельских жителей (в частности, Музафар, Муаед, Мустафа). А вопрос о том, почему имя «Алим» встречается гораздо чаще, чем «Фарид», а «Хачим» чаще, чем «Рашид», а также почему так распространено имя «Мурат» или негативное по смыслу как в арабском, так и в кабардинском языках имя «Залим» – может стать специальной темой для культурологического исследования. Здесь также можно отметить, что у кабардинцев исторически не привилась мусульманская традиция приставлять лексему «абд» к именам, употребляемым в Коране в отношении Всевышнего.

В заключение обратим внимание ещё на один аспект истории пришедшей в кабардинский язык из мусульманского мира лексики. Это аспект представления этой истории. Определённое культурологическое значение может иметь пропаганда представителями «мусульманского» течения факта наличия в традиционной адыгской этике ряда ключевых концептов, выражаемых арабизмами.

В связи с распространением религиозного мировоззрения сегодня дискутируются и спорные утверждения. В качестве примера можно указать на следующие версии исторического влияния ислама на кабардинцев, обсуждаемые на Интернет–форумах:

1) гипотеза Э.Кафоева [20] о происхождении субэтнонима «кабардин» от «кэбэ-р дин» – «религия Каабы»;

2) вероятность происхождения кабардинского слова «хъыджэбз» («девушка») от арабо-мусульманского «хиджаб»;

3) тиражирование цитаты из романа А.Кешокова «Лъапсэ», в которой говорится, что адыгское слово *нысэ* («невестка», «невеста») произошло от арабского «ниса» («женщины») [51].