

Южный федеральный университет

**Центр системных региональных исследований
и прогнозирования
ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН**

**Южнороссийское обозрение
Выпуск 56**

Барков Ф.А., Ляужева С.А., Черноус В.В.

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР МЕЖКУЛЬТУРНОЙ
КОММУНИКАЦИИ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ**

Ответственный редактор
Ю.Г. Волков

Ростов-на-Дону
Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ
2009

ББК 60.524.224
Б25

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института по переподготовке и повышению квалификации
преподавателей гуманитарных и социальных наук
Южного федерального университета

Редакционная коллегия серии:

**Акаев В.Х., Волков Ю.Г., Добаев И.П. (зам. отв. ред.),
Попов А.В., Ханбабаев К.М., Черноус В.В. (отв. ред.),
Ненашева А.В. (отв. секретарь)**

**Рецензенты: Попов Э.А., д.ф.н., доцент ЮФУ,
Старостин А.М., д.полит. н., профессор СКАГС**

Б25 Барков Ф.А., Ляушева С.А., Черноус В.В. Религиозный фактор в межкультурной коммуникации на Северном Кавказе / Отв. ред. Ю.Г. Волков / Южнороссийское обозрение ЦСРИиП ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. с.

Монография выполнена в рамках междисциплинарного направления Южного федерального университета «Гуманитарные технологии и модели развития человеческого капитала и толерантных социально-экономических сообществ в полиэтничном регионе Юга России» по теме лота № 4 «Гуманитарные технологии управления социально-политическими и социально-экономическими процессами в обществе риска Юга России».

В монографии раскрываются особенности межкультурной коммуникации на Северном Кавказе, показана роль в ней межконфессионального диалога в прошлом и в современных процессах.

Адресована культурологам, регионоведам, специалистам в области религии, а также всем, кто интересуется культурой народов Северного Кавказа.

Д-01(03)2009. Без объявления

ISBN 978-58-7872-371-8

© Барков Ф.А., Ляушева С.А., Черноус В.В., 2009

ВВЕДЕНИЕ

XX столетие ознаменовалось резким скачком в сфере межкультурных коммуникаций. Проблема межкультурной коммуникации не случайно привлекает сегодня пристальное внимание ученых. Коммуникация входит сегодня в повседневную жизнь в новом и широком смысле этого слова, связанном с термином «коммуникация», но не тождественным ему. Наряду с ранее существовавшими и ставшими классическими средствами коммуникации возникли и распространяются средства массовой коммуникации, способные вовлекать в коммуникативный процесс широчайшую аудиторию.

За последние десятилетия культурное пространство не только резко расширилось, но и преобразилось, когда коммерциализация и глобализация культуры оказались тесно связанными между собою, когда великие державы втянулись в гонку в сфере аудиовизуальной информации, не знающей сейчас государственных границ. Коммуникация между культурами, став новой реальностью, соединяет и разрушает национальные традиции.

За всем этим стоят две разнонаправленные тенденции, из которых одна – экспансия в область инонациональной культуры, так или иначе ведущая к ассимиляции, другая – стремление к единству в разнообразии, ведущее к образованию «общей культуры» наряду с национальными культурами. Проблема типов культурной и межкультурной коммуникации не стоит в стороне от тех общих вопросов, волнующих современных культурологов и не только их, а и людей, далеких от культурологии как науки.

Пытаясь ответить на вопросы о причинах кризиса этносов и этнических культур, философы, культурологи, социологи все чаще обращаются к различным аспектам межкультурной коммуникации. Ученые не только изучают процессы, но и предпри-

нимают попытки прогнозировать их дальнейший ход, а также предлагают модели будущего развития.

Исследование межкультурных взаимодействий на Северном Кавказе – актуальная проблема по нескольким основаниям.

Во-первых, на Северном Кавказе в целом сильно влияние традиционной культуры. В некоторых районах оно является доминирующим, в некоторых значительно корректируется иными культурными воздействиями.

Во-вторых, в последние годы заметную роль на всем постсоветском пространстве стала играть религия. Когда речь заходит о Кавказе, то прежде всего оценивается влияние ислама, поскольку, оказываясь фактором формирования общественного сознания, поведенческих стереотипов, он порой оказывает воздействие и на политические процессы.

90-е годы XX века на Северном Кавказе были отмечены различного рода конфликтами, что дало повод многим ученым говорить о межцивилизационных столкновениях, иногда принимающих форму межконфессионального противостояния. У подобных точек зрения есть своя история: Русско-Кавказская война, как, впрочем, и все обострения русско-кавказских (или российско-кавказских) отношений, многими сводилась к противостоянию мусульманского Кавказа и православной России.

Среди ученых есть и те, кто видит в концепции «столкновения цивилизаций» миф, удачно используемый политиками и различными средствами массовой информации. Какую цель преследуют последние? Ответ на этот вопрос требует отдельного фундаментального исследования.

Однако при всем разнообразии подходов и оценок неоспоримым является то, что «исламский фактор» играет существенную роль в регионе, подтверждением чему служат культурные и политические события последних лет.

Вместе с тем ислам на Северном Кавказе это не гомогенное явление. Полиэтнична Россия в целом, суперполиэтничным регионом является и Северный Кавказ. В связи с этим ислам в

значительной степени неоднороден, дифференцирован, этнизирован; он имеет множество вариантов, обусловленных историческими, географическими, социокультурными особенностями различных областей региона.

Именно поэтому для получения целостной картины необходима оценка состояния мусульманской религии в каждом субъекте Российской Федерации, на каждой территории, где компактно проживают мусульманские этносы.

Данное исследование посвящено рассмотрению этнорелигиозного фактора межкультурной коммуникации на Северном Кавказе на примере адыгского этноса. В связи с этим были рассмотрены этнокультурные особенности межкультурной коммуникации, традиционные верования и религиозные трансформации в контексте межкультурных взаимодействий и проанализированы социокультурные перспективы межкультурных коммуникаций.

Северный Кавказ всегда являлся регионом, где процессы формирования и развития общественно-политического уклада жизни, нравственных норм и религиозного сознания происходили достаточно динамично. Данные исторической науки свидетельствуют, что этот регион отличался высокоразвитой для своего времени материальной и духовной культурой. Однако поступательное, прогрессивное развитие народов Северного Кавказа, в частности, адыгов, прерывалось и подрывалось войнами с другими племенами (кочевые скифо-сарматские племена, половцы, монголо-татары), начавшимися еще в I тыс. до н.э.

В результате этих нашествий северокавказским народам наносился огромный духовный и материальный ущерб. Несмотря на сложнейшие условия, каждый этнос находил в себе достаточно силы и воли, чтобы вновь стать на путь демографического, морально-нравственного, общественно-политического и экономического развития. Принципиальное значение для развития духовной сферы общества имел религиозный фактор, оказывавший большое влияние на формирование национального

характера и культуры и, в свою очередь, испытывавший также и их влияние на себе.

Общественное сознание адыгского народа в большой степени затронули и секуляризационные процессы XX в. Но будучи традиционным и отчасти консервативным, адыгское общество смогло сохранить основные элементы народных обрядов и верований, благодаря стойкости своих традиционных этнокультурных институтов.

На религиозное мировоззрение адыгов наложили свой отпечаток политеистические системы народов Ближнего Востока, Древнего Египта, Греции, скифов, абхазов, вайнахов, аланов, с которыми адыги имели тесные культурные контакты. Это отразилось и на адыгском мифологическом пантеоне, и на героическом эпосе «Нарты», который выступает как историческая память народа, у которого не было письменности, но была по своему великая история, как формирование, отражение и закрепление в слове адыгского духа и образа жизни. В течение многих веков языческие верования, культы и обряды адыгов испытывали также влияние монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама). Сегодня в этот процесс включены и многочисленные «новые» или «нетрадиционные» религии.

Проведенное исследование показало, что проблема изучения этнорелигиозного фактора межкультурной коммуникации исключительно актуально и многогранна. Как видно, мы с неизбежностью оказываемся на стыке интересов различных наук, среди которых философия, лингвистика, социология, психология и многие другие. Однако следует определить главенствующую роль социокультурного подхода применительно к предмету исследования.

ГЛАВА 1. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

1.1 Традиции и новации в аспекте межкультурных взаимодействий

Вопрос о взаимовлиянии разных культур – это вопрос о взаимоотношениях народов, различающихся по своим взглядам на мир, на место и роль человека в нем, на пути социально-экономического, духовного развития и государственного устройства; это вопрос об отношении к чужому историческому опыту, его усвоению или неприятию, что связано с национальным самосознанием, духовным климатом той или иной эпохи, особенностями этнической психологии.

Культура не может существовать в замкнутом пространстве, поскольку даже отрицание «чужого» предполагает его сравнение со «своим», становясь фактом духовной жизни, не проходящим бесследно. В перспективе процесс взаимообогащения этнических и региональных культур может привести к становлению единой мировой культуры. Однако сегодня более актуальной нам представляется проблема взаимопроникновения и взаимодействия культур, причем при условии оказания друг на друга положительного и ненасильственного воздействия, когда каждая из культур, изменившись, не исчезает, а обогащает свой культурный потенциал.

В этой связи на современном этапе актуальным является изучение этнических механизмов адаптации к инокультурным влияниям. Народы, населяющие территорию Северного Кавказа, демонстрируют различные варианты применения этнокультурных и этноконфессиональных механизмов в процессе межкультурных коммуникаций.

Будучи одним из коренных, автохтонных северокавказских этносов, адыги сформировали богатую и устойчивую культуру, несущую в себе важнейшие идеалы и ценности, фиксирующие его достойное место в российском и мировом сообществе. Вот

лишь несколько оснований, по которым адыгская культура может быть рассмотрена как феноменальная, самобытная и устойчивая, с одной стороны, и имеющая большой потенциал для межкультурных взаимодействий – с другой.

1) Адыгская культура сформировалась на горном ландшафте, что нашло отражение во всех ее составляющих – от быта до этикета, от социальной организации до особенностей художественного творчества.

2) В ходе истории у адыгов сложилась своеобразная социальная организация, несущая в себе культурные коды родовых структур и обычного права. Такие общественные институты, как родовая и сельская общины, институт старейшин, некровное межэтническое родство, куначество, аталычество, система народной педагогики и медицины и т.п., создавали условия для складывания необычной, богатой по своему содержанию культуры. В этом процессе важную роль сыграли особенности хозяйства в условиях гор и предгорья, ремесла, охота, отгонное животноводство и т.д.

3) Уникальность адыгской культуры нашла свое выражение в таких феноменах, как «адыгэ хабзэ» и «адыгагъэ». Вне изучения этих феноменов понять культуру адыгского народа невозможно, поскольку они и явились тем центральным звеном, тем своеобразным ядром, вокруг которого, собственно, эта культура и сложилась. Значение адыгского этикета, как одного из вариантов кавказского этикета в целом, велико. Как пишет Х.Г. Тгахапсоев, «...кавказский этикет предстает как выражение должной организации и должного функционирования родового (человеческого) бытия и в этом качестве составляет общий и единый субстрат и сквозной коммуникативный механизм кавказской культуры, некий кавказский инвариант культурной ментальности, нисходящей к логосу нартского эпоса» [277].

У адыгов, как и других народов Кавказа, существует эпос «Нарты», представляющий собой, по образному выражению Ю.А. Жданова, «...нить судьбы..., нить культуры» [108]. Пере-

оценить значение эпоса трудно, поскольку это не только мифологические представления адыгов, но и их философия, поэзия, этико-эстетическое мировидение и история.

Культура адыгов формировалась на протяжении длительного отрезка времени, прошла сложные коллизии и испытания, среди которых и феодальные междоусобицы, Русско-Кавказская война, махаджирство, социальные, политические и культурные потрясения прошлого столетия. Несмотря на эти и другие факторы, адыгская культура, изменяясь, в основе своей все же сохранилась как устойчивая система. При этом она всегда демонстрировала и демонстрирует свою открытость к обновлению и развитию.

4) Для всех адыгов характерна психологическая ориентация на два культурно-исторических пласта, которые формируют линию культурной преемственности и дают исторические основания для психологической престижности этноса. Это, во-первых, «...такой культурный феномен, как скифы, определяющий наиболее ранний пласт культурной самоидентификации, а также мамлюки, династия которых прослеживается до начала XX столетия, – значительный этноисторический блок, сформировавший социально-политическую базу средневековой черкесской диаспоры на Ближнем Востоке» [235].

5) Для духовного пласта культуры адыгов характерен религиозный синкретизм, выраженный в наслоениях, переплетениях и сосуществовании домотеистических верований, элементов христианства и ислама.

Таким образом, адыгская культура имеет глубокие исторические корни, в ней можно выделить различные культурно-исторические пласты, в ней содержатся те элементы, которые дали возможность народу пройти через сложные периоды этногенеза и которые, адаптировавшись к новым историческим условиям, продолжают выступать в качестве этнообразующих, этноконсолидирующих.

Кроме того, адыгская культура формировала особый тип

личности, который, обладая сложившейся этической системой ценностей, развивался в процессе межкультурных коммуникаций под воздействием инокультурных влияний и влияний со стороны монотеистических и других религий

Современные философы и культурологи много говорят и пишут о таких понятиях, как «традиционная культура», «традиции», «новации» и т.п. На основе анализа существующих концепций мы также обозначим основные методологические установки, дабы определить свою собственную позицию касательно этого вопроса.

Понятие «традиционная культура» часто рассматривают в соотнесении с другими понятиями: «традиционное общество», «современное общество», «этническая культура», «традиция», «новация» и т.д.

Определение традиции в разных науках – этнологии, истории и социологии и других – варьируется. Бесспорным остается тот факт, что она является главной характеристикой культуры общества на любой стадии его развития.

«Культура, включая язык, является первичной человеческой адаптацией. Культура состоит из производных опыта, более или менее организованного, выученного и вновь созданного индивидами, составляющими популяции, и интерпретации значений, передаваемого от прошлого поколения, от современников или формируемого самим индивидом» [355, с. 324-325].

При всех трансформациях жизни этноса, при любой смене инвариантов культурной традиции, присущей этносу, неизменным остается ядро его культуры. До тех пор пока это ядро не разрушено, этнос сохраняет свою идентичность, меняя лишь формы ее выражения. Элементы культуры, зависящие от социально-политических условий, выстраиваются вокруг ядра. Этот процесс наблюдается при смене идеологии, которая, в свою очередь, вызывается необходимостью выражения культурной традиции на языке, соответствующем настоящему социально-политическому состоянию этноса.

Второй момент связан с выяснением содержания самого ядра и с тем, каким образом оно обеспечивает жизнеспособность этноса.

Культура должна дать человеку возможность определить свое место в мире, дав ему при этом определенный образ мира – некий бессознательный комплекс представлений, обеспечивающий возможность человеческой активности в мире.

Сформированный образ мира, присущий тому или иному этносу, должен быть устойчивым при соприкосновении с новой реальностью, и, следовательно, в этнической культуре должны быть заложены определенные защитные механизмы, поддерживающие внутреннюю целостность этнической картины мира, подобно тому, как индивидуальные защитные механизмы сохраняют целостность психики отдельного человека.

Таким образом, большое значение приобретает выяснение природы механизма адаптации.

Две концепции – бихевиористская и интеракционистская – дают возможность увидеть в культуре те моменты, которые являются итогом процесса изменений социальных, духовных, экономических и иных отношений между людьми. В этой связи Э.С. Маркарян отмечает, что человеческое общество является не просто адаптивной (наподобие биологических), а адаптивно-адаптирующей системой, поскольку человеческая деятельность имеет преобразовательную природу [199].

«Без выделения свойств, отражаемых понятием «адаптация», используемым не только в биологии, но и в других науках, нельзя в принципе понять природу жизненных процессов, в том числе и процессов общественной жизни как самоорганизующейся системы, – отмечает Э.С. Маркарян. – В частности, специфика негэнтропии на уровне любых форм организации жизни проявляется в адаптивных процессах, т.е. в процессах приведения в соответствие, в состояние динамического равновесия рассматриваемых систем со средой в целях ее функционирования. При этом под адаптацией системы имеется в виду не только ее функ-

ционирование, но и развитие. С этой точки зрения адаптивная функция выражает общую стратегию жизни, в том числе и общественной жизни, а негэнтропийная служит осуществлению этой стратегии» [199].

Согласно интеракционистской концепции адаптации, все ее разновидности обусловлены как внутриспсихическими факторами, так и факторами, связанными с внешней средой. Выделяется «эффективная адаптация личности», т.е. такая адаптация, при достижении которой личность удовлетворяет минимальным требованиям и ожиданиям общества [351]. Адаптированность выражается в следующем: а) принятие и эффективный ответ на те социальные ожидания, с которыми каждый встречается в соответствии со своим возрастом и полом; б) гибкость и эффективность при встрече с новыми и потенциально опасными условиями, а также способность придавать событиям желательное для себя направление. Адаптивное поведение характеризуется успешным принятием решений, проявлением инициативы и ясным определением собственного будущего. В таком понимании адаптации содержится идея активности личности.

Основными признаками эффективной адаптированности являются следующие:

а) адаптированность в сфере «внеличностной» социально-экономической активности, где индивид приобретает знания, умения и навыки, добивается компетентности и мастерства;

б) адаптированность в сфере личных отношений, где устанавливаются интимные, эмоционально насыщенные связи с другими людьми, а для успешной адаптации требуются чувствительность, знание мотивов человеческого поведения, способность тонкого и точного отражения изменений взаимоотношений.

Кроме всего прочего, представители интеракционизма проводят различие между адаптацией и приспособлением: «Каждая личность характеризуется комбинацией приемов, позволяющих справляться с затруднениями, и эти приемы могут рассматриваться как формы адаптации (adaptation). В отличие от понятия

«приспособление» (adjustment), которое относится к тому, как организм приспособливается к требованиям специфических ситуаций, адаптация относится к более стабильным решениям – хорошо организованным способам справляться с типическими проблемами, к приемам, которые кристаллизуются путем последовательного ряда приспособлений» [311, с. 78].

Бихевиористы для всех случаев используют термин «приспособление», что отражает биологизаторский подход к психической активности человека.

Переведа идеи адаптации отдельной личности в плоскость исследования адаптации этноса и этнической культуры, можно выделить несколько уровней.

Первый уровень связан с культурной адаптацией человека к миру, представляющему собой неизведанное, неструктурированное, неорганизованное явление. При этом вырабатываются такие бессознательные точки отсчета, которые являются для человека базовыми (другими словами, вырабатывается некое ядро или «ось культуры»).

Второй уровень представляет собой адаптацию самой «оси культуры» к меняющимся условиям существования этноса. Происходит это путем изменения традиции.

На третьем уровне процесс адаптации уже затрагивает культурную традицию. Цель такой адаптации – не допустить в сознание членов этноса элементов, противоречащих содержанию структурообразующих установок его культуры.

Понятия адаптации и культуры в качестве адаптивного механизма глубоко проработаны Э.С. Маркаряном. По его мнению, адаптация есть «способность системы для самосохранения приводить себя по принципу обратной связи в соответствие со средой» [201, с. 81]. В основе этого лежат «культурные мутации», т.е. возникновения внутри культуры, которая по тем или иным причинам перестала удовлетворять потребности человеческого общества, системы новаций. «Если инновации принимаются социальной системой, то они в той или иной форме стереотипи-

зируются и закрепляются культурной традицией, подобно тому, как прошедшие естественный отбор мутации и их рекомбинации закрепляются в генетических программах биологических популяций» [199, с. 86].

Если инновации являют собой адаптивный механизм к окружающей среде, то они и закрепляются в культурной традиции. Адаптация – это своеобразный процесс социокультурной перестройки общества, связанный как с изменениями внутри самого общества, так и с изменениями среды обитания. Поэтому, как мы отмечали выше, Э. Маркарян говорит о культуре как о способе «адаптивно-адаптирующего воздействия на среду».

Этот подход широко применялся в этнической экологии, где российские ученые достигли значительных результатов. Одной из особенностей такого подхода является то, что, в отличие от западных исследователей, российские этнологи подчеркивали влияние на формирование адаптивных механизмов социальных и ценностных факторов. Кроме того, такое понятие, как «жизнеобеспечение», которое в западной науке означало собственно технологию добывания и производства пищи [181], советскими этнографами (например, С.А. Арутюновым) стало использоваться шире и было введено в контексте «культура жизнеобеспечения» в общую теорию культуры этноса.

Следуя логике изложения вопросов культурной адаптации, мы должны определить целый ряд понятий, без которых представление о традиционной культуре будет недостаточно полным. К таким понятиям относится, в первую очередь, традиция.

Во взглядах на «традицию» и «традиционные общества» можно выделить две основные точки зрения, господствовавшие как в западной, так и в отечественной науке. Первая точка зрения сводилась к тому, что традиция рассматривалась как отмирающее, косное явление, которое под давлением современных форм жизни должно исчезнуть, поскольку не в состоянии противодействовать все возрастающей активности модернизационных процессов. Подход, который противопоставил категории традиционного и

рационального, рассматривал традиционные институты, обычаи, верования, способ мышления в качестве тормоза прогрессивного развития общества.

Эволюционистские идеи о стадийном развитии общества приводили к тому, что традиционные общества понимались как докапиталистические общественные структуры.

«Традиционными», – отмечает С. Эйзенштадт, – обычно называют самые различные общества – от примитивных бесписьменных обществ до племенных федераций, патримональных, феодальных, имперских систем, городов-государств и т.п.» [337, с. 151].

С.В. Лурье справедливо отмечает, что все они «рассматриваются как некие застывшие формы, которые изменяются только под воздействием внешних обстоятельств или причин экономического, политического и т.п. характера, но в любом случае вопреки самой сути традиционного общества» [182, с. 88].

В конце 60-х гг. XX в. взгляды исследователей на соотношение традиции и модернизации меняются. Как отмечает О.А. Осипова, стало понятно, что модернизация не противостоит традиции, а является результатом «смещения акцента в представлении об относительной значимости культурных комплексов, весь набор которых в той или иной форме содержится во многих человеческих культурах» [233, с. 88].

Статическое рассмотрение традиции сменяется ее динамическим рассмотрением. Традицию начинают воспринимать как явление, охватывающее все способы фиксации, передачи и воспроизводства культуры. Расширяются и углубляются взгляды по вопросам о пределах устойчивости традиции, сфере действия, функциях и т.д. [233, с. 22-23].

С этих позиций рассматривает традицию С. Эйзенштадт, определяющий ее как «неотъемлемый элемент любой социальной культуры: как всякой социальной организации в целом (будь то так называемое традиционное или современное общество), так и каждого ее элемента в отдельности» [Цит. по: 233, с.

С. Эйзенштадт выстраивает следующую схему: сначала в сознании людей формируются модели (образы) мира, которые включают представления как о мире в целом, так и о его социальном и культурном устройстве, затем формируется традиция. Выстроенная модель мироздания оказывает влияние на создание общественных институтов и поведенческих комплексов. Это происходит путем формирования определенной, в достаточной мере ограниченной, совокупности жизненных целей и средств их достижения. Кроме того, указанное выше влияние осуществляется посредством создания определенных механизмов регулирования распределения ресурсов общества, моделей обмена и взаимодействия и т.п.

«Трансформация религиозных и культурных верований в «законы» или «нормы» социального порядка осуществляется через деятельность создателей проектов социального переустройства, которые группируются в конкурирующие или сотрудничающие друг с другом элиты и деятельность которых не ограничивается лишь сферой власти. Институализация указанных культурных представлений, осуществляющаяся через социальные процессы и механизмы контроля, равно как и их «воспроизводство» в пространстве и во времени, неизбежно порождают в обществе напряженность и конфликты, движения протеста и процессы изменений, что создает почву для пересмотра самих исходных предпосылок. Таким образом, две функции культуры – поддержание порядка и изменение порядка – представляют две стороны одной медали. Но между ними вовсе нет фундаментального противоречия; обе они являются неотъемлемыми частями символической сферы социальной системы. Потенциал изменений и трансформаций не является чем-то случайным или внешним по отношению к культуре. Он имплицитно присутствует во взаимодействии культуры и социальной структуры, представляющих собой парный элемент конструирования социального порядка. Именно потому, что символические компоненты включены в процесс конструирования и

поддержания социального порядка, они тоже заключают в себе ростки социальных трансформаций» [318; 337, с. 207-208].

В учении о традиции С. Эйзенштадт сталкивается с проблемой противоречивости традиции, когда говорит о креативных и стабилизирующих ее элементах. Характер изменений в традиционных обществах задан изнутри самой традицией. «Традиция в этом обществе служит не только символом непрерывности, но и определителем пределов инноваций и главным критерием их законности, а также критерием (допустимых вариантов) социальной активности» [337, с. 51-52].

Ученый использует термин Э. Шилза – «центральная зона» культуры. Э. Шилз пишет: «Общество имеет центр. Он представляет собой «центральную зону» в структуре общества... Центр, или «центральная зона», это как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно «центр» упорядочивает символы, ценности и верования. И центром он является потому, что он пределен, нередуцируем. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. И в этом смысле каждое общество имеет «официальную религию», даже когда его члены, или его интерпретаторы, это отрицают, и когда общество более или менее оправданно кажется секуляризованным, плюралистическим и толерантным... Центр является, кроме того, средоточием в свернутом виде действий членов общества. Он представляет собой структуру активности (деятельности), ролей и институций, внутри некоего каркаса институций. Это те роли и верования, которые являются для данного общества основными» [358, с. 117, 182, с.183].

Переведя идею «центральной зоны» культуры из социального измерения в культурологическое, мы получаем идею «ядра» культуры или «оси» культуры, вокруг которой «вращаются» иные компоненты, элементы и институты. Они-то и подвергаются изменениям в зависимости от влияющих на них политических, экономических, культурно-исторических факторов. Однако именно «ось» культуры задает вектор этих изменений.

Эти представления находят свое подтверждение при культурно-историческом анализе многих культур и феноменов. В частности, эволюция религиозных верований адыгов показывает, что религиозное сознание и религиозные верования изменялись в прямой зависимости от ядра адыгской культуры, основу которого составляли принципы этнофеномена «адыгагъэ».

Подробнее мы вернемся к этому позже. Обращаясь же вновь к концепции С. Эйзенштадта, отметим еще одну важную и полезную идею: «традиция может оказывать позитивное воздействие на процесс модернизации, а может в своем крайнем проявлении – традиционализме – препятствовать ему, равно как и процесс модернизации может приводить к ослаблению влияния традиции, а может и способствовать ее усилению» [См.: 233, с. 97].

«Культурная традиция представляет собой один из важнейших механизмов поддержания, сохранения устойчивости норм, ценностей, образцов этнической культуры. Этим термином обозначается непосредственная трансляция специфичных культурных форм от поколения к поколению и соблюдение строгого следования таким формам. Благодаря действию механизма традиции структурируется опыт социокультурной идентификации, упорядочиваются взаимодействия с представителями других групп в стандартных ситуациях. Это происходит благодаря тому, что под действием традиции в процессе социализации индивид осваивает стандартный этнично-специфичный опыт» [232, с. 151].

Эта точка зрения отражает мнение ряда современных исследователей не только традиционных и этнических культур, но и современного состояния ислама. Так, В. Монтгомери (W. Montgomery), исследуя исламский фундаментализм и модернизационные процессы в исламе, подчеркивает позитивные и негативные стороны и того, и другого явления [348].

Такие исследователи, как **A.S. Ahmed** и **H. Donnan**, обращаются к вопросу исламской традиции культуры в контексте проблем глобализма и постмодернизма [330].

Для российских ученых, особенно философов и культурологов, исследование традиции вызывает огромный интерес. При этом отечественные культурологи исходят из основополагающего принципа о подвижности традиции и ее отнесенности как к прошлому, так и к настоящему. Э. Маркарян отмечает следующее: «культурная традиция и сегодня продолжает оставаться универсальным механизмом, который благодаря селекции жизненного опыта, его аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии позволяет достигать необходимой для существования социальных организмов стабильности» [201, с. 87].

В 70 – 80-е гг. XX в. были сделаны первые, но очень важные шаги по созданию российской общей теории культурной традиции. Несмотря на то, что основное положение этой теории не вызывало споров, многие вопросы достаточно активно дискутировались. Так, рассуждая о функционировании слов «традиция» и «культура», известный этнограф К.В. Чистов писал: «Термины «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее – почти синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» – механизм его функционирования. ...Традиция – это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся» [302, с. 106].

Таким образом, традиция является главнейшей характеристикой культуры общества на любой стадии его развития.

В точном понимании этого термина традиция – это «...механизм воспроизводства культуры или социальных и политических институтов, при котором поддержание последних обосновывается, узаконивается самим фактом их существования в прошлом» [170, с. 253].

Б.С. Ерасов отмечает в своей работе «Социальная культурология»: «Принципиальное свойство традиции в том и состоит, чтобы обеспечивать сохранение прошлых образов через устра-

нение, ограничение новшеств как отклонений» [105, с. 306].

Емкое определение традиции в контексте своей теории культуры дал Э.С. Маркарян, подчеркнув, что традиция есть выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временных трансмиссий актуализируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах [201]. Традиция является механизмом реализации культуры, а культура как способ деятельности человеческого общества заключается, с одной стороны, в приспособлении человека к природной среде, а с другой стороны, в очеловечении среды и самого человека [200].

С точки зрения философско-антропологического подхода, традиция – это то:

- что позволяет существовать отдельному индивиду и обеспечивает ему возможность оставаться самим собой;
- в чем человек находит опору (гарантированное бытие) для материального и духовного существования;
- что позволяет человеку сохранить целостность и свободный простор своего духовного бытия;
- в чем человек находит свой предельный интерес, что становится эталоном должного поведения [308, с. 230].

Возможно ли существование человека, человеческого общества без традиций? Совершенно очевидно, и в этом наша позиция сходна с позицией многих исследователей культуры, что такого общества быть не может. Как отмечал К.В. Чистов, «общества различаются не наличием или отсутствием традиций, а особым содержанием их, особыми способами их трансмиссии и формами их функционирования» [301, с. 109].

Таким образом, традиции можно охарактеризовать как стереотипы мышления и поведения человека, которые позволяют ему «...приспособиться к природной и социальной среде; ...видоизменять природную и социальную среду и самого себя» [289, с. 23].

И здесь встает вопрос о соотношении традиционного обще-

ства и общества современного. Представляется возможным выделение целого ряда критериев, отличающих эти общества. Это и роль старшего поколения в механизме передачи социального и культурного опыта, вид и роль семьи, механизмы «подключения» индивида к культуре общества и др.

В традиционной культуре прошлое взрослых оказывается будущим их детей, изменения незаметны для жизни одного поколения. Традиционная культура органична, человек не чувствует разлада с обществом. Также органично взаимодействие с природой. Традиционная культура ориентирована на сохранение самобытности, культурного своеобразия. Авторитет старшего поколения очень высок, и этот факт дает возможность мирно решать возникающие конфликты. Старшее поколение также выступает источником знаний и умений.

Современный тип культуры находится в постоянном процессе изменений. Изменяющаяся культурная действительность обуславливает новые параметры жизненного пути нового поколения. Воспитание и обучение принимает институализированные формы, и, как следствие, снижается роль старшего поколения. Конфликт поколений начинает выражаться в явной форме. Появляются проблемы дисгармонии с природой, экологического кризиса. Отчуждение человека от человека, нарушение общения, изменения средств коммуникации – это признаки современной культуры.

Если традиционная культура доиндустриальна и, как правило, бесписьменна, то современное общество унифицированно-индустриально, универсально одинаково [39, с. 14-15].

В данном контексте Россия, а соответственно, и Северный Кавказ, представляет собой сложное сочетание двух типов культур – унифицированно-индустриальной и этнически-самобытной, традиционно-ориентированной. Идеальной моделью в данном случае должно служить гармоничное сочетание элементов модернизации и этнически обусловленных стереотипов поведения, уклада жизни, обычаев, национальных особен-

ностей мироощущения.

Процесс модернизации традиционной культуры связан с инновациями, т.е. с привнесенными в нее элементами, заимствованными из других культур. Очевидно, чтобы укорениться, новации должны соотноситься с действующими традициями, в какой-то мере опереться на них. Культурные изменения необходимы, иначе традиционное общество может застыть на определенной ступени исторического развития, «окаменеть». «Здоровые» инновации поддерживают жизненные силы традиционной культуры, однако процесс может быть и иным. Новации, игнорирующие вековые действующие традиции, вносят культурный хаос, ведут к нестабильности и конфликтным ситуациям.

Таким образом, традиции и новации – это две стороны культурного развития, где доминирование либо одной, либо другой приводят к разным культурным вариантам.

Что же такое инновация? Инновация представляет собой новые идеи, модели или действия, направленные на изменение традиционного образа жизни, на выработку нового типа мышления, новых форм деятельности или организации общества. Источником инноваций обычно служат индивид или группа людей, в силу определенных причин выбивающихся из данного общества, не принимающих сложившихся норм и традиций. Носителями новых идей, по мнению Б.С. Ерасова, могут выступать или «отдельные творческие личности (пророки, правители, мудрецы, деятели культуры, ученые и т.д.) или новаторские группы, выдвигающие новые идеи, нормы, ориентации и способы деятельности» [105, с. 302].

Говоря об инновации, ее следует не противопоставлять традиции, а рассматривать как одну из сторон ее функционирования. «Развитие культуры, в частности, развитие этнической культуры, выражается в процессах инноваций и их стереотипизации. Под инновацией понимается введение новых технологий или моделей деятельности, а под стереотипизацией – принятие этих моделей определенным множеством людей в пределах со-

ответствующих групп» [4, с. 93].

С.В. Арутюнов отмечает: «Любая традиция – это бывшая инновация, и любая инновация – в потенции будущая традиция. В самом деле, ни одна традиционная черта не присуща любому обществу искони, она имеет свое начало, откуда-то появилась, следовательно, некогда была инновацией. И то, что мы видим как инновацию, либо не приживется в культуре, отомрет и забудется, либо приживется, со временем перестанет смотреться как инновация, а значит, станет традицией» [26, с. 160].

Соотнесенным с понятием «традиция» выступает понятие «личность». Понятие «личность» претерпело за многие годы значительно выраженные изменения. В России за последние несколько десятилетий этот процесс наиболее нагляден. Так, во второй половине XX века определение понятия «личность» для советского человека выглядело так: «Личность – человек как общественное существо, субъект познания и активного преобразования мира. Личностью является только человек как разумное существо, обладающее речью и способностью к трудовой деятельности» [48, с. 304]. Далее определялся духовный облик личности: «Духовный облик человека представляет собой исторически сложившуюся совокупностью наиболее существенных, относительно устойчивых психических свойств: черт характера, темперамента, способностей, одаренности, склонностей, интересов...» [48, с. 304].

На основе марксистской психологии выдвигалась идея о том, что «физиологической основой психических процессов и свойств личности является высшая нервная деятельность – процессы, протекающие в коре головного мозга, основные закономерности которых вскрыты исследованиями И.П. Павлова» [48, с. 304]. По мере формирования личности, развития ее самостоятельности увеличивается значение самовоспитания, т.е. сознательной работы человека над выработкой своих психических свойств. Отмечалась огромная роль в развитии личности коллектива и подчеркивалось исключительно важное значение ми-

ровоззрения.

За прошедшее время психологи перестали объяснять психические процессы исключительно через высшую нервную деятельность. В общественном самосознании утвердились научные положения о том, что человек по природе своей социален и потому включен в общественное бытие и конкретно в свой этнос, в свою культуру.

Личность постепенно, по ходу истории человечества, выкристаллизовывалась из материи социального, из сообщества индивидов. Постепенно в истории человечества появляются понятия «индивид» и «общество», которые в преломлении к понятию «культура» приводят к интересным результатам и выводам.

Б.Ф. Поршнев особое внимание уделял категориям «Мы и Они» и «Я и Ты», стремясь при этом показать, что в лишь в процессе культурно-исторического развития «Они» персонифицировались в «Он», «Мы» – в «Я», «Вы» – в «Ты» [239].

В современных условиях западное общество поднимает ценность «Я» на исключительную высоту. Так, немецкий социолог Н. Элиас отмечал: «Для структуры наиболее развитых обществ наших дней характерно, что тому, что отличает людей друг от друга, их Я-идентичности, приписывают сегодня большую ценность, чем тому, что у них есть общего – их Мы-идентичности. Я-идентичность превалирует над Мы-идентичностью» [321, с. 217].

Личность по своей феноменологии предполагает развитие. Конечно, развитие личности опосредовано системой общественных отношений и осуществляется в процессе воспитания и присвоения человеком основ материальной и духовной культуры. Но вместе с тем это опосредование не исключает возможностей формирования собственных внутренних позиций личности, выходящих за пределы наличных общественных и культурных условий.

В соответствии со своей феноменологией человек существует как минимум в двух присущих ему ипостасях: как социальная

единица и как уникальная личность, способная самостоятельно решать проблемные ситуации в политике, экономике, этике, науке, религии и т.д. через индивидуальную систему личностных смыслов и ценностей.

Процесс развития человеческой личности бесконечен. Человек организует свою волю, действуя как существо сознательное. Однако этот процесс зависит не только от индивидуального пути отдельной личности, но и от момента культурно-исторического развития общества, в котором существует человек. Сегодня таким моментом являются этнос, государство и глоболизирующийся мир.

В конце XX века гуманитарная наука концентрировалась вокруг феномена этнического возрождения или этнического парадокса современности. Сущность этого феномена состоит в значительном повышении роли этничности в общественных процессах, новой волне повышенного интереса к этнической идентичности, языку, культуре, традициям и образу жизни. Ценностное отношение к традиционному обществу нарастает на фоне интернационализации экономической и социально-политической жизни, глобализации человеческой деятельности, а также международной интеграции современных ценностей цивилизации.

Н.М. Лебедева отмечает, что при разрушении любой (государственной, социальной) идеи, скреплявшей общество, в целях удовлетворения основной потребности человека в определенности на сцену выходит более древняя и устойчивая форма структурирования мира – этническая [168, с. 11].

Если вслед за Л.Н. Гумилевым рассматривать рождение, жизнь и угасание этносов по аналогии с развитием и бытием индивидуального человека, то, как и в индивидуальной истории человека, в экстремальной ситуации у этноса может произойти регресс – возвращение к более раннему уровню развития. В случае с индивидуальной историей этноса социокультурные катаклизмы приводят к усугублению этнической сплочен-

ности и этническому капсулированию.

Этническое капсулирование связано с исторически сложившимся персистентом, а также со специфической реакцией этноса на новые условия, предъявляемые государством, мировым сообществом, этносами, проживающими в едином геоисторическом пространстве или государственной системе.

Персисент рассматривается как этнические системы, прошедшие все фазы этногенеза и устойчиво находящиеся в состоянии этнического гомеостаза. Как указывал Л.Н. Гумилев, такая система может существовать долговременно, практически не изменяясь, и легко погибнуть от внешнего воздействия [81, с. 513].

Во взаимодействии между этносами заложены тенденции к обеспечению безопасности. Ч. Дарвин, Л. Леви-Брюль, Б.Ф. Поршнев и др. подчеркивали, что еще в родовых культурах безопасность на эмпирическом уровне была заложена в традиции рода и традиции межродовых отношений.

Сегодня общественное сознание расширило содержание «безопасности» и рассуждает о таких понятиях, как «человеческая безопасность», «национальная безопасность» и др. При этом человеческая безопасность понимается как единство природных и социальных условий существования, обеспечивающих человеку достойную жизнь: благосостояние, свободу и развитие личности [216, с. 117].

Национальная (или этническая) безопасность – это единство внешних и внутренних условий существования полиэтнического (или моноэтнического) государства, гарантирующих этносу территориальную целостность и исключающую насильственное изменение конституции, этнической самоидентификации и др. [216, с. 117].

По вопросу сближения или размежевания народов у современных ученых существует несколько подходов. Среди них особой популярностью пользуется концепция переустройства миропорядка американского политолога С. Хантингтона, кото-

рый в своей книге «Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка» пишет: «В наступающую эру столкновения цивилизаций представляют собой величайшую угрозу всеобщему миру, и международный порядок, основанный на цивилизациях, является самой надежной защитой против мировой войны» [344, с. 321].

С. Хантингтон предостерегает, что цивилизационный миропорядок не только не сохранит мира, но углубит взаимную отчужденность огромных людских масс (в основном по признаку религиозности) и приведет к цивилизационному столкновению. Неизбежным условием цивилизационного миропорядка станет акцентирование различий между народами и их религиями. Идея безопасности в этих условиях будет только отчуждать народы друг от друга.

Однако в истории человечества есть также культуры, которые в течение веков не обнаруживали податливости к чужеродным влияниям. К примеру, А. Шлезингер пишет: «...наука и технология революционизируют нашу жизнь, но наши действия обусловлены памятью, традицией и мифом» [312, с. 11].

Таким образом, традиционное общество в наше время поставлено перед дилеммой: остаться традиционным и капсулировать, чтобы сохранить свою идентичность, или становиться современным и интегрироваться в общечеловеческую культуру [См.: 217].

Особый интерес сегодня представляет изучение этнического самосознания людей в таких регионах России, где проживают русские и другие народы со своей традиционной культурой, не совпадающей в вероисповедании.

Рассмотрение особенностей аккультурации сопряженных в одном геоисторическом пространстве этносов с мировым сообществом и друг с другом в условиях традиционного межэтнического взаимодействия – актуальная проблема для всех наук о человеке. И наряду с проблемами аккультурации в мировом сообществе целых этносов встает проблема аккультурации

отдельного человека, причем здесь особенно важно решение вопроса – что дадут каждой отдельной личности последствия глобальной аккультурации при взаимодействии цивилизаций.

Этническую аккультурацию можно рассматривать как процесс и результат взаимовлияния национальных культур. Формы обмена культурной информацией между этносами весьма разнообразны.

Аккультурация, как показывают исследования, ведет к ассимиляции, интеграции, сепарации, маргинализации. Обратимся к концепции аккультурации Дж. Бери, который отмечает, что в результате этого явления происходят изменения на личностном уровне [332].

Ассимиляция выступает как отказ от своей культурной идентичности и традиций и переход в более крупное общество.

Интеграция подразумевает сохранение некоторой культурной целостности группы (т.е. реакцию на перемены или некоторое сопротивление переменам) и стремление стать неотъемлемой частью большого общества (т.е. некоторое приспособление, или адаптацию). Когда такая стратегия широко распространяется, тогда появляется несколько разных этнических групп, сотрудничающих внутри большой социокультурной системы.

Как отмечает В.С. Мухина, когда образец поведения навязывается доминирующей группой, тогда возникает сегрегация с тем, чтобы держать людей из другой, недоминирующей, группы «на своем месте». С другой стороны, сохранение традиционного стиля жизни вне полного участия в жизни большого общества может быть желанным для аккультурационной группы и, таким, образом, вести к независимому существованию, как в случае с сепаратистскими движениями [216, с. 123].

Сложно дать точное определение маргинализации, поскольку она сопровождается коллективными стрессами. Это характеризуется выступлением против общества, чувством отчуждения, потерей идентичности, т.е. тем, что Дж. Бери, Р. Аннис и др. называют «аккультурационным стрес-

сом» [См.: 216, с. 123]. При маргинализации группы теряют культурный и психологический контакт как со своей традиционной культурой, так и с культурой всего общества. Аккультурационный стресс предполагает ряд стрессовых ситуаций, которые включают в себя конфликт и часто выливаются в новые формы поведения, затрагивающие повседневную жизнь индивида.

Маргинализация выступает следствием и индикатором кризиса идентичности (групповой или индивидуальной) и может актуализироваться на уровне:

- статуса (формы существования);
- явления (особой субкультуры в области взаимодействия различных социальных групп);
- ситуации, складывающейся на стыке несходных форм социального бытия;
- дискретности социальной регуляции поведения;
- и, наконец, разрушения этнокультурных стандартов (так называемая «этнокультурная маргинальность»).

Этномаргинальной принято считать личность, находящуюся на условной границе между двумя или более этносами, ни в одном из которых она не признается полностью своей. Соответственно, к этномаргинальной группе или слою относятся люди, чья социализация прошла в рамках двух культур, двух систем ценностей, двух стереотипов поведения, т.е. все те, кто является носителем различных ценностно-культурных стереотипов поведения. Маргинальная группа, как и маргинальная личность, находясь на границе двух культур, имеет идентификацию с каждой из них и одновременно утверждает собственную систему ценностей и норм. Для этой группы с ее неопределенным статусом и неустойчивым положением характерна внешняя и внутренняя противоречивость и, как следствие, потенциальная поливекторность действий [311, с. 475].

Рядом ученых были предприняты попытки выделить культурные и психологические факторы, влияющие на появление

аккультурационного стресса. Был сделан вывод, что очень часто во время аккультурации возникают проблемы, которые зависят от многообразия групповых и индивидуальных характеристик, входящих в процесс аккультурации. Появление аккультурационного стресса обусловлено не только присутствием источников стресса, но и стратегиями приспособления и ресурсами индивида; для индивидов, способных адаптироваться, наличие источников стресса не приведет к аккультурационному стрессу, а для тех, кто не способен адаптироваться, аккультурационный стресс может быть достаточно сильным. Наименьший потенциал к стрессу связан с интеграцией, наибольший – с маргинализацией, в то время, как ассимиляция и сепарация находятся посередине. На появление аккультурационного стресса также влияют исходные здоровье, возраст, образование, социальная поддержка и реакция на общественные изменения [См.: 333, с. 491-511].

В связи с выделенной проблемой интересны выводы У. Сирле и С. Уарда, которые выделили два аспекта адаптации – психологическую и социально-культурную [357, с. 449-464]. Психологическая адаптация состоит из психологических последствий, включая ясное понимание личностной и этнической идентификации, хорошее душевное здоровье и общую способность достигать чувства личного удовлетворения в обществе пребывания. Социально-культурная адаптация – из личностных последствий, которые связывают индивида с новой социокультурной реальностью, что включает в себя способность справляться с ежедневными проблемами в новом культурном окружении, особенно в сферах семейной жизни, работы и учебы.

Сегодня аккультурация обретает новые масштабы и способы на уровне взаимодействия цивилизаций в современном глобальном мире. Этническая идентификация, проявляясь в истории на основе самоопределения этнической принадлежности через межэтнические отношения с представителями других этносов в условиях единого геоисторического пространства, в современ-

ной ситуации подпадает под влияние не столько ближайших соседей, сколько под глобальные идеи и практику всеобщей интеграции ценностей наиболее «развитых» цивилизаций. По мысли Н. Элиаса, «есть однозначные признаки того, что идентификация людей выходит за рамки государственных границ и наступает время групповой Мы-идентичности на общечеловеческом уровне» [321, с. 323-324]. Однако в этом процессе важно, чтобы были созданы условия для развития чувства личности каждого отдельного человека.

Для того чтобы определить положение личности в современном обществе, необходимо выделить еще один компонент – культурные константы [183]. Мы назовем их базовыми этнокультурными характеристиками. Именно их выделение, на наш взгляд, поможет полнее обозначить современную личность в полиэтничном и поликонфессиональном поле, которым предстает Северный Кавказ в целом и Республика Адыгея в частности.

Базовые культурные характеристики – это комплекс, на основе которого человек смотрит на окружающий мир, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. Благодаря им человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком. М. Коул пишет, что «центральной посылкой культурно-исторической психологии является утверждение о существовании глубинной связи между конкретным окружением, в котором существует человек, и фундаментальными отличительными категориями его разума: окружение человека наполнено приспособлениями, орудиями (адаптациями) поведения предыдущих поколений в овеществленной и (в значительной степени) внешней форме» [147, с. 3].

Можно также утверждать, что окружение человека наполнено «приспособлениями, орудиями (адаптациями) поведения», имеющими идеальную форму. В этом, прежде всего, и состоит

«функция культуры как специфического средства человеческой адаптации» [199, с. 8-9]. Э. Маркарян отмечал: «Этнические культуры представляют собой исторически выработанные способы деятельности, благодаря которым обеспечивалась и обеспечивается адаптация различных народов к условиям окружающей их природной и социальной среды» [199, с. 9].

Комплекс базовых культурных характеристик следует понимать как совокупность представлений о способе и характере действия человека в мире. Культурные константы не субстанциональны, т.е. касаются не самих по себе объектов мироздания, а операциональны, и, относятся к образу действия человека по отношению к объектам мироздания. Культурные константы одновременно и провоцируют нашу активность в мире, и направляют ее, и определяют наше восприятие мира. Это когнитивная схема, которая охватывает целостный образ мира, отражая взаимоотношения его объектов. Но будучи идеациональной схемой, она специфична для каждой культуры и не может претендовать на объективность. Она лишь может создавать у своих носителей иллюзию объективности картины мира, построенной на ее основе.

Реконструкция системы культурных констант будет выглядеть как динамическая модель взаимодействия «образов»; и культурными константами являются именно эти взаимосвязи, взаимозависимости. Человек строит свое поведение как бы внутри этой системы взаимосвязей и взаимодействий, ощущая себя одним из компонентов этой находящейся в непрерывном движении системы. Именно такое видение мира формирует культура.

Базовые культурные характеристики в одном своем аспекте представляют когнитивные артефакты, а в другом выступают как мотивационные схемы и установки, определяющие избирательность восприятия и направленность действия. Культура задает такие парадигмы восприятия, что все объекты внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею обра-

зы, подвергаясь при этом трансформациям различной степени, либо вовсе не воспринимаются человеком. Меняется жизнь социокультурной системы, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых он живет. А, значит, меняется и тот внешний опыт, который народ должен воспринимать и упорядочивать.

Картины мира будут сменять друг друга, но благодаря этническим константам их структура в своем основании будет оставаться прежней. Конкретное наполнение этих парадигм может меняться, и тогда возникают новые модификации образа мира. Но их наполнение в любом случае будет таким, что общие характеристики этих образов, представления о модусе действия останутся неизменными. Это константы, вокруг которых и кристаллизуется этническая традиция в различных ее вариантах.

Базовые культурные характеристики не осознаются человеком. Они – инструмент упорядочения и рационализации опыта, полученного из внешнего мира. Та картина мира, которая выстраивается в сознании людей на их основе, может быть подвергнута критике, но сами культурные постоянные никогда не становятся для человека предметом суждений. Здесь свою роль играют защитные механизмы человеческой психики. Благодаря их действию базовые культурные характеристики не обнаруживают своего содержания непосредственно в сознании своих носителей. Они проявляют себя в максимально конкретизированной форме – в виде представлений по поводу каких-то определенных проблем или объектов. Этнические константы проявляются как представления о наиболее удобном способе действия в данном случае. Более того, формы конкретных проявлений этнических констант могут быть столь разнообразны, что увидеть за ними общую закономерность порой действительно трудно. В случае очевидного противоречия базовых культурных характеристик реальности под угрозу ставятся не сами этнические константы, а конкретные формы их выражения. Некая поведенческая норма может быть откинута индивидом или обществом

как несостоятельная, но бессознательная подоплека этой нормы остается не задетой и находит свое отражение в других формах. В период смены модификаций традиционного сознания этнические константы просто меняют свою форму.

В своей совокупности базовые культурные характеристики представляют собой как бы модель действия сообщества людей в мире. При этом и сама социокультурная система подлжит восприятию через определенные парадигматические формы. Поэтому модель действия человека или сообщества людей – это модель человеческого взаимодействия.

Каждая социокультурная система в какой-то мере адаптирует более широкую культурную традицию, но сами по себе базовые культурные характеристики нейтральны по отношению к той или иной ценностной ориентации. Какую систему ценностей принимать – волен выбирать человек. Культура детерминирована потребностью человека в психологической адаптации, так же как деятельность по жизнеобеспечению социокультурной системы детерминирована его потребностью в физиологической адаптации к окружающей среде. Таким образом, этническую картину мира можно рассматривать как производную от базовых культурных характеристик этноса, с одной стороны, и ценностных ориентаций, с другой. Этнические культурные постоянные неизменны на протяжении всей жизни данной социокультурной системы, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей.

Наличие у различных членов социокультурной системы и их социально-функциональных групп различных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что социокультурная система имеет не единую картину мира, а комплекс взаимосвязанных миров, однако эти миры имеют один и тот же фундамент – систему базовых культурных характеристик. Например, в культуре может существовать некоторый константный с точки зрения технологических, внесодержательных характеристик «образ покровителя», но на кого этот образ будет перенесен, зависит

от идеологических доминант носителей данных культурных постоянных.

Безусловно, сегодня сознание адыгов необходимо рассматривать в контексте перехода от традиционного общества к современному, поскольку за несколько столетий традиционная культура была, образно говоря, «атакована» различного рода новациями современной культуры. Эти новации были связаны с политической историей России и Северного Кавказа, а также с «подключением» адыгской культуры к «осевым культурам» через принятие сначала христианства, а затем ислама.

Этот последний факт отнюдь не означает, что адыги полностью воспринимали ценности этих мировых религий, однако знакомство с ними значительно раздвигало горизонты этнической истории и давало возможность приобщения к мировой культуре и посредством культуры российской, и посредством культуры других народов, игравших заметную роль на всемирной арене.

1.2 Культурная и этническая идентичность

Важнейшим аспектом межкультурных коммуникаций является этническая идентичность, актуализация которой особенно очевидна на Северном Кавказе. Именно поэтому в процессе исследования этнической и идентичности необходимо уточнение таких понятий, как: «этнос», «нация», «этническое сознание», «этничность», «этническая идентичность», «национальный характер», «менталитет».

В осмыслении теории этноса и нации в отечественной науке существуют два противоположных подхода. Первый, базирующийся в основном на марксистской теории, является традиционным и сводится по сути к тому, что этнос рассматривается как «исторически сложившаяся общность людей, которую можно охарактеризовать общностью территории, языка и осознанием общности культурных и социально-психологических ценно-

стей» [59, с. 108].

Интересно мнение Ю.В. Бромлея и В.И. Козлова: «Этнос (в узком значении) может быть определен как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями единства языка и культуры, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)» [52, с. 7].

Что же касается понятия «нация», то в отечественной науке рассматриваются все его определения. А.Ю. Шадже приводит такую классификацию по существенным признакам нации [59, с. 113]:

1) психологические определения нации. Отличительный признак – «общность характера на почве общности судьбы» (О. Бауэр);

2) культурологические определения, в рамках которых можно рассматривать нацию как «союз одинаково мыслящих и одинаково говорящих личностей», т.е. как «культурный союз»;

3) основу «историко-экономических» определений составляет теория К. Каутского, в которой главные признаки нации – язык, территория и общность экономической жизни;

4) и, наконец, материалистическое определение И.В. Сталина, которое использовалось в отечественной науке до конца 50-х гг. XX в.: «Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры».

Таким образом, дискуссионный характер проблемы очевиден, тем более, что представители второго подхода в осмыслении теории этноса и нации, модернистского, базируясь на зарубежной обществоведческой терминологии, предлагают вообще исключить из научного языка понятие «нация». Так, В. Тишков, считая, что в этнокультурном смысле нация «... утратила всякое

значение и стала фактически синонимом этнической группы» [Цит. по: 59, с. 115], предлагает вместо этого противоречивого понятия сохранить понятие «народ».

В настоящее время в российской науке сложились две точки зрения: можно говорить о нации как этносе (этнонации) и о нации-государстве (согражданстве). Относительно второй точки зрения, на наш взгляд, правомерно согласиться с мнением А.Ю. Шадже, которая считает, что идея нации-государства «... интересна и нуждается в поддержке в будущем. Но, думается, наше общество, национальное сознание ныне не подготовлено к этому. На уровне национальных организаций этот тезис не найдет понимания и поддержки и может привести к конфликту, непредсказуемым явлениям» [59, с. 116].

С учетом сказанного выше, хотелось бы отметить, что в данной работе мы придерживаемся первой точки зрения, говоря об адыгском этносе, о его этнической психологии, национальном характере и этническом (национальном) самосознании.

На наш взгляд, ключевой категорией при определении этнической психологии является национальный характер. Этническую психологию можно представить как конкретные и специфические формы психологической адаптации общества к этнической (и прежде всего иноэтнической) среде и психологического самовоспроизводства исторической общности.

Национальный характер – это совокупность устойчивых психических особенностей и культурных атрибутов нации, которые зависят от всеобщей жизнедеятельности и условий жизни и проявляются в поступках [24].

Существует серьезная методологическая проблема при определении национального характера. Связана она с тем, что положить в основу характеристики этого феномена: темперамент, эмоции, этикетные нормы, культурные особенности и т.д. Н.О. Лосский, рассуждая о русском национальном характере, писал: «Каждое общественное целое, нация, государство и т.п. есть личность высшего порядка: в основе его есть душа, орга-

низирующая общественное целое так, что люди, входящие в него, служат целому, как органы его» [178]. Вслед за ним С.Л. Франк утверждал следующее: «Судьба народа определяется силами или факторами двух порядков: силой коллективного склада жизни и общественных отношений, общих исторических условий и изменений народного быта и силой верований, нравственных идей и оценок, коренящихся в народном сознании. В разрезе определенного момента исторической жизни силы обоих этих порядков находятся в теснейшем взаимодействии и взаимообщении, и ни одна из них не может быть взята отрешенно от другой» [284, с. 493].

Отметим различные методологические подходы к определению национального характера, предлагаемые современной наукой [См.: 110].

1) *биологический подход* обозначает национальный характер как нечто врожденное, передаваемое по наследству (А. Бастиан, И. Бахофен, К.Д. Кавелин, М.М. Ковалевский, Л. Морган, Э. Тайлор и др.);

2) *этнографический подход* основан на описании быта и нравов народа, поведения в семье и воспитания детей, способов разрешения конфликтов и многое другое (М. Мид и др.);

3) *психологический подход* предлагает изучать личность с помощью различных исследований, тестов, интерпретаций, анализа рисунков, фольклора и т. д. (Л.С. Выготский, Э. Фромм);

4) *лингвистический и семиотический подходы* представляют сравнительный анализ языка, грамматических структур, способов выражать мысли, способов мышления, моделей логик (К. Леви-Стросс);

5) *историко-культурный подход* заключается в анализе культурного символизма, национального восприятия времени и пространства, других культур, традиций, правил поведения, манер, способов мышления, картин мира (Р. Бенедикт, Ф. Боас, Г.Д. Гачев, Н.О. Лосский, Г.Г. Шпет);

6) общественно-экономические структуры, свойственные

данной национальной общности, их фундаментальные механизмы и способы развития, отношения к материальным благам рассматриваются с позиций *социально-экономического подхода*.

Еще немецкий философ Вильгельм Вундт, практически отождествляя понятия «народ» и «нация», видел предмет этнической психологии в изучении языка, мифов (с элементами религии) и обычаев (с зачатками морали) [62]. Конечно, национальный характер, духовный склад этноса как нельзя лучше отражаются и закрепляются в этих формах. Подтверждением тому служат и эпос «Нарты», и народные песни, и, бесспорно, этноэтикет адыгов.

Все же национальный характер – то явление, у которого сложно определить границы. Как пишет Г. Гачев: «Национальный характер народа, мысли, литература – очень «хитрая» и трудно уловимая «материя». Ощущаешь, что он есть, но как только пытаешься его *о-предел-ить* в слова, – он часто улетучивается, и ловишь себя на том, что говоришь банальности, вещи необязательные, или усматриваешь в нем то, что присуще не только ему, а любому, всем народам. Избежать этой опасности нельзя, можно лишь постоянно помнить о ней и пытаться с ней бороться – но не победить» [66, с. 55].

Верной, по нашему мнению, представляется точка зрения русского философа Г. Шпета, который, отвергая мнение В. Вундта, определял предмет этнической психологии как «народный дух», под которым понимал коллективное начало. По его мнению, «решающее влияние на формирование психологического типа оказывают условия жизни народа, особенно ведущий вид его деятельности» [316, с. 478]. Г. Шпет утверждал, что коллективный дух социума нельзя объяснять, исходя из генезиса [316]. Типические коллективные переживания пребывают в *особом времени*. История развивается на молекулярном уровне, но общественная сила может накапливаться лишь на межличностном пространстве публичной коммуникации.

В контексте этих идей обращение к традиционной культу-

ре адыгов дает основание утверждать, что образ жизни адыгов решающим образом повлиял на формирование их духа. Более того, это отразилось и на их мифологии, и на религиозных представлениях. Например, такие виды основной хозяйственной деятельности адыгов, как земледелие и скотоводство, определили наличие множества аграрных культов и богов – покровителей этих занятий (Тхагаледж, Созереш, Амыш, Ахын и др.).

Французский исследователь Г. ле Бон определял коллективность как общность индивидов, управляемых определенной логикой, направленной на сохранение данной общности как таковой. Результатом этой общности становится коллективная душа, преходящая, но обладающая отчетливыми чертами. Ученый подчеркивал важность понимания «душевного склада»: «Без предварительного знания душевного склада народа история его кажется каким-то хаосом событий, управляемых одной случайностью. Напротив, когда душа народа нам известна, то жизнь его представляется правильным и детальным следствием из его психологических черт. Во всех проявлениях жизни нации мы находим всегда, что неизменная душа расы сама тклет свою собственную судьбу» [169, с. 48-49].

Согласившись с необходимостью изучения душевного склада народа для объяснения его культуры и истории, все же, на наш взгляд, «душу» народа нельзя считать абсолютно неизменной, хотя под влиянием различных факторов она проявляет большую устойчивость и, действительно, активно воздействует на исторические события.

Из множества взглядов на понятие «национальный характер» интересной представляется позиция П.И. Гнатенко, который определяет национальный характер как сложный и противоречивый социально-психологический феномен, в котором диалектически сочетаются национально-специфическое и общечеловеческое, преломленные через призму исторического и социально-экономического развития данного народа и нашедшего свое выражение в его культуре, традициях, обычаях и об-

рядах [73, с. 112-113]. Действительно, и на примере адыгской культуры это наглядно можно проследить, именно общечеловеческое, преломившись через призму исторического развития народа, приобретает форму национального, т.е. становится специфической чертой данного народа. В свою очередь, черты национального входят в содержание общечеловеческого.

В последнее время понятие «национальный характер» в психологической и культурантропологической литературе сменилось понятием «ментальность». Как пишет Ж. Дюби, ментальность – это «система образов... которые... лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей» [100, с. 52].

Некоторые авторы, рассматривающие этносы как социально-экономические единицы, отрицают саму возможность выделения их ментальностей [244]. Однако, как считает Т.Г. Стефаненко, именно ментальность должна стать основным предметом этнопсихологии [262, с. 140].

В контексте исследуемой нами проблемы интересна теория базовой личности, предложенная А. Кардинером и Р. Линтоном. Основная структура личности – группа психических и поведенческих характеристик, проистекающих из контакта с одними и теми же институтами и явлениями, такими как язык, специфические значения поведения. Это то, что роднит индивида с другими членами общества. Это свойство личности, но не целостная личность. Это те склонности, представления, способности связи с другими, которые делают индивида максимально восприимчивым к определенной культуре и идеологии и позволяют ему достигать адекватной удовлетворенности и устойчивости в рамках существующего порядка [См: 143, с. 122-159].

С проблемой национального характера связано и исследование коллективной и индивидуальной идентичностей. Национальный характер в контексте коллективной идентичности исследовал И.С. Кон. Он высказал мысль о том, что проблема

коллективного самоопределения – процесс сознательного принятия ценностей и идеалов, в свою очередь зависящий от степени вовлеченности в деятельность коллектива. И.С. Кон перечисляет факторы, препятствующие становлению коллективов, – это тесная идентификация, анонимность, утрата чувства ответственности, потеря чувства времени, сенсорные перегрузки. Он также делает вывод о необходимости выделить структурные элементы, конкретно исследовать пути формирования определенных социально-психологических образцов и поддерживающих их механизмов, закономерностей их преобразования [См.: 143].

Как зарубежные, так и отечественные авторы обращают внимание на такие элементы коллективной самобытности, как: общность территории, общность исторического прошлого, региональные интересы, психологические черты населения (стандартизированная идентичность), традиционные административные формы управления, выработанные многими поколениями ценностно-поведенческие структуры [246, с. 233].

Идеи, обобщающие понятия о национальной идентичности, можно найти у представителей исторической антропологии: Ф. Броделя, Ж. Дюби, Д. Бурстина и др.

Всякое национальное единство, по мысли Броделя, – фактор надстроечный, это как бы сеть, выброшенная на несхожие друг с другом регионы. Всякие государства ведут себя так же, как отдельные люди. Каждый человек старается отграничить пределы своего жилища. Везде неотвязно властвует «комплекс китайской стены» [50, с. 270-273]. Но границы бывают выгодные и невыгодные, порождающие конфликты и не вызывающие таковых. Всякая группа, какова бы она ни была, сплачивается крепче всего перед лицом общего противника. Право же на отличие заканчивается там, где оно грозит развалить общину. Когда пропадают внешние или навязанные идеалы, целостность, организм начинает сам искать свое место, предназначение.

Например, ислам способствовал образованию Европы. Цен-

тральной Европе, лишенной света, пришлось жить самой, за счет собственного освещения, используя свои достижения, опираясь на собственные силы, свой язык и свой образ жизни [50, с.41]. У первоначального единства, сплотившего Европу, имелись три решающие предпосылки: раннее развитие транспортной экономики (Италия), появление активных экономических зон с развитыми ремеслами и торговлей, «встреча» таких активных зон и торговых систем.

Анализ концепций национального характера, коллективной и национальной идентичностей представляется нам целесообразным при исследовании феномена этнического самосознания, являющегося одним из основных компонентов генезиса и развития этнической культуры.

Становление этнического самосознания – сложный и крайне противоречивый процесс, имеющий разные стороны и обретающий разные формы. В связи с этим, например, Ю. Бромлей отмечал и негативные начала в национальном самосознании, которые в той или иной мере могут воплощаться в социальной практике: «Во-первых, это национальная... ограниченность, а подчас и национальное... предубеждение. Во-вторых, нациоэгоизм... – стремление обеспечить своей национальности привилегии за счет других. В-третьих, нацифобизм – враждебное отношение к другим национальностям...» [52, с. 163-164]. То есть рост национального самосознания, наряду с положительными элементами, не исключает и его деформаций, которые обусловлены рядом социальных, политических и идеологических факторов.

По мнению А.А. Ивановой, «...этническое самосознание – сознание и чувство принадлежности к определенному этносу, осознание своего отличия и сходства при соотнесении с другими этническими общностями, важный признак этнической общности» [115, с. 3].

Таким образом, исходя из всего вышесказанного, этническое (национальное) самосознание, на наш взгляд, можно опреде-

лить следующим образом: это осознание этнического единства и отличия его от других национальных образований. Через него вырабатывается общая и индивидуальная оценка, социальная позиция, активное отношение людей как к своей социально-этнической общности, так и к другим общностям, причем такая оценка и позиция в значительной мере определяются уровнем развития национального самосознания. Ввиду этого понимание природы собственной национальной общности, ее отличие от других общностей, а также отношений, которые складываются между ними, как правило, зависят от мировоззренческих ориентаций людей, составляющих тот или иной этнос.

«Этнос – это социальная общность, которой присущи специфические культурные модели, обуславливающие характер активности человека в мире, и которая функционирует в соответствии с особыми закономерностями, направленными на поддержание уникального для каждого общества соотношения культурных моделей внутри общества в течение длительного времени, включая периоды крупных социокультурных изменений» [182, с. 41].

В отличие от других общностей этнос можно охарактеризовать через поведенческие, коммуникативные и иные модели. Так, можно говорить о таких моделях, присущих всем членам этноса (например, адыгэ хабзэ), и об элементах (поведенческих, коммуникативных, ценностных, социально-политических и культурных), свойственных только определенным группам внутри этноса (например, уорк хабзэ – дворянский этикет). Эта структура регулирует взаимоотношения между различными группами внутри этноса (даже если эти группы внешне противостоят друг другу), способствует поддержанию стабильности этноса, определяет поведение различных частей этноса в кризисные эпохи и детерминирует процесс создания этносом новых институтов, соответствующих изменившимся культурно-политическим условиям существования [182, с. 40].

Для того чтобы лучше понять проблему этноса, этнической

культуры, глубже рассмотрим одно ключевое понятие – «этничность». В «Кратком этнологическом словаре» мы встречаем определение этничности как совокупности характерных культурных черт этнической группы, «ее раскрытие обеспечивает наиболее полную и развернутую характеристику того или иного народа, взятого в качестве специфической общности, отличающейся от всех других только ей присущим культурно-историческим своеобразием» [149].

Чаще всего термин «этничность» употребляют политологи, когда речь идет о «настойчивой и отчетливой самоидентификации, основанной на этнической принадлежности, и о конфликтах на этнической почве» [341, с. 7]. Тогда этничность понимается как: а) групповая идентичность (т.е. организация людей в определенную группу); б) солидарность и принятие индивидуального членства в такой группе [350, с. 53]. Э. Хобсбаум определяет этничность как «заготовленный способ выражения реального смысла групповой идентичности, который связывает членов группы – «нас», чтобы подчеркнуть отличие от «них» [346, с. 4]. А. Кохен высказывает мнение, что «этничность – это, по существу, форма взаимодействия между культурными группами, действующими внутри общего социального контекста (т.е. внутри большей общности) [181].

В последние десятилетия в западной науке утвердился оппозиционалистский подход к трактовке этничности [182, с. 187]. Его представителями являются П. Ван ден Берге, Р. Мэст, Г. Де Вос, С. Либерсон, Ф. Барт и др. Суть указанного подхода состоит в представлении о том, что «этничность не является постоянной. Она возрастает и ослабевает в ответ на внешние условия» (П. Ван ден Берге) и «развивается в результате конфронтации с другими благодаря желанию отделить себя от других, которым по каким-либо причинам приписывается иная этническая идентичность» [341, с. 145].

Г. Де Вос предлагает определять этничность через использование этнической группой каких-либо элементов культуры в

качестве субъективных отличающих символов и эмблем. При этом этническая группа – это «самоосознающаяся группа людей», придерживающаяся общих традиционных установок, не разделяемых другими группами, с которыми она находится в контакте. Такие традиции обычно включают народные религиозные верования и обычаи, язык, понимание истории, представление об общих предках, месте происхождения [335, с. 9].

Определять этническую группу, исходя из тех границ, которыми она сама очерчивает себя, а не из культурного содержания, находящегося в пределах этих границ, предложил Ф. Барт: «Культурные черты, которые обозначают эту границу, могут меняться; культурные характеристики членов [этнических групп] также подвержены трансформации; организационные формы группы – и те могут изменяться. И только факт постоянной дихотомии между членами [группы] и «внешними» позволяет нам определить [этническую] общину и исследовать изменения культурных форм и содержаний [Цит. по: 181]. Границу этнической группы определяют на основе приписывания себе и другим членства в данной группе, что влечет за собой принятие и демонстрацию определенных этнических черт и символов.

У всех народов существуют различия между внешними и внутренними культурными проявлениями. В связи с этим можно выделить некую структуру, характеризующую их взаимосвязь.

Первый элемент в этой структуре – самосознание этноса и его интровертивное поведение. На этом уровне функционирует такая система характеристик, символов и ценностей, которая имеет значение для коммуникативных связей внутри этнической группы.

Второй элемент можно обозначить как экстравертивный, позволяющий строить коммуникативные связи с другими этническими группами. На этом уровне данная этническая культура как бы переводит на язык других культур набор приписываемых себе определений при помощи определенной символики и мифов о себе.

Третий элемент раскрывается через понятие «ментальность», он во многом бессознателен, но именно он определяет единство и согласованность действий членов этнической группы.

Все три элемента, по-видимому, можно назвать составляющими этнической идентичности. Ментальный элемент выражается через интровертивный и экстравертивный, которые могут изменяться в зависимости от исторических условий существования этноса. В качестве стабильного, не меняющегося под воздействием внешних обстоятельств в течение всей жизни этноса выступает такой феномен, как «ось культуры» (о чем было сказано выше).

Таким образом, можно утверждать, что этническая культура обладает некой внутренней, неосознаваемой ни его членами, ни внешними наблюдателями «осью культуры», которая определяет согласованность действий членов этноса и обнаруживает себя вовне через различные изменения культурной традиции. Это служит причиной гибкости культурной традиции и подвижности границ этнических групп. И, по-видимому, именно эта «ось» и является основой этничности.

Широкая теоретическая и эмпирическая база исследования этнического самосознания и этничности имеется в отечественной науке (Э.Г. Александренков, Ю.В. Бромлей, В.И. Козлов, П.И. Кушнер, М.В. Крюков, Б.Ф. Поршнев, В.В. Пименов и др.).

Начиная с 70-х гг., этническое самосознание активно изучается в рамках отечественной этносоциологии (А.Р. Аклаев, Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, В.С. Кондратьев, А.А. Сусоколов и др.).

С середины 80-х гг. этническое самосознание, а затем и этническая идентичность активно исследуется в этнопсихологии (В.С. Агеев, А.Г. Асмолов, Е.И. Шлягина, Т.Г. Стефаненко, Г.У. Солдатова, Н.М. Лебедева, Ю.В. Платонов, Л.Г. Почебут, В.Н. Павленко, В.П. Трусов, А.С. Филиппов и др.).

Большой вклад в развитие теории этноса, этнической идентичности внесли и ученые-кавказеды, такие как: И.Л. Бабич,

Б.Х. Бгажноков, Н.Г. Волкова, А.К. Гучев, У.Б. Далгат, О.Н. Дамениа, Б.А. Калоев, Я.С. Смирнова, А.Ю. Шадже и др.

На основе анализа различных концепций этничности выделяют три подхода: примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский. Несмотря на то, что некоторые положения этих концепций пересекаются друг с другом, между ними все же есть принципиальные различия.

Представители примордиалистского («первородного») подхода рассматривают этничность в качестве изначальной характеристики, присущей индивиду как члену реальной этнической группы. Основа этничности – кровное родство, общее происхождение и исконная территория (Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев, С.В. Соколовский, П. Ван ден Берге, Э. Смит, К. Гиртц и др.).

Наиболее распространенный на западе современный подход в объяснении природы этничности – конструктивизм. Конструктивисты рассматривают этничность как ситуативный, нередко «навязанный» феномен. Процесс социального конструирования, по мнению В.А. Тишкова, может быть направлен, в частности, на компенсацию дефицита культурной отличительности. С этой целью предпринимаются специальные усилия в поддержку процесса культурной дивергенции: «Элиты в стремлении мобилизовать этническую группу против своих противников или против центральной государственной власти стремятся увеличивать сумму групповых черт и символов, чтобы доказать, что члены группы отличаются не только какой-то отдельной чертой (например, диалектом), а многими чертами [268, с. 31].

Инструменталистская концепция сочетает в себе некоторые принципы и примордиализма и конструктивизма и отличается функциональным подходом. С точки зрения этой ориентации этничность выступает как средство достижения групповых интересов, как идеология, создаваемая элитой для мобилизации группы (Г. Де Вос, М.Н. Губогло, Л.М. Дробижева, В.А. Ядов и др.).

Помимо того, что этническая идентичность выполняет функ-

цию внутригрупповой интеграции и тем самым смыкается с социальной идентичностью (которая в последние десятилетия в России получила отчетливую «этническую» окраску), она имеет свои особенности [256, с. 47-49].

1) Этничность – форма идентификации, обращенная в прошлое и воплощенная в культурной традиции индивида или группы.

2) Этничность мифологична и в этом ее мобилизующая сила. Главная ее опора – идея (миф) об общей культуре, происхождении, истории. «Своей квазирациональностью миф (особенно научный) вербует новых сторонников, убеждает их, мобилизует на коллективные действия, миф искажает факты, тем самым устраняя «неудобную» реальность, разрушая рациональные аргументы оппонентов» [256, с. 48; 238, с. 109].

3) Этничность – зависимая переменная. Она возрастает или ослабевает в зависимости от внешних условий. Именно поэтому она может стать важным идеологическим инструментом в борьбе за власть.

4) Этничность обладает «двойным дном» (С.В. Лурье), т.е. этническая культура, лежащая в ее основе, разделяется на культуру для «внешнего» пользования и «внутреннего» пользования, скрытую от посторонних.

5) Этничность связывает и солидаризует на основе группового членства. Это «...своеобразная форма солидарности людей для выполнения каких-то социальных и культурных задач» [3, С. 18].

6) Этничность по сути своей конфронтационна. Она есть функция отношений с другими этническими группами, которые складываются по принципу оппозиции. Поэтому рост этничности связан с ростом этнической нетерпимости. Кроме того важнейшим фактором усиления этничности является также желание отделиться от других, что ведет к сепаратизму.

7) Этничность – «эмоционально-нормативная» категория. Такие чувства, как достоинство, гордость, обида, страх, явля-

ются важнейшими критериями межэтнического сравнения и опираются на глубокие эмоциональные связи с этнической общностью и моральные обязательства по отношению к ней, формирующиеся в процессе социализации индивида.

Как отмечает известный психолог В.С. Мухина, «этническая идентичность – социокультурный и социально-психологический феномен, соединяющий когнитивные и аффективные представления и переживания личности об этнических группах, возникающие в реальных актах взаимодействия со своим и другим этносом» [216, с. 116].

Кроме того, существует целая «лестница» уровней, когда человек одновременно чувствует и осознает себя в разных ипостасях, или, другими словами, существует несколько уровней идентичности. Так, человек, живущий в Адыгее, может идентифицировать себя следующим образом: 1) абадзех; 2) адыг; 3) мусульманин; 4) кавказец; 5) гражданин Республики Адыгея; 6) россиянин; 7) землянин.

Здесь важно отметить тот момент, что эти идентичности могут конфликтовать друг с другом: в различных ситуациях актуализируется то один, то другой уровень. Например, в периоды межэтнических конфликтов актуализируется идентичность «адыг», в периоды внутриэтнических конфликтов – идентичность «абадзех» (к счастью, пример не совсем удачный, поскольку в Адыгее такого рода противостояние если и есть, то носит латентный характер, проявляясь разве что в устном народном творчестве, в сценическом искусстве юмористов и т.п.); идентичность «россиянин», заслонив все остальные, может доминировать в периоды серьезных внешнеполитических конфликтов или противостояний.

Но, пожалуй, самую существенную проблему представляет конфликт идентичностей тогда, когда речь идет о выборе ценностных ориентиров одной личностью. К примеру, идентичность «адыг» требует от человека определенного поведения на свадьбах, похоронах, других мероприятиях, поведения, закре-

пленного в культурной традиции народа. Однако идентичность «мусульманин» призывает к изменению поведения и, следовательно, к изменению этой традиции.

Усложнение «лестницы» идентификационных уровней есть результат межкультурных коммуникаций. Каждый новый виток межкультурных связей, каждый новый шаг навстречу другой культуре (или «бегство» от нее) приводит к изменению некогда монокультурной экумены. А этот процесс влечет за собой и трансформацию личности.

Личность, вынужденная делать «выбор», – вот передний план антропологической картины народов Северного Кавказа. А какой «выбор»? Акценты расставляются исторической, социокультурной и политической ситуацией.

Таким образом, проанализировав множество концепций этничности и этнического самосознания, мы можем принять следующие трактовки этих понятий.

Этничность – это свойство, принадлежащее членам этнической общности, обладающей общими культурными чертами, в том числе общими предками и общей историей; это свойство, проявляющееся в результате взаимодействия с членами другого общества, имеющего другие культурные черты. Кроме того, этничность выступает как средство преодоления отчуждения, возникающего в результате ущемления национального достоинства. Этничность является когнитивно-мотивационным ядром этнического самосознания.

Этническое самосознание – это осознание этнического единства и отличия его от других национальных образований. Через него вырабатывается общая и индивидуальная оценка, социальная позиция, активное отношение людей как к своей социально-этнической общности, так и к другим общностям.

Современные концепции этнокультуры практически не обходятся без употребления еще одного понятия – «менталитет». В рамках нашего диссертационного исследования менталитет также требует определения, поскольку смыкается с проблемой

личности современного типа. Нам представляется целесообразным использовать ту дефиницию, которая встречается в работе Т.М. Поляковой: «Менталитет – это исторически сложившаяся устойчивая система культурных, этнических, психологических, политических, умственных установок, предрасположенностей индивида и социетальной общности, которой свойственна относительная стабильность, благодаря уникальной «архитектонике» нервной системы, детерминирующей способы мировосприятия, оценивания представителями данной социетальной общности окружающей действительности, и поведение [238, с. 62].

Для характеристики традиционной адыгской культуры, а также для более глубокого понимания современных этнокультурных процессов на Кавказе необходимо, на наш взгляд, обратиться еще к одной важной проблеме – проблеме кавказской идентичности, поскольку этническая идентичность адыгов развивается в тесной взаимосвязи с ней.

Феномен кавказской идентичности (А.Ю. Шадже предлагает использовать также термин «кавказскость» [305]) можно проанализировать в контексте культурно-цивилизационных процессов, происходящих как на Кавказе, так и в России и мире в целом.

Вопросы кавказской идентичности ставятся как отечественными, так и зарубежными учеными, однако они, как правило, сводятся либо к традиционализму, тормозящему модернизационные процессы, либо к характеристике «лица кавказской национальности» и т.д. Возможно, это объясняется отсутствием желания увидеть за «лицами кавказской национальности» уникальный и самобытный регион Юга России, знание которого должно привести к поиску путей, направленных на моделирование стабилизационной программы развития.

В самосознании народов кавказского сообщества просматриваются различные уровни самоидентификации: индивидуальный, корпоративный, конфессиональный, субэтнический, этнический, суперэтнический и т.д. Суперэтническая самоидентификация

фикация народов региона – это эмпирически верифицируемый факт социокультурной реальности Кавказа.

Самоидентификация народов кавказского сообщества на региональном уровне есть ничто иное как осознание народом своей определенной социокультурной общности. Но в самосознании такого множества народов не мог образоваться некий единый стандарт самоопределения, если бы в действительности ему ничего не соответствовало. Стало быть, между кавказскими народами существует некая общность, которая их объединяет.

Наличие общих черт и признаков в образе жизни кавказских народов часто объясняется факторами этногенетического родства или длительного совместного проживания в границах определенного жизненного пространства. Такое объяснение основ единства, разумеется, правомерно, но явно недостаточно, потому что остаются не раскрытыми их социальный смысл, место и роль в жизни общества в целом. Тем не менее такие эмпирически наблюдаемые и описываемые общие черты и характеристики кавказских народов сами по себе чрезвычайно важны, поскольку они могут служить косвенным подтверждением существования в регионе единой социокультурной идентичности.

Но для нас более важен сам факт осознания кавказскими народами своей общности, которая могла образоваться лишь посредством самоидентификации – выделения себя из внешнего социального мира в качестве единого субъекта своей культурно-исторической жизни. Появление новой субъектообразующей социальной общности есть ничто иное, как образование новой социальной дихотомии: «Мы» – «Они», в которой осознание своего «Мы» формируется посредством сопоставления себя со своим иным – «Они». То есть осознание того, кем «Мы» являемся на самом деле, достигается лишь через понимание того, кем «Мы» не являемся. «Они» являются той социальной общностью, которой «Мы» не являемся. Потому сама форма самоопределения народов региона посредством отнесения себя к

кавказской общности есть по существу признание своей идентичности, т.е. признание того, что они образуют некоторую общность и на надэтническом уровне

Подтверждением существования кавказской идентичности может служить феномен самосознания соседних этносов, для которых кавказские народы – это «Они» и не являются составляющими их самосознания «Мы». Даже с точки зрения самосознания русской культуры Кавказ не является ее составляющим, хотя уже не одно столетие кавказские народы входят в российское геополитическое пространство. Кавказские народы также не осознают себя через русскую культуру, несмотря на столь длительный и тесный контакт между этими культурами. Следовательно, кавказские народы еще не утратили своей идентичности.

Эту мысль подчеркнуть тем более важно, поскольку за последние столетия произведена полная реконструкция социального устройства кавказского сообщества – перевод его в другое социокультурное измерение по модели техногенной цивилизации. Под воздействием внешних сил и факторов на Кавказе произошла социальная катастрофа – разрушение той социокультурной системы, которая сложилась здесь исторически и была гармонично адаптирована к условиям естественной среды обитания. Вся эта социальная деструкция не могла не сказаться на самосознании народов кавказского сообщества, тем не менее они по-прежнему продолжают осознавать себя через свою былую социокультурную общность.

Такое самоотжествление с былой социокультурной общностью следует связывать с той константой самосознания социальной общности, которая наиболее устойчива и наименее изменчива. Видимо, о социальной общности можно говорить в зависимости от наличия в ее самосознании такой константы как идентичность. С исчезновением идентичности социальная общность прекращает свое существование. Описанная ситуация, на наш взгляд, наиболее адекватно характеризует современное

состояние кавказской культуры, которая за последние столетия лишилась своей системной целостности и самодостаточности, но все же сохранила свою идентичность. Более того, идентичность не только не притупилась в процессе той деформации, которой подвергалась кавказская культура, но, напротив, все более остро осознается кавказскими народами в связи с нарастающей динамикой культурно-цивилизационного взаимодействия в регионе. Это, видимо, еще один из парадоксов социокультурной общности, рост самоосознавания которой не всегда детерминирован ее внутренним саморазвитием и потребностями, а вызван внешними факторами.

Рассмотренный анализ самосознания народов кавказского сообщества дает достаточное основание утверждать, что кавказская идентичность есть эмпирически верифицируемый факт социокультурной реальности. Объяснить кавказскую идентичность – это значит, прежде всего раскрыть ее причинную обусловленность, истолковать ее смысл, определить ее место и роль в структуре некоей системной целостности и воспроизвести выражаемые ею реалии. Словом, важно выяснить, почему столь различающиеся этнокультурные формирования относят себя к более крупной (региональной, суперэтнической) социокультурной общности и посредством ее определяют себя. Кавказская идентичность – это выражение толерантности во взаимоотношениях кавказских народов или она есть такая общность, которая объединяет их в органическую целостность?

В основе кавказской идентичности лежат определенные реалии. Намного сложнее определить, что это за реалии. О.Н. Дамениа выделяет следующие, наиболее вероятные из них [87, с. 89-90]:

а) единая природная среда обитания, в условиях которой происходило формирование многих кавказских народов. На протяжении не одного тысячелетия кавказские народы совместно осваивали по существу однотипные природные условия на сравнительно небольшом жизненном пространстве. Социаль-

ное освоение этого пространства означало ничто иное как приспособление к изменению горных, предгорных и прилегающих к ним равнинных природных условий. Эти условия во многом предопределяли жизненные ресурсы, технологию жизнеобеспечения и влияли на формирование структурной организации социальной системы, мировоззрения и ценностной ориентации народов региона;

б) совместное формирование кавказскими народами своего общего социокультурного (смыслового) пространства. Несмотря на столь пестрое этнообразие региона, в жизни кавказских народов наблюдается общий тип социального уклада, формы хозяйственной деятельности и технологии жизнеобеспечения, что дает основание говорить о существовании на Кавказе, по крайней мере в прошлом, единого социокультурного пространства. В пределах этого пространства, можно полагать, складывались общее мировоззрение (картина мира), система ценностной ориентации, менталитет, обычаи, верования, традиции, коммуникации и т.д. Именно эту социокультурную общность следует рассматривать в качестве той духовной субстанции, на базе которой могло образоваться этнообразие Кавказа;

в) этногенетическое родство многих кавказских народов, которое играло определенную роль в формировании социокультурной общности. Родство многих кавказских народов показывает, что социальная общность Кавказа имеет глубокие корни и что сообщество народов региона представляет собой не конгломерат различных этносов, а есть, скорее всего, определенная исторически сложившаяся целостность;

г) общность исторической судьбы, которая во многом определялась характером и направлением социокультурного развития Кавказа и его взаимоотношением с внешним миром. Социально-политическая жизнь кавказских народов в целом однотипна, развивалась, пожалуй, до последних двух столетий равномерно и хронологически довольно однообразно. На про-

тяжении многих столетий народам региона приходилось решать такие исторические задачи и социальные проблемы, которые, по существу, мало чем отличались друг от друга. Зачастую такие задачи решались совместно, хотя этнополитически Кавказ не был единым. Потому социально-политическая история того или иного этноса региона лучше осмысливается в общекавказском культурно-историческом контексте. Общность политической истории кавказских народов определялась также своеобразием геостратегического положения региона, который, как правило, оказывался «вне истории» – на периферии глобальной истории, но в то же время мог поддерживать достаточно активные контакты с нею;

д) общий архетип, определяющий предметные действия человека, их целенаправленность и смысл в условиях кавказской культуры. Поскольку идея о кавказском архетипе является квинтэссенцией гипотезы о кавказской культуре, то говорить обоснованно о типологическом своеобразии кавказской культуры, о ее системообразуемости и целостности возможно лишь на базе определенного коллективного архетипа как исходного социального начала, определяющего действия человека, преследуемые им цели и его ценностную ориентацию в предметном мире.

Разумеется, описание этих факторов не решает проблемы обоснования кавказской идентичности, не может дать объяснения ее сущности, однако специальное исследование вышеописанных факторов может раскрыть сущность кавказской идентичности и стать онтологической основой моделирования концептуального понимания социокультурной реальности региона.

Понятие «кавказская идентичность» непосредственно связано с употреблением ряда понятий: «кавказская культура», «северо-кавказская культура», «кавказская цивилизация». При этом следует отметить, что изучается, как правило, только Северный Кавказ, а не Кавказ в целом.

Новое осмысление истории Северного Кавказа предприни-

мается кавказоведами-историками и политологами. Так, В.В. Черноус, говоря о «кавказской горской цивилизации», определяет ее «полиэтничностью, религиозным синкретизмом (синтезом местного язычества с элементами христианства и различными течениями ислама), сочетанием высокогорья, предгорий и равнин, которое определяет взаимосвязь террасного земледелия, альпийского скотоводства и наездничества, закрепленных в своеобразных этических горских кодексах, психологических чертах, преобладанием негосударственных форм самоорганизации» [299, с. 156].

Попытка выявить региональную специфику встречается и в работах философов и социологов. Так, В.А. Авксентьев, выдвигая тезис об этапе регионогенеза, переживаемого Северным Кавказом, отмечает, что северокавказский регионогенез «может выступить в перспективе предпосылкой становления общих форм жизни, которые и можно будет обозначить как северокавказская цивилизация» [7, с. 11]. При этом он утверждает, что рассуждения о существовании «кавказской цивилизации» не выдерживают критики, поскольку Кавказ выступает как «ареал постоянного кросс-культурного взаимодействия» [8, с. 19].

Другая точка зрения принадлежит Р.Г. Абдулатипову, который утверждает существование единой «кавказской цивилизации», характерной чертой которой является интенсивное взаимодействие многих уникальных культур и почти всех мировых религий. Он пишет: «Одним из рычагов традиционного сближения народов Кавказа выступали весьма близкие нормы обычного права, которые веками господствовали в их жизнедеятельности. Примерами такого сближения являются аталычество и куначество, которые развили в этом регионе механизмы некровного межэтнического родства людей и которые богаты по своему духовно-нравственному содержанию. А развитая система кавказского этикета представляет собой уникальный памятник человеческого общения, который существенным образом влияет на усиление целостности и единства народов Кавказа» [1, с. 56-57].

Судя по всему, основу кавказской цивилизации Р.Г. Абдулатипов видит в кавказском этикете, который и выступает главной духовной ценностью первой.

При всех различных подходах к обоснованию целостности Кавказа или Северного Кавказа важно не противопоставление, а их способность к выявлению ценностного содержания, которое может дать ответ на вопрос о сущности кавказской социокультурной идентичности. Понятие «кавказская цивилизация» объясняет современные цивилизационные процессы, происходящие на Кавказе, однако, на наш взгляд, оно не передает исторически накопленный кавказскими народами социокультурный опыт. Это функция культуры, хранящей и транслирующей этот опыт.

В связи с этим, разделяя мнение А.Ю. Шадже, мы можем предположить, что возможно сосуществование двух понятий – «кавказская цивилизация» и «кавказская культура».

Приведем точку зрения О.Н. Дамениа на «кавказскую культуру». Центральным понятием в его концепции, раскрывающим особенность кавказской культуры в отличие от западной и восточной, выступает архетип. В подсознании человека западной культуры отсутствует некоторая самодостаточность. Своими действиями он стремится к совершенству, стремится восполнить ее, обращаясь к внешнему миру. В восточной культуре аналогичное наблюдается в менталитете человека, но он ищет полноценность своего бытия не во внешнем мире, а в самом себе. В кавказской культуре человек доволен собой и миром, не ощущает потребности в поиске совершенного бытия. Человек демонстрирует наличное бытие [86, с. 57].

Другой подход, представленный Х.Г. Тхагапсоевым, особую роль в обосновании кавказской культурной общности отводит этикету. Кавказский этикет, по мнению Х.Г. Тхагапсоева, характерен прежде всего своей всеохватностью; представляет собой целую энциклопедию способов выражения чувств и мыслей, правил регулирования отношений людей, навыков общения

(коммуникации) и норм достойного поведения человека. Кавказский этикет предстает как выражение должной организации и должного функционирования человеческого бытия и в этом качестве составляет общий и единый субстрат и сквозной коммуникативный механизм кавказской культуры, некий кавказский инвариант культурной ментальности, нисходящий к логосу нартского эпоса. При этом ученый подчеркивает базисный, основополагающий характер этикета по отношению к той культуре, частью которой он является [277, с. 146-154].

Оба подхода достаточно аргументированы и имеют право на существование. Кавказская культура относительно статична по сравнению с динамичной европейской, что объясняет актуальность и значение этничности, выступающей, в свою очередь, базисной ценностью данного культурного феномена. Что же касается кавказского этикета, то он, безусловно, дает представление о кавказской культуре, однако не является тождественным ей. Есть нечто более глубокое, что является основой в целом для Кавказа и кавказской культуры, – кавказская идентичность (или кавказскость).

В кавказской культуре конфессиональная и этническая идентичность взаимосвязаны. И все же этническая идентичность воспринимается представителями кавказской культуры как высшая ступень. Кавказская идентичность – это категория не только личностной идентичности, но и социальной. Данный феномен формирует особое отношение человека к достоинству, свободе, истине. Он является имманентным регулятором деятельности, поведения и общения индивида в кавказской культуре. При этом кавказская идентичность не подавляет личностное «я» и не отрицает сознательного действия субъекта.

Кавказская идентичность – это своеобразная ценность бытия человека, дающая представление о добре, правде, справедливости, красоте и т.п. Этот феномен не является биологически наследуемым, он формируется в социокультурной среде Кавказа. Как отмечает А.Ю. Шадже, «кавказскость – суперэтническо-

специфический феномен, составляющий то «особенное», что определяет «лицо кавказца» [305, с. 143]. С одной стороны, она является составной частью мировоззрения человека и детерминирует его поведение, отражается в этническом самосознании, является основой для его формирования. С другой стороны, этническое самосознание активно влияет на сохранение и дальнейшее развитие этого феномена.

Как указывалось выше, этническая и конфессиональная идентичности взаимосвязаны. И та, и другая идентичности накладывают свой отпечаток на поведение личности. А поведение, в свою очередь, является важной характеристикой социокультурной ситуации, в которой пребывает тот или иной этнос. Верующий человек демонстрирует особое поведение, которое мы можем проанализировать с позиций конфессиональных характеристик.

Поведение выступает многоплановым феноменом, который можно рассматривать как с атрибутивной точки зрения, так и с позиций внутреннего, скрытого, глубинного содержания. В последнем случае мы касаемся психологического пласта человеческого поведения.

Атрибутивные характеристики выражаются в следующем:

а) особенности внешнего вида, свидетельствующие о принадлежности к какой-либо конфессии (например, одежда; наличие бороды, остриженной особым образом; закрытое лицо и т.п.);

б) ритуалы, совершаемые в положенное время, в определенном месте, сопровождаемые определенными той или иной религией молитвами, и т.п.;

в) отношение к жене, детям, родителям и т.д., также регламентированные установками той или иной религиозной традиции и т.д.

Этот ряд можно продолжать сколь угодно долго. Другими словами, атрибутивные характеристики выступают своего рода визитной карточкой верующего. Кстати сказать, подобные по-

зиции отчасти применимы и для этнического портрета во многих регионах мира, где сильны этнокультурные традиции.

Иногда человеку достаточно соответствовать «внешним» требованиям, являться представителем той или иной религии по внешним атрибутам, чтобы идентифицировать себя с точки зрения конфессиональной принадлежности. При этом глубинные основы и принципы веры остаются для него малознакомыми или неизвестными вовсе.

Однако существуют и другие модели «конфессионального» поведения. Рассмотрим их, используя термины психологии – «интравертивное» и «экстравертивное» (К. Юнг), которые, на наш взгляд, как нельзя лучше подходят к анализу религиозного сознания и поведения.

Итак, с конфессиональной точки зрения поведение можно представить как экстравертивное и интровертивное.

Экстравертивное поведение (ЭП). В основе ЭП лежит вера, которая направлена как бы вовне и которая в определенной (а иногда и в более чем достаточной) мере выставляется напоказ. В рамках ЭП человек пытается реализовать свои амбиции различного рода.

Предлагаем следующую классификацию амбиций, лежащих в основе экстравертивного поведения:

1. *Пассивные амбиции/цели.* В данной ситуации человек рассматривает веру как свое личное дело, но при этом не умалчивает о ней.

2. *Активные амбиции.* Это ситуация, когда верующий стремится приобщить к своей вере как других людей, так и различные социальные элементы.

3. *Радикальные амбиции.* Верующий готов использовать все средства, даже самые крайние, для обращения в свою веру других.

4. *Фрустрирующие амбиции.* Проявляются тогда, когда с помощью религии затушевываются другие действия (политические, экономические, культурные и т.д.).

Интровертивное поведение (ИП). В основе интровертивного поведения лежит вера с устремлением вовнутрь, причем веру держат втайне, она намеренно не разглашается. Подобное поведение характеризуется желанием верующего отгородиться от внешнего мира, замкнуться в себе, уйти в себя.

Оба вида поведения могут трансформироваться друг в друга. Однако для этого необходимы определенные условия. Для того, чтобы ЭП приняло форму ИП, необходимо такое изменение ситуации, при котором человек не находит удовлетворения своих амбиций в существующих социальных институтах. Кроме того, подобный переход возможен тогда, когда на ту или иную конфессию начинаются гонения со стороны государственной власти, другой, более могущественной религии и т.п.

При этом возможны и обратные изменения. ИП может принимать форму ЭП при следующих обстоятельствах.

Ментальная трансформация личности, характеризующаяся укреплением религиозного сознания и веры или, наоборот, появлением внутренних противоречий и сомнений в истинности тех или иных религиозных идей и положений. Подобные трансформации случались в истории со многими пророками, мистиками и основателями традиций (например, с пророком Мухаммадом).

Биолого-герантологическая трансформация, которая, возможно, объясняется особенностями человеческой психологии, а именно тем, что с возрастом человек все больше начинает думать о боге. Можно привести пример из истории адыгов. По свидетельству Дж. Интериано, адыги-христиане крестились не ранее 8-ми лет простым кроплением и благословением духовного лица. Горцы-воины вовсе не входили в храм для молитвы лет до 60, считая, что, занимаясь разбоями и наездничеством, они не достойны участвовать в богослужении, и, пока не оставляли наездничества, стояли во время молитвы возле храма верхом на лошадях [11, с.47.].

Еще одним обстоятельством, вызывающим такой вид транс-

формации, как *социальная трансформация* личности, могут выступать общественные изменения, связанные со сменой идеологии, государственной власти, переходным периодом и т.д. Так, развал Советского Союза, крушение коммунистической идеологии, переход к рыночной экономике и другие факты привели к тому, что в современной России люди стали активно приобщаться к религии и открыто выражать свои религиозные амбиции, т.е. следовать модели экстравертивного поведения.

И, наконец, можно говорить и о *субъективных трансформациях*, возникающих в результате воздействия на верующего человека с интровертивным поведением со стороны людей с экстравертивными религиозными амбициями. В качестве последних могут выступать харизматические лидеры религиозных общин, авторитетные образованные личности, политические деятели и др. Такой вид трансформации религиозного поведения также является характерным для последних десятилетий российской истории.

Безусловно, такая классификация конфессиональных характеристик религиозного поведения не является исчерпывающей, более того, она нуждается в дальнейшем уточнении и детализации, однако, на наш взгляд, вполне может быть применена в качестве методологического приема для анализа как религиозной ситуации в том или ином регионе, так и социокультурной ситуации в целом. Во всяком случае, вопрос кавказской культуры не может быть решен без учета ее конфессиональных характеристик.

Таким образом, переведя рассуждения о кавказской идентичности и кавказской культуры в плоскость культуры адыгов, мы можем выделить этнофеномен, сформировавшийся в адыгской социокультурной среде, – «адыгагъэ», о котором речь пойдет ниже.

Современная ситуация, в которой находится адыгский этнос, предстает перед нами как этнический кризис. Философы, социологи и филологи, занимающиеся адыгской культурой, до

сих пор не могут дать ее упорядоченную картину во всем богатстве элементов, связей и отношений. За рамками большого количества исследований остаются многие ценности, составляющие фундамент традиционной культуры, и именно поэтому объективная реальность, в которой пребывает сегодня адыгская культура, часто предстает в искаженном виде.

В конце XX века некоторые исследователи наконец-то заговорили об упадке, о деформациях традиционных ценностей адыгов, и даже о гуманитарной катастрофе. Среди этих ученых Б.Х. Бгажноков, В.Х. Болотоков, К.Х. Унежев и др. Так, В.Х. Болотоков, говоря о национальном духе, пишет: «Самая страшная опасность для любой нации таится в уничтожении генофонда и национального духа, когда народ, отказываясь от сознательного национального мышления, предпочитает погрузиться в океан бессознательного, стать огромной толпой, развращенным и разложившимся сбродом» [49, с. 111]

Невозможно не согласиться и с мнением Б.Х. Бгажнокова, который, оценивая духовное наследие адыгов, считает, что «теряют смысл и дискредитируются многие культурные инициативы и конструктивные идеи» [35, с. 8]. И это, на наш взгляд, есть результат инновационных процессов, вторгающихся и разрушающих пространство традиционных ценностей. Эти процессы принимают подобные масштабы по той причине, что нет механизма сохранения и развития культурных традиций, следствием чего и является кризис этнической идентичности.

Даже самый поверхностный взгляд на адыгскую культуру, адыгский социум сегодня дает возможность сделать весьма неутешительные выводы. Во-первых, существенно изменилось функционирование «адыгагъ», которое еще выполняет регулятивную функцию, однако, скорее, это происходит по инерции. Во-вторых, изменились традиционные представления о нравственности, об эстетике жизни, о культуре повседневного поведения. В-третьих, изменилась и сама личность в адыгском социуме.

Повторим высказанную выше мысль о том, что сегодня адыгский этнос и адыгская культура переживают этнический кризис, что означает изменение или упадок главных механизмов, воспроизводящих этнические ценности. Как пишет об этом Б.Х. Бгажноков, «иссякают... ресурсы воспроизводства этнической системы, ослабевает контроль за соответствием сознания и социальных практик основным параметрам социальной идентичности» [35, с. 8]. Анализируя различные культурологические и этнологические концепции, сформировавшиеся в рамках цивилизационного подхода или в контексте циклических моделей социокультурной динамики, мы можем охарактеризовать современное состояние адыгского этноса как критическую точку в его судьбе. Следовательно, будущее многих этнических культур может зависеть и от интенсивности межкультурных взаимодействий и эффективных механизмов межкультурной коммуникации.

1.3. Религиозные компоненты межкультурных взаимодействий

В процессе межкультурного взаимодействия происходят трансформации культурных институтов, традиционно складывавшихся в этнической культуре. В развитии этноса не последнее, а иногда и главное место занимает религиозный пласт, непосредственно соотносясь со всем сложным комплексом факторов, определяющих эволюцию общества. Переплетение этих процессов дает разнообразные варианты, специфические для каждого этноса, каждой культуры. Формы религиозных верований, наряду с другими компонентами, помогают выявить социально-политические, историко-культурные и иные тенденции развивающегося этноса.

В регионах активных межкультурных и межэтнических взаимодействий выдающиеся исторические события, приносящие успех обществу, непосредственно соотносятся с действующими религиозными представлениями.

Религия тесно связана с многовековым духовным наследием народа. Говоря об истории и культуре адыгов, мы неизбежно ставим вопрос о роли религии и о ее взаимосвязи с национальными компонентами и национальными ценностями.

Думается, в этой связи необходимо охарактеризовать тот феномен, который определял и в известной степени определяет и сегодня все, в том числе и религиозную, стороны жизни адыгов, – феномен «адыгагъэ». Выделение ключевых характеристик адыгагъэ даст возможность понять особенности традиционной культуры у адыгов, а также специфику восприятия ими ислама.

Сложно дать точный перевод адыгского слова «адыгагъэ» на русский язык. Буквальное значение – «адыгство», «адыгскость» – дает лишь приближенное, неполное, образное представление.

Нам представляется правильнее рассматривать адыгский этикет («адыгэ хабзэ») как составную часть адыгскости («адыгагъэ»). Адыгское слово «хабзэ» можно перевести как закон, обычай, традиция; дословно – «правильные, достойные поступки». В «адыгэ хабзэ» закреплены этикетные и этические правила жизни адыгов, их национальные установки. Иногда «адыгэ хабзэ», являющееся «индискретным комплексом поведенческих норм, сопровождающих адыга от рождения до смерти» [189, с. 177-178], отождествляют с адатом, что не совсем правомерно. Оно не является раз и навсегда застывшим сводом установлений. Это живой поведенческий комплекс, в котором традиции всегда обновляются, а инновации, в свою очередь, становятся традиционными. История складывания адыгского этикета тесно связана с историей формирования и развития самого адыгского этноса и отражает те этапы, которые прошло адыгское общество. И сегодня это образование функционирует, продолжая оказывать влияние (хотя и в значительно меньшей степени) на поведение людей и на их отношение к социальной действительности. «Адыгэ хабзэ», представляющее собой довольно сложную систему регламентации, является важным зве-

ном «адыгагъэ» в целом.

В адыговедении предпринимались значительные усилия для того, чтобы теоретически осмыслить феномен адыгагъэ (Б.Х. Бгажноков. «Адыгский этикет», 1978; Он же. «Адыгская этика», 1999; С.Х. Мафедзев. «Межпоколенная трансмиссия культуры адыгов», 1991; И. Бабич. «Народные традиции в общественном быту у кабардинцев», 1995 и др.)

Так, Б.Х. Бгажноков пишет, что «адыгагъэ» – это «долг рыцарской чести, основанный на принципах адыгского этикета, на идеализированных свойствах национального характера...» [36, с. 62-63]. Под этим словом прежде всего понимают соблюдение этикета, мудрость и терпимость (хабзэ, акъыл и зышЫэн (или «сабыр» от араб. «сабр» – терпение)), честь, честность, доброжелательность, гостеприимство, уважение к старшим, уважение к женщине, чуткость, сострадание, мужество, скромность и другие положительные качества, которые в целом можно обозначить как человечность. «Адыгагъэ» – высшая ценность для всех представителей адыгского народа, идеал, в направлении которого следует совершенствовать себя. Б. Бгажноков сравнивает «адыгагъэ» с японским «гири» («гири» – долг) и приходит к выводу об их типологическом сходстве на том основании, что они построены не на абстрактных понятиях добра и зла, а на строго предписанном регламенте человеческих взаимоотношений, требующем подобающих поступков в подобающих обстоятельствах.

Большое внимание было уделено и социально-философскому анализу адыгагъэ. Так, в журнале «Философия и социология в Республике Адыгея» Р.А. Ханаху и О.М. Цветков определяют адыгагъэ как «совокупность взглядов, основой которой является специфическая система морально-нравственных, этических и некоторых других норм, соотносенных с общечеловеческими ценностями и ориентированных на них» [290].

В 1994 – 1997 гг. отделом философии и социологии Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований

было проведено социологическое исследование, посвященное феномену адыгагъэ в традиционной культуре адыгов. Исследование проводилось в Шапсугии, Республике Адыгея, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, а также среди адыгской диаспоры Турции, Сирии, Иордании, США (выборочная совокупность – 2500 респондентов). По результатам исследования стало ясно, что в широком смысле под адыгагъэ респонденты понимают «человечность», «гуманизм» – 47 %; в узком – традиционные нормы поведения, включая этикет («адыгэ хабзэ») – 42 %. Но в целом при любом толковании адыгагъэ подчеркивается его нормативно-предписывающий характер [289, с. 46-52].

Близкое к нашей позиции определение указанного явления дает А.Ю. Шадже: «Адыгство – духовно-исторический феномен культуры, ключевое понятие, на котором строится сложная концепция национального сознания и самосознания адыгов» [304, с. 76].

Еще одно интересное определение мы встречаем у А.А. Ивановой: «Адыгство – гибкая, динамичная, моральная система, способная функционировать с ощутимой пользой и отдачей во всех сферах человеческой деятельности: производственно-экономической, политической, духовной, социально-бытовой. Это незаменимый механизм конструирования нового институционального порядка, построения общества с таким уровнем социальной и системной интеграции, который способен обеспечить взаимообусловленность и духовное единение различных групп адыгского этнического социума в раздвинутых пространственно-временных границах и промежутках» [115, с. 21-22].

Исходя из сказанного выше, адыгагъэ, на наш взгляд, нужно рассматривать как концентрированное выражение национальной (этнической) психологии адыгов, их национального характера, духовности, склада ума.

«Адыгагъэ» также может быть рассмотрено как проблема идентичности в ее индивидуальном и этнически групповом из-

мерении. Известно, например, что адыги, утратившие родной язык, идентифицируют себя, тем не менее, с адыгским этносом, поскольку «адыгагъэ» переведено во внутренний план, интегрировано.

Подавляющая часть адыгов является носителем «адыгагъэ». Однако в условиях плотно растянутого на столетия инокультурного окружения, значительной интегрированности в иную культурную среду так или иначе сказалось действие инокультурных факторов. Их влияние на «адыгагъэ» является важным аспектом анализа, поскольку, в общем плане, позволяет определить условия собственной динамики данного феномена и его «сохранности». Благодаря наличию в этнической культуре «адыгагъэ», конкретно-реальное окружение воспринимается сквозь его призму и мыслится уже не только как организованное социально, но и как организованное культурно-этически.

Суть и специфика феномена адыгскости в его устойчивости и преемственности. Адыгскость – это не только система межчеловеческого общения, не только система родства, воплощение принципов взаимоотношения родов, не только иерархия отношения внутри адыгского этноса, не только быт, но и бытие адыгов, и принципы осознания и осмысления этого быта и бытия. Следовательно, отсюда и идут пути и принципы формирования сознания и самосознания адыгов.

Касаясь вопроса изначального складывания «адыгагъэ», невозможно не оттолкнуться от анализа материально-исторической основы всех сторон данной системы. Если считать, что этнос не только географическое явление (Л. Гумилев), а явление, связанное с социальными отношениями (ведь на любой географической территории вначале складываются сообщества людей, будущие этносы), то мы вправе называть этнос геосоциальным явлением. История складывания адыгского этноса есть история образования и развития составных частей адыгской самобытности, или «адыгагъэ», так как последнее есть чисто этническое явление, выражающее его суть. Иными словами, «адыгагъэ» –

это духовно-практическое отражение устойчивых материальных и исторических отношений в жизни адыгского общества.

Как верно замечает Б. Бгажноков, «возникновение тех или иных принципов, определяющих коммуникативное поведение внутри этноса, обусловлено всем ходом исторического развития» [36, с. 147]. И это наглядно прослеживается в адыгском эпосе «Нарты», древние части которого восходят к XIII – XII вв. до н.э.

В эпосе в целом отражены представления адыгов о доблести воина, его физических достоинствах, о довольно высоком уровне уклада жизни адыгов в те времена, высоком понимании чести, верности слову, о долге, братской солидарности, товарищеской помощи, о культе матери, сестры, о красоте женщины и многие другие, т.е. все, что оказало решающее влияние на «адыгагъэ» и составило его основу. И если в настоящее время «адыгагъэ», история которого неразделима с историей этноса, функционирует, отражается в сознании и поведении современных адыгейцев, кабардинцев и черкесов, то нетрудно прийти к выводу о существовании и сегодня единого адыгского этноса, несмотря на проживание на территориях, удаленных друг от друга.

В сложных, порой трагичных исторических условиях адыгский этнос выжил во многом благодаря устойчивости «адыгагъэ». Махаджирство, дифференцировав этнос на адыгов, живущих на исторической родине, адыгов-турок, адыгов-арабов, адыгов-сирийцев и других, не смогло уничтожить этнос или слить его полностью с другими этносами, хотя «этническое окружение, связи с соседями, дружеские и враждебные, весьма и весьма влияют на характер создаваемой культуры» [80, с. 154]. Более того, «на этносы влияет географическая среда через повседневное общение человека с кормящей его природой. Традиции, унаследованные от предков, играют свою роль, привычная вражда или дружба с соседями (этническим окружением) – свою, культурные воздействия, религия – имеют свое

значение» [79, с. 27]. Но, кроме всего этого, «есть закон развития, относящийся к этносам, как к любым явлениям природы» [79, с. 27]. Такими «законами развития», видимо, следует считать то, что сохранилось адыгское общество, с одной стороны, с другой же – жило «адыгагъэ» там, где бы ни был адыг, ибо он сохранял и сохраняет свою этническую принадлежность только через этот феномен.

Таким образом, по нашему мнению, адыгскость в целом можно определить как этнофеномен, складывающийся не только из определенных черт национального характера, из системы этноэтикета, но и из определенной системы религиозных представлений и верований.

Специфичность и самобытность адыгскости характеризуют следующие отличительные черты: во-первых, наличие священного хронотопа; это – «адыгэ хэкуж», земля адыгов, еще точнее, земля отцов. Это та историческая родина, ностальгическая тоска по которой до сих пор живет среди потомков махаджиров. И хотя они знают о ней в основном из рассказов старших поколений, в них все же очень сильна тяга и к земле предков, и к тому священному времени, когда жизнь адыгов была организована вокруг Горы Счастья – Эльбруса. Этим объясняется и стремление к объединению на родной земле, существующее в обыденном сознании современных адыгейцев, кабардинцев, черкесов и шапсугов.

Во-вторых, память о роде. Адыги должны были знать свой род до седьмого колена включительно. Сам адыг, полностью включенный и вписанный в жизнь рода, четко представлял свое место в нем. Это место определялось в нескольких отношениях: «старший-младший», «дети-родители», «муж-жена», «хозяин-гость», а также очень существенное и тесно связанное с выше-названными отношение «человек-боги», или «человек-судьба». Ни в одном из этих отношений человек не должен был уронить свои честь и достоинство, а, значит, честь и достоинство рода. С этим связано осуждение адыгами смены человеком названия

рода, так как при этом он теряет прежнюю генеалогическую линию, отсекает всю прежнюю свою историю, извлекая себя из истории своего рода. Это всегда расценивалось и расценивается как оскорбление чести и памяти своих предков. Помня и воспринимая их в качестве посредников между ним и богами, адыг тем самым как бы приобщался к божественному и вечному. Понимая, что, только сохранив свое лицо (адыг. «напэ»), он не лишится поддержки рода. Старший по возрасту в семье воспринимается как наиболее близко стоящий к предкам, а значит, к богам. Видимо, поэтому уважение к старшим является одним из главных принципов адыгскости.

По нашему мнению, следует отметить еще одну черту: это религиозная терпимость адыгов и, как следствие, отсутствие у них религиозного фанатизма. Ни в одном из этнографических источников мы не нашли описаний среди адыгов последнего явления, а современная история также подтверждает нашу точку зрения. Например, в Адыгее, где проживают представители не только многих национальностей, но и многих религиозных конфессий, практически отсутствует почва для религиозных конфликтов.

На наш взгляд, можно выделить следующие структурные части «адыгагъэ»:

1) мировоззренческие, в том числе нравственные, религиозные и эстетические представления, основывающиеся на космологии и сакрализации родовых и этногенетических связей и исходящие из священного этнического хронотопа – «земли предков»;

2) этические нормы, правила поведения, институционализованные в «адыгэ хабзэ»;

3) художественное выражение и трансляция этнического хронотопа в символике народного творчества, в эпосе «Нарты», в языке и фольклоре;

4) религиозные ритуалы и действия, воспринятые из мировых религий, но переосмысленные и подчиненные священному

хронотопу;

5) правовые нормы, определяющие внутренние и внешние законы жизни адыгского общества (например, адат).

Оформившись структурно как специфическое явление, «адыгагъэ» выполняло в адыгском обществе ряд функций.

Мировоззренческую функцию «адыгагъэ» реализовывало благодаря наличию в нем определенной системы взглядов, идей, представлений, в том числе и религиозных, на человека, общество и природу. «Адыгагъэ» включало и миропонимание, и мирозерцание, и мирочувствование, и мироотношение. Через эту функцию оно задавало предельные критерии, отмеченные нами выше, с точки зрения которых и осмысливаются мир и человек.

С этой функцией тесно связана *аксиологическая*, которая представляла «адыгагъэ» как инструмент и критерий «отнесения к ценности» любого социального факта; любое проявление активности людей соотносилось с принятыми в адыгском обществе этикетными и морально-нравственными нормами: совесть, честь и уважение, гуманность, мужество, героизм, благородство, гостеприимство, уважение к старшим, снисходительное отношение к слабому, выдержанность, скромность и т.п. «... При участии и под контролем этики осуществляется познание мира, выкристаллизовываются чувства, предпочтения, оценки, формируются представления о долге и должном поведении, изменяется Я-образ личности» [115, с. 21].

Через *коммуникативную* функцию «адыгагъэ» способствовало целенаправленному общению различных групп индивидов. Общение складывалось как внутри этноса, так и между этносами, включая в себя процессы обмена информацией, взаимодействия, восприятия людьми друг друга. Основывалось оно на принципах толерантности, терпимости и, одновременно, на принципе соблюдения чести и достоинства рода в целом и отдельного человека в частности.

Регулятивная функция «адыгагъэ» состояла в том, что с по-

мощью утвердившихся идей, ценностей, установок, стереотипов, мнений, традиций, обычаев осуществлялось определенное управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением адыгов как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Особенно большое значение имела система норм (адат и «адыгэ хабзэ»), образцов (примеры для подражания из эпоса, легенд и преданий и, конечно, из реальной жизни), поощрений и наказаний (в качестве первого выступает «хорошая слава», «доброе имя»; в качестве второго – «дурная слава» и осуждение со стороны рода). Для адыга всегда чрезвычайно важен был авторитет в глазах общественного мнения, поэтому тягчайшим наказанием для него являлось ограничение или запрет на появление в обществе, временное или полное изгнание из села, презрительное отношение со стороны родственников и односельчан. Высший суд – суд людей, окружающих тебя. Их мнение, оценка повсюду сопровождают тебя и охраняют в некоторой степени от дурного поступка; незримо во всем присутствуют и упреждают тебя такие ориентиры, как: «А что люди скажут?», «Как поймут твой поступок?». «Адыгеец, – писал известный адыгский писатель Т. Керашев, – воспитывался в строгих обычаях и правилах поведения. Он жил с постоянной оглядкой на строгий людской суд» [137, с. 4]. Одним словом, согласно неписанному кодексу, хотя и не лишённому некоторых элементов этноцентризма, т.е. определенного предпочтения собственного образа жизни и ценностей своей этнической группы всем остальным, человеку всегда следует делать то, что может его украсить и возвеличить, а всего того, что унижает его и позорит, всячески избегать.

Интегративная функция обеспечивала объединение людей в общность на базе единого, типичного для представителей адыгского этноса понимания общественных ценностей и норм. Выполняя эту функцию, «адыгагъэ» способствовало сохранению стабильности, устойчивости личности, рода, племени, адыгского общества в целом.

Нужно, на наш взгляд, выделить и *воспитательную* функ-

цию, которая была призвана придавать активности людей очерченную в соответствии с «адыгагъэ» форму, содержание и направленность.

Будучи всеобщими и постоянно действующими структурами сознания, принципы адыгской этики неизбежно воздействовали не только на субъективную, но и на интересубъективную реальность, на уровень взаимопонимания и согласия в обществе. Они вырабатывали у людей сходные взгляды, привычки, реакции, выполняли одновременно интегративные, императивные, рефлексивные и коррелятивные функции. В конечном итоге это способствовало формированию хорошо скоординированного социального организма, в котором господствовала атмосфера взаимного уважения и признания, согласия и понимания. Этика консолидировала этнос вокруг фундаментальных ценностей и норм, создавала единый и неповторимый облик духовно-нравственной культуры. Все сводилось к формированию личности, способной конструировать психологически комфортную среду.

Безусловно, сегодня функционирование «адыгагъэ» несколько изменилось, но об этом подробнее речь пойдет ниже.

Феномен, подобный адыгскому, есть у некоторых народов, в частности, у абхазов он носит название «апсуара». Между «адыгагъэ» и «апсуара» можно провести много параллелей и увидеть, что они достаточно схожи в большинстве моментов. Так, известный абхазский ученый, историк и этнолог, профессор Ш.Д. Инал-Ипа определяет апсуара как «совокупность абхазской национальной традиционности, включая понятия добра и справедливости, чести и совести (аламыс), народно-эстетические и моральные установки, одним словом, все, что связано с особенностями народной культуры, с традиционно-бытовой культурой абхазского народа» [119, с. 44]. Апсуара терминологически охватывает собой весь этнос как «абхазство» в целом, выступает в основном единым и обязательным для всех кодексом этикета и морали.

Ш.Д. Инал-Ипа дает и такое объяснение «апсуара»: «Основу этого термина составляет самоназвание абхазов (апсуа) (ср.: в «адыгагъэ» – основа «адыга» – Авт.), окончание (ра) (ср.: «гъэ») – словообразовательный суффикс абстрактности, а в целом, слово, по содержанию почти идентичное термину «аламыс» (честь, достоинство и т.п.), выражает совокупность поведенческих норм и традиций, вообще этническую специфику абхазского народа в целом» [120, с. 126-127].

Как видим, и у адыгов, и у абхазов имеется свое древнее коренное слово для наиболее концентрированного выражения позитивных характеристик этноса. Но несмотря на типологическое сходство этих образований в культуре обоих народов, можно отметить некоторые различия в основных принципах. Например, если адыгский этикет строится на «принципе скромности и толерантности, принципе почитания старших, принципе почитания женщины, принципе гостеприимства» [36, с. 27-51], то Ш. Инал-Ипа выделяет несколько другой перечень приоритетных принципов, на которых строится традиционное абхазское поведение, в их числе «принцип сословности и кровного и молочного родства, возрастной принцип с вытекающей из него системой сложного соподчинения» [119, с. 43] и др. Кроме того, некоторые элементы, наблюдаемые в обычаях, ритуалах, этикете адыгов, объясняются влиянием мусульманской религии, тогда как у абхазов в большинстве обрядов христианские мотивы причудливо переплелись с языческими верованиями, а мусульманское влияние было гораздо слабее: абхазами не употребляется мусульманское приветствие «Салам аллейкум», они не придерживаются пищевых запретов, установленных исламом, большая разница наблюдается и в похоронных обрядах двух народов.

Интересным представляется сравнение конструктивных принципов «адыгагъэ» с китайской традицией. Как известно, в китайской традиции еще во II тыс. до н.э. религия обернулась этикой. Начиная с эпохи Чжоу (XI в. до н.э.), Небо в его основ-

ной функции верховного контролирующего и регулирующего начала стало главным всекитайским божеством, причем культу этого божества был придан не столько священно-божественный, сколько морально-этический аспект.

Интуитивная доверчивость людей к мудрости природы позволила китайцам создать оригинальную картину мира, где не было места ни враждебности, ни несовершенству, ни дисгармонии. Эта картина поражает своей цельностью и гармоничностью. Мир в представлении китайцев – это мир абсолютного тождества противоположностей, где многое и единое не отрицают друг друга, все различия относительны. Каждое явление природы воплощает в себе ее мудрость. Мир изначально совершенен, поэтому нужно уподобиться природе, чтобы не мешать осуществлению гармонии.

Адыги, в отличие от китайцев, создали картину мира, полного противоречий. Но, несмотря на то, что различны размеры территории, на которой проживали оба этноса, а также на несопоставимость их численности, и китайское, и адыгское общество являлись обществами традиционного типа. А в них большое значение приобретали семья и род. В старину адыги считали заслуживающим абсолютного доверия только человека, способного кратко охарактеризовать представителей семи поколений своей семьи, следующих друг за другом, начиная от его собственных матери и отца. Не уронить честь рода, не утратить его достоинства – вот главные критерии бытия адыга. Подобные критерии занимали важное место и у традиционных народов Востока. Отметим схожесть основных принципов «адыгагъэ» с пятью постоянствами конфуцианской этики:

1) Человеколюбие, человечность (жэнь -кит., дзин – яп., цыфыгъэ – ад.).

2) Долг и справедливость (и – кит., ги – яп., хабзэ – адыг.).

3) Благопристойность (ли – кит., рэй – яп., сабыр – адыг.).

4) Искренность, правдивость (синь – кит., син – яп., шьыпкыгъэ – адыг.).

5) Мудрость (чжи – кит., ти – яп., губзыгъ – адыг.).

В адыгском языке 2, 3 и 4 пункты также объединяет слово «нэмыс» (от араб. «намус» – честь, достоинство, репутация, совесть) как обобщенное выражение всех наиболее важных положительных черт личности, ценимых в народе. Кстати, это слово практически не употребляется западными адыгами, заменившими его понятием «цЫфыгъэ» (человечность).

Можно привести и другую схему основных принципов адыгагъэ, обозначенную Б. Бгажноковым. В системе адыгской этики он выделяет следующие пять постоянств: человечность («цЫхугъэ»), почтительность («нэмыс»), разум («акъыл»), мужество («лЫгъэ»), честь («напэ») [36, с. 16].

Б.Бгажноков, сравнивая японский традиционный этикет «бусидо» и адыгский дворянский этикет «уоркъ хабзэ», видит их сходство во внешне спокойном перенесении страданий, в презрении к смерти и в чрезвычайных, по нынешним понятиям доходящих до абсурда, скромности и вежливости [36]. «Уоркъ хабзэ», проникнутое духом рыцарской чести и жесткой воинской дисциплины, знаменует собой переход общества от высшей ступени варварства к цивилизации, который, как и у всех народов, совпал с формированием военно-феодальной знати. Но различие между «адыгэ хабзэ» и «уоркъ хабзэ» (т.е. между этикетами простого народа и высшего сословия) было малоощутимым.

Отличительные черты «адыгэ хабзэ» обнаруживаются, во-первых, в скромности и толерантности, а, во-вторых, в чрезвычайно вежливом, учтивом обхождении со старшими, гостями, женщинами. Изоциренные, строго регламентированные формы почитания и величания женщин придавали манерам адыгов поразительную изысканность. Европейские авторы XVIII – XIX вв. сравнивали адыгский этикет с «франкским» этикетом (Главани), с рыцарским этикетом времен первых королей в Германии и Франции (Монпере) [11, с. 161].

Дж. Белл писал: «По всему тому, что я видел, я смотрю на

черкесов в массе своей как на самый вежливый от природы народ, который я когда-либо знал или о котором я когда-либо читал» [11, с. 486].

Это подтверждает и К. Лонгворт: «Ни в какой другой стране мира манера поведения людей не является столь же спокойной и достойной» [11, с. 566].

Л.Я. Люлье объяснял «тайну» «адыгагъэ» тем, что у черкесов «...существовал какой-то инстинкт, придающий им в обращении вид благородства, пристойности» [185, с. 34].

Современный ученый И.А. Дахильгов сообщает: «Известно, что близживущие с адыгами вайнахи и другие народы восприняли некоторые обычаи и нормы этикета адыгов. Про благородного человека вайнахи говорили: «Черсе санна эзде къонах ва из» (Он благороден как черкес)» [85, с. 35].

Идея этоса во многом связана с концепцией базовой личности (А. Кардинер, Р. Линтон). Как было отмечено выше, согласно этой концепции основные ценности, нормы, идеалы усваиваются личностью в ходе первичной социализации, формируя базовую для данного общества или народа структуру личности. В свою очередь, особенности базовой личности определяют во многом состояние, параметры и перспективы развития общества. Таким образом, можно предположить, что базовая личность определяет этос и наоборот – этос на основе базовых культурных характеристик определяет базовую личность.

На примере адыгского этноса это будет выглядеть следующим образом. В ходе первичной социализации закрепляются основные ценности и формируется базовая личность с определяющими ее базовыми культурными характеристиками, причем последние нравственно ориентированы («адыгский характер», «адыгский нрав»). Существуют зафиксированные в языке обозначения базовой личности («адыгский мужчина», «адыгская женщина», «настоящий адыг» и т.п.). Кроме этого подчеркивается, что базовые личности – хранители, носители, трансляторы адыгагъэ.

Это и многое другое позволяет утверждать, что базовая личность находится в организационном единстве с социальным окружением. При этом общество одновременно выступает и условием, и постоянно воспроизводимым результатом человеческой деятельности.

Категория «этнос» охватывает весь комплекс привычек, интересов, желаний, мотивов, присущих членам эмпирически данного общества в конкретный период времени. В этот комплекс входят и аморальные установки и отношения, например, алчность, эгоизм, алкоголизм, наркомания и т.д. Однако организующим центром духовной атмосферы общества все же являются системы, подобные адыгагъэ, основным ядром которых выступает морально-этическое содержание. Как считает Б.Х. Бгажноков, модели мышления и поведения, образующие этнос, формируются, преломляясь через моральное сознание, под воздействием этнических и общечеловеческих ценностей [35, с. 12]. Таким образом, этнос – это отношение того, что есть в общественном и индивидуальном сознании к исторически сложившимся принципам этической рационализации мира.

Мир базовой личности адыгского этноса во многом определяется традиционной этикой. Будучи наиболее полным выражением национального духа, адыгагъэ подчиняет себе весь спектр функционирующих в обществе нравственных идей, понятий, категорий. Этика является внутренним условием и способом бытия человека в мире.

Здесь необходимо разграничить первичную и вторичную этическую рационализацию. Первичная осуществляется спонтанно по мере столкновения с текущими, изо дня в день повторяющимися реалиями человеческого бытия. Это привычные формы обыденного, повседневного мышления, «интегральные элементы конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира» (А. Шюц) [См.: 35, с. 13].

Вторичная этическая рационализация предполагает анализ и систематизацию морального опыта с целью представить дан-

ный опыт в виде некоей теории, учения или кодекса, т.е. в виде абстрактной и устойчивой ментальной схемы, объясняющей логику первичной этической рационализации. Это путь к появлению этических, этико-философских теорий, приближающих к глубинному смыслу повседневного мышления и поведения.

Адыгагъэ является типичным примером первичной рационализации мира. Специфика такого способа структурирования социального пространства основана во многом на интуиции, и поэтому вся полнота используемых средств и механизмов не осознается. Люди обладают лишь некоторым минимумом понятий и познавательных навыков, обеспечивающих относительную стабильность и эффективность каждодневных социальных практик.

Между первичной и вторичной этической рационализацией нет жестких преград, в этом смысле они сопоставимы с практическим и дискурсивным сознанием (Э. Гидденс). В то же время вторичная этическая рационализация существенно отличается от бессознательного структурирования жизненного пространства; между ними те же барьеры, которые неизбежно возникают между дискурсивным сознанием и бессознательным [340, с. 4-5].

Это обстоятельство дает возможность посмотреть на проблему адыгагъэ с позиций культурогенеза, о логике которого К. Юнг писал следующее: «На пути хаотичного потока вырастают дамбы, осмысленное отделяется от бессмысленного, а когда они более не идентичны, уменьшается и сила хаоса – смысл теперь вооружается силою осмысленного, бессмыслица – силою лишнего смысла» [325, с. 117]. Развитие этики – непрерывный процесс, в ходе которого создаются символы, ритуалы, институты, другими словами, процесс, в ходе которого «человеческое сознание отвоевывает порядок у хаоса» [35, с. 14].

Таким образом, «адыгагъэ» консолидирует этнос вокруг ценностей и норм, создающих неповторимый облик и стиль культуры, особый взгляд на мир. Такой смысл «адыгагъэ» приобретает и в силу его соотнесенности с самоназванием народа

и, как следствие, с этнической идентичностью, которая существует в тесной связи с морально-этической идентификацией. Именно поэтому отсутствие «адыгагъэ» воспринимается как потеря нравственных ориентиров, утрата личной и групповой определенности, как разрыв связи с культурой в целом.

Большинство адыгов не разграничивают культурную и этническую идентичность. Ориентация на общенациональные ценности, признание этнофеномена «адыгагъэ» в качестве эталонной и самодостаточной характерны для адыгов не только в нашей стране, но и среди адыгов диаспоры. Несмотря на то, что в большинстве черкесские общины в Турции, Сирии, Иордании, Израиле, Германии, Югославии, Голландии, США лишены реальных условий для самосохранения, они все же с трудом поддаются аккультурации. К примеру, адыги, проживавшие в Косово и результате известных политических событий вернувшиеся на историческую родину, свободно говорят на родном языке, исполняют национальные танцы и песни, чему вполне могут позавидовать местные адыги. Этот факт подтверждает достаточно распространенное явление: этничность и групповая солидарность часто выше у этнических меньшинств, чем у национального большинства [35, с. 82].

«Адыгагъэ» способствует установлению и поддержанию демократичных форм этнического плюрализма. Исторические сведения подтверждают, что адыги не вели захватнических войн, не претендовали и не претендуют на чужие территории, не обнаруживают в своих действиях никаких проявлений культурной агрессии.

«Адыгагъэ» – это система, помогающая вписаться в любую инокультурную среду, поскольку ее принципы формируют такие ценности, как человечность, уважение личности, понимание, чувство меры, честь, совесть, сострадание, толерантность и т.п. Основанная на «адыгагъэ» адыгская культура в основе своей содержит потенции к открытости, хотя в то же время является самобытной.

Значимость «адыгагъэ», таким образом, выходит за пределы обычных этических систем. В тесном взаимодействии с другими этновоспроизводящими механизмами «адыгагъэ» постоянно воссоздает стиль адыгской жизни, адыгскую психологию, осуществляет постоянный контроль за тем, как функционирует этносоциальный организм, как соотносится его реальное бытие с правильным, идеальным бытием. Этнос – рефлектирующая социобиологическая система, которая содержит информацию о прошлом, настоящем и будущем народа, о его духовном опыте, о концепциях дальнейшего существования. В эту систему и включено «адыгагъэ» в качестве катализатора социальной рефлексии и проекции, поиска и обновления.

Степень влияния «адыгагъэ» на сознание и поведение превосходят значимость любой этической категории. Активно приспособляясь к постоянно меняющимся условиям жизни, вырабатывая сходные взгляды и привычки, навыки и реакции, оно формирует и постоянно воспроизводит базовую личность адыгского общества и вместе с ним адыгскую культуру. С другой стороны, по мере деформации этно-этических ориентиров деформируется и этническая идентичность личности, что представляет угрозу для развития этнической культуры.

«Адыгагъэ» вовлекает в сферу своего влияния религиозное сознание, при этом не оспаривая авторитет религии и значение религиозных обрядов, а, напротив, действуя в согласии с чувствами и настроениями верующих. В сознании основной массы адыгов адыгагъэ – это способ бытия в мире, дарованный народу Аллахом или Тха.

Как утверждает Б. Бгажноков, адыгагъэ «универсальная, самодостаточная концепция жизни, сопоставимая с религией» [35, с. 84]. Это связано с тем, что этот этнофеномен включает в себя такие черты религии, как вера в высшее существо; идея его почитания; концепция почитания через добродетель и благочестие; комплекс греха, подлежащего искуплению через раскаяние и благодеяние; мысль о воздаянии и будущей жизни на небесах.

Становится ясно, почему адыги легко воспринимали мировые религии. Во-первых, они ложились на благодатную почву развитого и очень лояльного религиозного сознания. Во-вторых, во все времена господствовало убеждение в том, что никакая религия не способна поколебать устои «национальной религии» – «адыгагъэ».

В адыгском языке появилось такое понятие, как «муслъымэ-ныгъэ» («мусульманство»), которое включает в себя соблюдение принципов адыгской этики, сопровождающемся знанием Корана, исполнением исламских обрядов и ритуалов. В традиционном общественном мнении человек, обладающий мусульманством, – культурный, интеллигентный и благочестивый человек, благодаря этому входящий в элиту адыгского общества. Такие отношения с исламом снабжают адыгскую культуру новым, еще более богатым духовным содержанием. С другой стороны, это создает почву для утверждения гуманистического ислама, в котором доминирует культура мира, согласия и взаимопонимания.

Таким образом, мы видим, что «адыгагъэ» – это социальное явление, общеадыгская неписанная специфическая система, занимающая преобладающее место в народном сознании, в духовной культуре адыгов, фундамент, на котором строилась и в определенной мере строится и сегодня жизнь адыгов. Проявив завидную устойчивость, «адыгагъэ» и являющийся его составной частью адыгский этикет выступали довольно мощным социальным регулятором жизни адыгов и главным механизмом, обеспечивающим успешность межкультурных коммуникаций.

ГЛАВА 2. ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

2.1. Мифологический и эпический уровни культуры

Складывание традиционной культуры народа – процесс долгий и многоуровневый. Каждый последующий уровень не отрицает предыдущего опыта, но в снятом виде включает в себя. Для того чтобы окончилась эпоха мифологического сознания и наступила эпоха сознания рационалистического, необходимо время (сотни, а иногда и тысячи лет) и особые культурно-исторические условия.

Нам представляется целесообразным в рамках данного исследования охарактеризовать мифоэпическое сознание адыгов, особенности доисламских традиций, поскольку религиозная составляющая всегда занимала важное место во всей системе традиционной адыгской культуры и оказывала большое влияние на культурное общение адыгов с другими народами.

Образованию религии адыгов как относительно самостоятельной духовной сферы предшествовал длительный процесс формирования и развития верований в рамках первобытной мифологии.

Система мифов адыгов разнообразна, она организована вокруг этиологических повествований, объясняющих возникновение тех или иных явлений. Объяснение, как правило, представляет собой рассказ о том, «почему», «откуда», «каким образом», «для чего» что-то возникло. Заключение чаще всего строятся по принципам: «все есть все», «все во всем», «часть вместо целого» и т.п. Наиболее распространены рассказы о возникновении мира (космогонические мифы), о происхождении богов (теогонические), Солнца, Луны, звезд (солярно-астральные), человека (антропогонические), о культурных героях и др.

На ранних стадиях развития сознания мифология адыгов

была единственно возможным универсальным способом духовного освоения мира и синкретически соединяла реалистические знания, художественные образы, религиозные верования, социальные нормы и образцы.

Народная память сохранила значительное количество мифологических сюжетов, образов, архаических культов, которые позже были зафиксированы в различных источниках, таких как воспоминания путешественников, побывавших на Кавказе, записи и полевые заметки этнографов, научные исследования этнологов, религиоведов и философов. Все это дало возможность понять или хотя бы приблизиться к пониманию того, как развиваются и эволюционируют во времени системы ценностей народа, формы их символического выражения, как и по каким закономерностям строится обрядовое и бытовое поведение людей в разных случаях и сферах жизни, формы их мировосприятия и самосознания, их религиозные верования.

Этническое самосознание адыгов формировалось на протяжении всей многовековой истории этого народа. Сконцентрировавшись в таком понятии как адыгскость («адыгагъэ»), оно нашло свое выражение в образе жизни, этноэтикете, обрядах, языке и фольклоре. Несмотря на отсутствие письменности, предки адыгов сохраняли и передавали из поколения в поколение легенды, мифы, образы и культы. На мифологический культурный пласт наслаивались элементы различных религий (иудаизма, христианства, ислама), что дало повод известному историку-кавказоведу Л.И. Лаврову отметить, что «...в адыгских доисламских верованиях прослеживаются, наряду с древнейшими анимистическими представлениями и культом предков, также разновременные производственные культы, следы иудейско-хазарского наслоения и разнообразные остатки средневекового христианства» [163, с. 35].

Адыгское общество являлось обществом консервативным, его традиции и этикет мало были подвержены влиянию со стороны. И это несмотря на постоянное соприкосновение с куль-

турой других народов. Формирование феномена адыгскости определялось конкретно-историческими условиями развития этноса. Они почти всецело влияли на форму адаптивного поведения адыгов и складывание их этноэтикета.

Древние легенды и предания, сохранившиеся до сей поры, а также один из главных источников – героический эпос «Нарты» – дают нам возможность проследить, как же формировался и развивался национальный характер адыгов, на каких основных принципах строился их образ жизни на рубеже между матриархальным и патриархальным укладами, а также в период патриархально-родового строя.

Надо полагать, что система характерных черт данного этноса и коммуникативного поведения прошла в своем развитии несколько стадий. Поколения древнейших эпох стихийно и малоосознанно нащупывали возможные пути для установления строго фиксированных правил и стандартов общения.

Когда человек стал сознавать себя как личность, сформировались и утвердились основные характерные черты этноса и правила коммуникативного поведения. Образование союза племен, приведшее к формированию этноса адыгов, явилось переходным этапом к складыванию единой системы – «адыгагъэ». Так как в нем отразились все стороны жизни общества, оно составило культурный пласт повседневной практики адыгов.

На стадии развитого феодального строя сформировавшаяся этносистема сохранила в целом свою содержательную структуру. Эту стадию и можно считать стадией окончательного оформления этнического самосознания и самобытности адыгов, их адыгскости или «адыгагъэ». Как считает Э.Х. Панеш, и с этим, на наш взгляд, можно согласиться, этническое самосознание адыгов сформировалось уже к XVI в. [235, с. 240].

Положение «адыгагъэ» в разные исторические периоды менялось в зависимости от общественно-политической ситуации. Во времена расцвета адыгского общества этот феномен получил яркое развитие, влиял на миропонимание и мироотношение

соседних этносов, представлял пример заимствования.

Вместе с тем были и такие периоды, которые ставили под угрозу сам факт существования «адыгагъэ». Среди них и время татаро-монгольского нашествия, и время, когда в результате реализации колониальной политики царизма на Кавказе (XIX в.) в основном насильственно и вынужденно были выселены в Турцию более 400 тыс. адыгов (махаджирство) [90, 134, 135, 160, 161, 252, 253].

Одновременно со становлением этносознания предков адыгов шел процесс становления их религиозного сознания. Складывание пантеона адыгских богов, формирование адыгских культов происходило в целом также в период патриархально-родовой организации общества [314, 315]. Такие культы, как культ предков, культ камня и гор, культ деревьев и рощ, культ кузнечного ремесла, культы коня, огня, очага и другие очень прочно вошли в традиционную культуру адыгов и надолго закрепились в их сознании и памяти.

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

Первоначально люди древних адыгских племен не различали священную силу, заключенную в предметах природы, с внешней формой ее проявления, поэтому в качестве главных объектов поклонения выступали сами эти предметы.

Предметы становятся священными по разным причинам; главное – они должны быть выделены, должны отличаться от себе подобных, должны быть необычны: форма, цвет, свойства, «история» должны выделить их в ряду подобных. Например, сверхъестественными свойствами наделялись дерево или животное, пораженные ударом молнии (а не просто любые деревья или животные), могилы особо почитаемых представителей рода (а не места захоронений вообще), героев (которых их история отличала от просто человека), выдающихся личностей народа.

Со священными предметами древний человек связывал многое, происходящее с ним в полном опасностей мире, где человек и общество оказываются в сфере взаимодействия не только сил естественных, но и сил сверхъестественных.

Для религиозного человека характерно разделение пространства. Как пишет М. Элиаде, «...есть пространства священные, т.е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, существует реально, всему остальному – бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство» [320, с. 22]. Чтобы указать на священность места, достаточно одного какого-то знака, обладающего религиозным значением. Например, у адыгов дерево, в которое попала молния, являлось знаком для того, чтобы сделать священным место, где оно растет. Если от молнии погибал человек, то адыги хоронили его на том же месте, где он был убит, и праздновали это событие семь дней (если жертвой молнии было животное, то пиروвали три дня). Это было связано с особым почитанием бога грома и молнии Шибле [11, с. 70-79; 187, с. 33].

Если подобный знак долго не появлялся, то предпринималось нечто вроде вызова или заклинания с помощью некоторых животных. У адыгов существовало поверье, что в старину, когда приближался праздник покровителя рогатого скота Ахына, одна из коров ревом и другими приметами как бы указывала, что она назначена в жертву, и сама отправлялась в священную рощу, ее так и называли «самошествующей Ахыновой коровой». Окрестные жители сопровождали ее в рощу и там закалывали у дерева жертвоприношения. Как сообщает Л.Я. Люлье, еще в первой половине XIX в. существовало семейство Тгахуако, которое осенью приводило в священную рощу корову и привязывало там к ее рогам кусок хлеба и кусок сыра [187, с. 27]. Исходя из

приведенных фактов, можно предположить, что когда-то предки адыгов, преследуя дикое животное, убивали его, а место объявляли священным; или выпускали на свободу домашнее животное, через несколько дней его находили, там же приносили в жертву, освящая тем самым пространство. Как справедливо считает М. Элиаде, «...люди, следовательно, не свободны в выборе священного места. Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков» [320, с. 26].

Представления адыгов о священном пространстве сложились, в основном, в период формирования героического эпоса «Нарты». Это время, когда основные нормы и ориентиры поведенческого и коммуникативного планов реальности уже объединялись в определенную систему, послужившую в дальнейшем основой адыгскости. Конечно, говорить об этом феномене как об окончательно сформировавшемся, характеризующем специфику адыгского этноса, еще рано. Но можно согласиться с мнением Ю.М. Тхагазитова, который в архаической модели мира адыгов, кроме двух направлений пространственной организации – вертикального и горизонтального, выделяет еще одно – диагональное – от сакрального пространства родной земли к вершине Горы Счастья Ошхамахо [276, с. 13]. Ошхамахо, во-первых, является местом обитания языческих богов, а, во-вторых, предстает для адыга духовным ориентиром. Диагональ, соединяющая начало пути человека с вершиной, – это земной путь. Более того, это метафорическое восхождение на вершину следует понимать как нравственную категорию. Возможно, здесь имеется в виду совершенствование человека в соответствии с принципами адыгскости в целом и адыгского этикета в частности.

Соотношение родной земли и Ошхамахо, подножия и вершины, не просто оппозиция профанного и сакрального, но еще и оппозиция добра и зла. На земле ведется борьба с врагами, борьба со злом, со всем, что принадлежит профанному миру. Но земля, оставшись в центре мироздания, несет в себе и священ-

ную идею добра и света.

О том, как представляется в эпосе «дуней» (адыг. – «мир»), очень подробно описывается в исследованиях А.Т. Шортанова, М.И. Мижаева, А. Гадагатля и др. [63, 207, 208, 309, 310, 314, 315]. В целом, если не учитывать различные варианты одних и тех же мотивов и сказаний эпоса, весь мир можно разделить на три мира: верхний – обитель верховных богов (Тха, Псатха, Уашхо, Шибле), один из семи его уровней является местом расположения рая («хьэрш»); срединный – мир хтонических богов, нартов и людей; нижний – мир, населенный демоническими существами; в нем также располагается место, где обитают души грешных людей.

На наш взгляд, интересен и один из вариантов подземного мира, встречающихся в эпосе. Подземный мир имеет два отдела: в одном все возрождается, оживает, в другом – все уходит, тает безвозвратно, там темнота, ночь. Так, умирающий нарт Сосруко просит своих врагов, чтобы они положили его туда, где все возрождается, но его, еще живого, кладут в Страну Мертвых («хэдырых») [227, с. 136-137; 228, с. 146]. Отметим, что отношение между двумя областями подземного мира – это отношения различия, максимум противоположности, но не противоречия, не борьбы; отношение космологическое, а не политическое, как сказали бы мы сейчас. Но важным, на наш взгляд, является и то, что и эпос, и другие жанры фольклора воссоздают верхний и нижний миры поверхностно. Дух и бытие адыга сосредоточены в своем, земном мире.

С представлениями о священном пространстве связан образ мирового дерева – дерева жизни, который мы встречаем в адыгском эпосе «Нарты». Нарты выносят большую гору, где растет дерево жизни, за пределы своей земли, по ту сторону своей земли, своего мира. Таким образом, периферия земли адыгов выступает в качестве сакрального пространства этноса. Именно в этой пространственной трансформации заключена особенность космоса адыгов, имеющая непосредственное значение для их

самобытности и самоидентичности – адыгскости. В одном месте эпоса образ дерева жизни возникает перед нами как огромное ореховое дерево, тень которого укрыла бы стадо в тысячу овец или войско из ста всадников [223, с. 12]. В другом месте это дерево принимает облик женщины, некогда лесной богини Жиг-гуаши. Корни этого дерева уходят глубоко в землю, а верхняя его часть – прекрасная женщина из золота и серебра, ее волосы развеваются по небу. Она знает все, что делается на земле и на небе. Жиг-гуаша родила Солнечного мальчика, который уже с рождения мог указывать дорогу всадникам по Млечному пути [222, с. 263-264], связывая то, что происходит на небе, с тем, что происходит на земле. Такой образ мирового дерева выполняет и более широкие космические функции, связуя все основные пространственно-временные координаты – подземный, земной и надземный небесный миры, ночь и день, свет и тьму – в единое целое.

В различных мифологических системах макрокосм вообразается в виде гигантского дерева: «...способ существования космоса, и в первую очередь его способность к бесконечному возрождению, символически уподобляются жизни дерева» [320, с. 94]. Речь идет не о простом перенесении образа микрокосмического уровня на уровень макрокосма, поскольку, будучи предметом природы, дерево не может раскрыть нам «всю полноту космической жизни». По мнению М. Элиаде, только религиозное видение жизни позволяет «расшифровать» в ритме растительной жизни не только последовательность «рождений» и «умираний», а, в первую очередь, идеи возрождения, вечной молодости, здоровья, бессмертия, мудрости и знания: «Иначе говоря, дерево призвано выразить все то, что религиозный человек расценивает как абсолютно реальное и священное, т.е. то, что он знает о богах, о том, чем они обладают как боги, и что лишь очень редко становится доступно некоторым избранныкам божьим – героям и полубогам» [320, с. 95].

Таким образом, мироощущение и миропонимание адыгов,

составившие позднее ядро адыгской культуры, отражались в представлениях о мировом древе как символе организации Вселенной. Вероятно, с этим связан и культ деревьев, зафиксированный на Кавказе уже в III в. до н.э. и оказавшийся достаточно устойчивым в народе [167, с. 197].

Поклонение деревьям играло в жизни адыгов важную роль. Они – «тапу»^{1*} [343, с. 13-16], требуют от человека осторожного отношения, пробуждая в нем, благодаря своей необычности, священный трепет. Древние люди не смели даже прикасаться к священным деревьям, а если это происходило, их ждало наказание всего племени. Они рассматривали дерево как живое и сознательное существо. Чаще всего объектом поклонения были отдельно стоящие деревья: дуб, граб, чинара, ольха, груша, липа, акация, сосна, каштан и др.

Постепенно расширялось пространство, которое считалось священным. От поклонения отдельным деревьям предки адыгов перешли к поклонению целым рощам, где росли эти деревья. Позднее в деревьях стали видеть уже не само божество, а только его жилище, которое божество могло покинуть. Вместо того, чтобы рассматривать дерево как живое и сознательное существо, человек теперь видит в нем инертную, безжизненную массу, в которую на более или менее длительное время вселяется сверхъестественная сила. Будучи в состоянии свободно перемещаться от дерева к дереву, она обладает поэтому правом собственности на все деревья и становится лесным богом, а лес – его жилищем. Первоначально это покровительница деревьев Жиг-гуаша, позднее – бог лесов Мазитха. Места около священных деревьев и леса для адыгов были своеобразным открытым храмом, где служба проводилась не только по определенному поводу, но связывалась с объективными событиями, задающими ей «ритм» и затрагивающими жизнь всего общества.

Представляется уместным привести некоторые этнографиче-

^{1*} Здесь принимается различие между «тапу» и «tabu», поскольку последнее слово есть европеизированный вариант первого и используется скорее в смысле «запрет», чем «осторожность». См. подробнее: Greschat H.–Y. Mana und Tabu. Theologische Realenziklopedie. Berlin: N.Y. Bd. XXII. Lfg. 1. S.13-16.

ские факты, подтверждающие, что почитание священных рощ и священных деревьев у адыгов было сильно развито. В Черкесии до сих пор упоминается священный Эльбурганский лес. Еще в 20-х гг. XX в. встречались случаи поклонения дереву в селе Шебанохабль. Кроме того, «святые места» в Кошехабльском и Теучежском районах Адыгеи, куда совершают паломничество мусульмане, почитались еще язычниками. В Шапсугии особым почитанием долгое время пользовались несколько деревьев в верховьях реки Псашвы и роща Ахынетам в низовье реки Шахе. Шапсуги издавна проводили общие молитвы, с жертвоприношениями или без них, под вековыми деревьями – дубами. Место называлось «тхьачІэгъ» («тхьа» – бог, «чІэгъ» – внизу, под; досл. – «под Богом»). В поселке Головинка Сочинского района (ад. Щэхапэ) таким деревом до сих пор является «Чыг дах» («красивое дерево») – реликтовое дерево (рододендрон).

В литературе известны попытки отождествления греческих и древнеегипетских культов с мифологическими представлениями адыгов. Например, культ Созереша, который изображался в виде части дерева с семью загнутыми вверх ветками, иногда связывают с древнеегипетским культом Осириса – бога умирающей и воскресающей природы.

При исполнении обряда в честь Созереша к семи ветвям прикреплялись свечи. Внешнее оформление фетиша напоминает еврейский семисвечник «менору», семь свечей которой символизируют сотворением мира в семь дней [218]. Учитывая, что на еврейских надгробных памятниках античности и раннего средневековья часто встречаются изображения семисвечника, это делает вполне возможным заимствование адыгами оформления фетиша в соответствии с формальным сходством. В период христианизации некоторые адыгские племена заменили деревянный фетиш крестом [247, с. 174], тем самым демонстрируя естественную взаимосвязь и специфику сосуществования язычества и развитых форм религии.

Очевидно, что психологическая невозможность отказаться

от древнего родового культура под влиянием более сложной идеологической системы привела у адыгов к его трансформации и включению в систему более развитых верований.

Обряд в честь Созереша совершался у адыгов в период распространения христианства в кругу семьи один раз в год. Когда крест был готов (а именно крестом был заменен деревянный фетиш), отец семейства ставил его рядом с дверью и первым закреплял к нему свечу. Затем его примеру следовали остальные. Существовали приметы: если свеча гасла прежде, чем сгорала до конца, это означало, что прикрепивший ее не доживет до конца года; если свеча падала, тот, кто ее ставил, может быть похищен или убежит (если речь шла о рабе) [11, с. 78].

Современные адыги почитают ясень, боярышник и другие деревья. Считается, что боярышник, посаженный посреди пасеки, оберегает пчел от гибели, а ясень приносит счастье и благополучие семье, вырастившей его. Л. Люлье, например, упоминает дерево, которому приписывали чудодейственное свойство исцелять лихорадку: «...страдающий приходил или приезжал к нему с запасом приношений, большей частью пирожков, которые тут же съедались приехавшими с больным; перед отъездом они зашивали кусочек этого дерева в лоскуток материи и надевали больному на шею, чтобы он носил его постоянно; оставшая часть той же материи привешивалась к ветвям, вроде приношения» [187, с. 33].

Таким образом, у адыгов культ деревьев имел большое сакральное значение, что встречается и у других народов. Так, деревьям и рощам поклонялись и славяне-язычники. Культ деревьев играл важную роль у литовцев. Существует много доказательств широкого распространения этого культа в Древней Греции, Италии. В Риме, на Форуме, до имперских времен поклонялись священному фиговому дереву, а на склоне Палатинского холма росло кизиловое дерево, считавшееся в Риме одним из наиболее священных объектов [285, с. 111].

На стыке подобных представлений и возникает, по-видимому,

крест – сложный символ, объединивший культ деревьев с культом Солнца. Первоначально это – простой дубовый крест, перед которым древние адыги проводили богослужения. В символике креста важна не только форма, но и «материя»; материал, из которого сделан крест, – дерево, на наш взгляд, указывает на связь символики креста с деревом жизни, а через упомянутую выше мифологему и с культом Солнца. Крест, скорее напоминающий букву «Т», и крест, заключенный в круг, – это символы, которые часто изображались на предметах быта и одежде адыгов, эти символические изображения защищали жильё и хозяина от воздействия злых сил, выполняя важные апотропеические функции. Это подтверждают и археологические материалы, раскопки курганов Адыгеи, относящиеся к эпохе бронзы [209, с. 60]. Знак креста включил в себя и символическое изображение солнца в виде круга. Зная на своем опыте, что огонь способен защитить от нападения хищников, от холода, дает тепло и жизнь, человек стал считать, что и знак, изображающий огонь, обладает сверхъестественной силой. Знак креста превратился в магический божественный символ. Крест в круге, знак солнца, связанного с огнем, означал движение солнца по небосводу, подобно колесу.

Различные изображения крестов являются очень древними символами: равноконечный крест, как символ единства духа и материи, известен еще со времен Древнего Шумера и Древнего Египта; крест, о котором говорилось выше, так называемый Тау-крест (в форме буквы «Т») древне-египетская традиция считала символом жизни, связанным с мужским и женским началом. Для древних евреев тау-крест был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни [75, 197].

Конечно, сейчас можно только предполагать, какое значение имел для адыгов крест в древних ритуалах, поскольку его прежняя символика почти полностью была поглощена христианскими наслоениями. Обобщение этнографического материала дает основание сделать вывод, что культовое значение креста было

велико как в общественной, так и семейной обрядности. Крест использовался как центральный культовый символ в обрядах «тхьяльэу» (адыг. «просьба к Богу»). Крестом помечались священные деревья [101, с. 53]; родители, давая завещание на смертном одре своим детям, складывали указательные пальцы крест-накрест [293, с. 50].

Обряд, зафиксированный С.Ш. Аутлевой среди кабардинцев-христиан, проживающих в районе Моздока, интересен тем, что здесь крест выступает не как атрибут христианства, а как самостоятельный фетиш, лишь совпавший с символом христианства. Обряд совершается 14 августа по старому стилю: в центре села ставится крест, женщины делают приношения к кресту в виде пышек, кланяются ему и молятся о благополучии своих детей. Ритуал заканчивается танцем вокруг креста с остановками у каждого его угла [29].

Особое почитание креста сохранялось у адыгов вплоть до середины XIX в., несмотря на повсеместное внедрение ислама: «Даже в начале XX в. в передней части скотного двора устанавливался большой крест (пыпхэ), который был предназначен предохранять скот от кражи. Если человек упал с коня или его забодал бык, то на этом месте очерчивали круг, в центре ставился крест и это предохраняло пострадавшего от «нечистой» силы. При рождении сына родители целовали крест» [197, с. 244-245].

Понятия о священном, зафиксированные в религиозном сознании адыгов, выразились не только в сакрализации пространства и поклонении священным деревьям и рощам, но и в представлениях о священности небесных тел. Астральные культы занимали определенное место в древних верованиях, о чем свидетельствуют и археологические памятники, и некоторые обряды.

На первый план выступают отношения между Солнцем и Луной, культ которой также был распространен. В разных источниках говорится об этом по-разному. По одним преданиям,

Солнце и Луна – это брат и сестра. Луна просит у Солнца свет, чтобы им освещать ночью землю. По другим преданиям, Солнце и Луна – это братья, причем Солнце старше Луны. Иногда они встречаются на небосводе, протягивают друг другу руки и обнимаются. Так предки адыгов объясняли затмение солнца или затмение луны. Время, когда происходили эти явления, наделялось священной силой. Если Солнце затмевало Луну, то люди просили Солнце отпустить ее. Когда случалось затмение Солнца, с такими же просьбами обращались к Луне. Если просьбы не помогали, то люди начинали громко кричать, стрелять в воздух. Когда же Солнце все-таки «отпускало» Луну, устраивали пиршество [112, с. 11-12]. В новолуние люди обращались к Луне с различными просьбами, собираясь вместе на какой-нибудь поляне. На место моления приносили самые нужные вещи и показывали их Луне для того, чтобы она дала подобные предметы в достаточном количестве. Туда же часто приводили породистую корову и, показывая ее Луне, просили, чтобы она обеспечила людей множеством таких же хороших коров [28, с. 193].

С культом солнца, луны и звезд было связано деление года на определенные периоды, появление своеобразного священного календаря. Священным было время, с которым люди связывали основные этапы своей хозяйственной деятельности. От этого, в свою очередь, зависело поклонение божествам – покровителям занятий. Эти божества проявляли свою силу в определенное время года, в остальное же время к ним, как правило, никто не обращался. О пантеоне божеств будет сказано ниже, здесь же интерес для нас представляет тот момент, что почитание божеств зависело от важности времени, от священности хозяйственного календаря. Например, появления Созереша, покровителя земледельцев (позднее ставшего покровителем домашнего благополучия), адыги ожидали ежегодно в декабре, в честь этого проводились празднества. Из дерева, называемого адыгами «хамшкут», обрубок с семью сучьями хранили в хлебном амбаре. По наступлении Созерешевой ночи люди приносили этот

обрубков в дом и ставили посередине, к сучьям прикрепляли свечи из желтого воска. В остальное время года деревянный идол валялся в амбаре, и на него не обращали никакого внимания. С земледелием было связано также поклонение Тлепшу – богу кузнечного ремесла. Весной, перед началом посевных работ, в честь него приносились жертвы, произносились молитвы над лемехом плуга и над топором [184, с. 27].

С земледельческими культами тесно связан был и такой древний обычай. После первого весеннего раската грома адыги обливали водой свои плетеные зернохранилища – сапетки, чтобы в них было обилие зерна. Затем собирали воду от первого дождя, которую называли «шиблэпсы» («вода Шибле»), и держали ее в доме до следующего грома и дождя. Адыги думали, что пока эта вода стоит в доме, засеянные поля не будут нуждаться во влаге. После очередных грома и дождя запас первой громой воды менялся [98, с. 40].

Этнографический факт, связанный с религией, – Шиблэгъ-ашхэ («кормление грома»). Ежегодно, после первого весеннего грома, абадзехская старушка (абадзехи – одно из адыгских племен) из рода Хуажевых, жившая среди бжедугов и умершая в 1913 г. в возрасте ста лет, относила в лес бублики, кукурузные лепешки и, раскладывая их на пнях, приговаривала: «Мой милый гром, ниспошли нам теплый, счастливый дождь». Как считает П.У. Аутлев, так она совершала кормление или умоливание грома [28, с. 100]. Это, конечно, верно, хотя, на наш взгляд, здесь просвечивает и другой, более изначальный смысл жертвы – придать богу силу, а не просто умоливать его [345, с. 24].

Одно из адыгских племен – бжедуги – подняло космологические отношения до отношений священной войны между добром и злом; отношение «день-ночь», шире «свет-тьма», трансформируется в отношение «друг-враг»^{2*} [354, с. 20-78]. Бжедуги-

^{2*} О том, что отношение «друг-враг» лежит в основе политических отношений и несводимо к космологическим или моральным, см.: Schmidt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Dunker U. Humbolt. 1963.

ги считали, что гремит не бог Шибле, а его мать. Они верили, что он преследует ведьм и шайтанов, которых убивает, а мать Шибле бежит вслед за ним и гремит, приговаривая: «Смотри, сынок, не убивай людей!». В данном случае, кроме всего прочего, представляет интерес появление женского образа, который вмещивается в действия своего молниеносного сына – истребителя злых сил.

Таким образом, в результате анализа народного эпоса «Нарты», этнографических, археологических и других источников мы видим, что доисламские традиции играли значительную роль в эволюции религиозного и этнического самосознания адыгов. Выразившись в представлениях о священном пространстве и времени, священных деревьях и небесных телах, эти традиции прочно закрепились в культуре и сохранялись до недавнего времени наряду с традиционными взглядами на человека и божество.

2.2. Инокультурное воздействие на космологические и антропологические представления

Межкультурные контакты оказывали влияние и на космологические представления традиционных культур. Так, в процесс формирования этнического самосознания адыгов были внесены новые религиозные представления, среди которых значительную роль играли культ предков, магия, вера в загробную жизнь.

По мере эволюции религиозного сознания адыгов ясно прослеживаются изменения представлений о душе. Первоначально душа человека и других живых существ представлялась адыгу как вполне материальное существо, вроде паучка или мошки, которое может на время покидать тело и возвращаться в него [310, с. 52-53]. Трудно объяснить, почему считалось обязательным наличие такого маленького, отличного и отдельного от тела существа в организме для жизнедеятельности человека. Видимо, древние люди явления самой жизни объясняли так же,

как и стихийные силы природы – действиями живых существ, присутствующих в них или стоящих за ними. Если существо живет и двигается, это происходит потому, что внутри него сидит зверек, который им движет. Этот зверек в животном или в человеке есть душа. Считалось, что именно душа, а не тело, испытывает жажду, голод, боль и другие чувства. Деятельность животного или человека объясняется присутствием этой души, а его успокоение во сне или в смерти – ее отсутствием; сон или транс представляют собой временное, а смерть – постоянное отсутствие души. Так как смерть является постоянным отсутствием души, предохраниться от нее можно, либо закрыв душе выход из тела, либо, если она его покинула, добившись ее возвращения [310, с. 52-53]. Также считалось, что душа погруженного в сон человека на самом деле вылетает из тела и посещает те места, видит тех людей и совершает те действия, которые видит спящий. Существовал запрет будить спящего: ведь душа его отсутствует и может не успеть возвратиться, и человек, если он проснется без души, заболит. И в наши дни иногда встречаются люди, которые верят, что ложиться спать можно лишь предварительно утолив жажду, так как душа выйдет из тела в поисках воды и, если ее кто-нибудь спугнет, может не вернуться обратно.

Подобные представления о душе являются достаточно интересными и оригинальными в связи с тем, что и до сих пор сохраняются в среде адыгов, несмотря на развитие под влиянием христианства и ислама представлений о бестелесной душе. То, что древние представления о душе сохраняются и до сих пор, подтверждают многочисленные рассказы пожилых адыгов, проживающих в Шовгеновске, Кошехабле и других аулах Республики Адыгея, услышанные автором в 1996 – 2000 гг.

Поверья древнего человека о душе часто встречаются в эпосе. Здесь душа может покоиться то в дверных столбах, то в дереве, то в коне Карэ-трехногом [222, с. 56]. Посмертная жизнь души либо вознаграждается местом в светлом отделе загроб-

ного мира, либо опускается в темный отдел подземного мира, либо вселяется в другого человека или животное. Как пишет А.Т. Шортанов, «...по представлению адыгов душа покойного после сорокадневного витания^{3*} между кладбищем и жилищем, перемещается в телесную оболочку какого-нибудь животного, главным образом коня, осла, собаки» [314, с. 122]. Такой метемпсихоз подтверждается наличием в фольклоре целого комплекса сказок и легенд о всякого рода превращениях людей в животных. Почти во всех случаях это делается посредством магии, колдовства, а чаще всего ударом оловянной плетью по телу со словами: «Да станешь ты отныне конем (ослом или собакой)». Владельцами такой плети выступают ведьма, неверная жена или какое-либо другое лицо [207].

Метемпсихоз древних адыгов прослеживается и в нартском эпосе. Например, финальная сцена «Легенды о нарте Сосруко», когда погибающий Сосруко влезает в шкуру своего коня Тхожея, как мы полагаем, также является метафорическим выражением древнего поверья адыгов о переходе души человека к его коню [207, с. 135-136].

Посмертное существование души облегчается тем больше, чем чаще родственники умершего вспоминают и поминают его. Именно с этим, на наш взгляд, связан обычай, неукоснительно соблюдающийся и по сей день, каждый четверг до захода солнца выпекать лепешки, с сыром или без, (адыг. «жамэ») и раздавать их соседям. Делается это во имя душ умерших родственников.

Кроме веры в посмертное существование души, очень устойчивым среди адыгов оказался культ предков. Вероятно, этот культ складывался параллельно с одним из основных принципов адыгскости – принципом уважения к старшим. Развитие этого принципа мы можем наблюдать и в архаических легендах, и в эпосе «Нарты». Именно в эпосе четко прослеживаются

³ * Подобные представления, видимо, являются иллюстрацией синкретизма, поскольку «сорокадневное витание» души есть результат влияния христианства.

мотивы «старший-младший», почет – по возрасту, уважение и честь – по личной отваге и труду. И именно по эпосу мы можем проследить, как от умерщвления состарившихся людей, непригодных ни к труду, ни к военным подвигам, адыги пришли к отмене этого жестокого обычая древности.

В легенде об Орзэмэсе повествуется о том, что состарившегося человека нарты ставили около бочки с сано (вино) и вручали ему ковш. Он, произнося хохи (тосты), пил за здоровье нартов и доходил до сильного опьянения. Тогда ему отсекали голову. Таким образом, нарты хотели лишить жизни старого Орзэмэса, но умной Сатанай удалось спасти его с помощью Сосруко [222, с. 246]. Но в более поздней легенде о нарте Бадыноко уже рассказывается о том, что Бадыноко ввел в Стране Нартов новый обычай: вместо того, чтобы сбрасывать стариков с вершины Горы Старости, нарты стали «...лелеять их старость и слушаться их мудрых советов» [222, с. 217].

Уважение и почитание старших, надо полагать, является одним из проявлений культа предков. Самый старший стоит ближе всех к родовым предкам, и он, естественно, является самым почитаемым во всем роду, так как дух предков выражается в нем с наибольшей полнотой и властностью. Существует очень интересная легенда, в которой говорится, что, когда стальным колесом было перерублено бедро Сосруко, то он, истекая кровью, приполз в сад семейства Кардановых. Там к нему подошел старик из этого рода, промыл ему рану и перевязал полотенцем. Но Сосруко вскоре умер. Умирая, он отдал это полотенце старику и завещал хранить его у самого старшего человека из рода Кардановых. «Только самый старший в роду может прикоснуться к нему. Когда произносят имя Сосруко, все невестки (рода Кардановых) встают... Никто не смеет прикоснуться к столу или другому предмету, на котором лежит полотенце» [15, с. 258-259].

Здесь интересны два момента. Первый касается наложения табу для невесток, лишенных права прикоснуться к полотенцу.

Это находит, по-видимому, свое объяснение в том, что по понятиям адыгов, невестки – «чужеродные», пришедшие из других родов, и, следовательно, они не обладают всеми правами Кардановых. Второй момент связан с самим запретом прикасаться к вещевому фетишу. Бесспорно, этот запрет мотивировался священностью личности самого эпического героя, что вызвало и сакрализацию связанных с ним предметов.

Адыгские боги утверждали и поддерживали связь между космическим, социальным и ритуальным порядком, выступающим как основа мира. Нарушения, возникающие в каком-либо из планов реальности, неизбежно влекут изменения в других. Эти изменения могут быть вызваны в социальном плане не только вполне естественными причинами, но и причинами сверхъестественными – магическими воздействиями. Предложим поэтому здесь описание некоторых суеверных, магических обрядов, остававшихся у адыгов до недавних времен; истоки этих обрядов, вероятнее всего, находятся в религиозных представлениях описываемого периода.

У адыгов существовало убеждение, что никто не может избежать своей судьбы. Более того, они полагали, что дни делятся на счастливые и несчастливые, что существуют злые духи, привидения, домовые, и что есть даже места, где они живут. Многие уверяли, что видели эти привидения и с большим трудом смогли от них скрыться. Адыги также верили в сны и были убеждены в силе чародейства. Они имели своих гадалей, вернее, гадалыщиц, потому что гаданием занимались обычно старухи. Правда, гадание не было у адыгов ремеслом. Старухи гадали на нескольких зернах фасоли с одним камешком. Но, как правило, в гадании использовались лопатки домашнего животного, барана или козы. Всмотриваясь на свет в эту кость, предугадывали по животным линиям хороший или плохой урожай, дождь или засуху, холод, суровую зиму, войну и вообще всякого рода благополучие или бедствие [292].

Также существовали представления о людях-оборотнях, ко-

торые общались с нечистым духом и посредством его приобретали способность превращаться в волков, собак, кошек и даже делаться невидимыми. Таких людей называли «удде» и приписывали им изнурительные детские болезни, заразу и падеж скота, их же обвиняли в истреблении собственных детей. Адыги считали, что удды весной, в одну из ночей, собираются на вершине горы Себерешхо, приезжая туда верхом на животных всякого рода, домашних и диких. Ночь они проводят в пиршестве и плясках, а перед рассветом, схватив мешки, в которых содержатся все земные блага и все вредное человечеству, разлетаются по домам. Те из уддов, которым не досталось мешка, гоняются в его поисках за другими уддами. Таким образом, все болезни, которыми страдали люди, приписывались этому явлению [187, с. 35].

Раз в год устраивалось общее избавление от злых духов. Видимо, это делалось для того, чтобы, освободившись от пагубных влияний, скопившихся вокруг них за долгое время, люди могли почерпнуть новый заряд жизненной энергии. В это время преследованиям и даже пыткам подвергались все, подозреваемые в общении с нечистой силой. Л.Я. Люлье пишет о «цысую» (т.е. знахарях), которым приписывали дар узнавать колдунов. Когда предполагали, что болезни или другого рода страдания причинялись колдунами, то призывали знахаря и представляли ему подозреваемых в колдовстве, а тот, после определенных действий, указывал на виновных. Если обличенные в колдовстве не признавались в своем грехе, то их подвергали пытке, секли, сажали связанных между двумя пылающими кострами, заставляли съесть кусок печени, вынутой из убитой специально для этого черной, без единого пятнышка собаки. Бедные жертвы, терзаемые мучениями, вынуждены были признаваться в том, в чем их обвиняли. Народ оставался в убеждении, что они изрыгают все зло, ими причиненное и в них скрывающееся. Уничтожив подобным образом в виновных колдовские силы, с них брали клятву навсегда прекратить общение с нечистым духом [187, с. 35-36].

До сегодняшнего дня среди адыгов очень популярны амулеты (дуа), которые носят на шее в виде украшения. Сейчас дуа – это маленькие листочки бумаги, на которых муллы и эфенди пишут изречения из Корана, а раньше, по-видимому, в кожу зашивали кусочки священных деревьев, чудодейственные травы или части других предметов, имеющих якобы сверхъестественную силу, позволяющую людям верить, что подобные дуа способны защитить их от болезней, несчастных случаев, сглаза. Изготовлением таких амулетов занимаются, как было указано, мусульманские духовные лица, но часто люди обращаются не к ним, а к знахаркам, которым, кроме всего прочего, приписываются способности узнавать, когда и где произошел или может произойти сглаз и как от него надо избавиться.

Эти и подобные представления входили в мировоззренческую систему этноса и, несмотря на влияние в дальнейшем и монотеистических религий, и атеистических учений, некоторые из них проявляются в определенной степени и по сей день.

Древнее общество вело весьма напряженную жизнь, защищая себя не только от сил вполне естественных, но и от сил сверхъестественных. Мир естественный и сверхъестественный еще сохранял свое единство, становившееся все более напряженным и проблематичным, что отразилось и в мифологии адыгов, равно как и в последующих ее трансформациях и катастрофах.

Практика магии и ауспиций дополняет практику ритуала, космологическое противопоставление «свет-тьма» захватывает как земное, так и небесное пространство. Если ритуальная практика разворачивается из определенных, последовательных действий, и ее вектор направлен от земли к небу, от общества к богам, то в практике ауспиций проявляет себя противоположный вектор, бог посылает знаки людям, эти знаки темны, их требуется толковать и после этого принимать или отвергать [102, с. 118]. Ритуал и ауспиции образуют как бы сакральный порядок мира, пронизывающий космос, общество и человека. Поэтому

дальнейшее развитие представлений о мире и, соответственно, организации общества вариативно, допускает несколько возможностей. Первая связана с развитием рационального объяснения и устройства жизни на рациональных основаниях. Другая возможность связана с развитием и изменением мифологии. Здесь примером может служить адыгский эпос «Нарты».

Если люди в архаичных мифах меото-зихо-адыгов изображаются слабыми, инертными, зависящими от воли бога, то в героическом эпосе человек предстает хозяином положения, вершителем серьезных дел; он ведет борьбу с темными силами природы и даже с самими богами: это и Сосруко, смело вступающий в борьбу с Иныжем (великаном) и добывающий огонь для людей; и Тлепш, образ, воплотивший в себе качества кузнечного мастера; это – Насрен, вступающий в бой с богом; это – Батараз, побеждающий смерть и освобождающий Насрена, прикованного к горе, и многие другие. Через этих героев адыги выражали свои мечты далеко видеть и слышать, молниеносно пересекать водные и воздушные пространства, возводить переправы и жилища, управлять природой (вызывать дождь и бурю, мороз и жару), трудиться мирно и даже воскресать из мертвых. И, создавая этих героев, адыги видели в них идеалы, к которым стремились в повседневной жизни.

Что касается адыгских богов, то они играли роль судей в отношениях людей, но не на том свете, а в земной жизни, и чаще сами не наказывали, а только лишь призывались на помощь теми, кто больше надеялся на собственную силу и мужество.

Тха («бог») или Тхашхо («великий бог») является верховным богом адыгов. Он – творец, создатель мира. Мир создан им из воздуха, воды, земли и огня. Не имея ни начала, ни конца, Тха вездесущ и регулирует общий миропорядок.

Многие исследователи (например, А. Шортанов, М. Талпа, П. Максимов), изучая этимологию слова «тха», приходили к выводу о сложности объяснения его происхождения [163, 290]. Действительно, можно слово «тха» увязать с адыгейским

«тыгъэ» (солнце); можно, вслед за П. Максимовым, объяснять его, расчлняя на «ты» (отец) и «ха» (собака). Из последнего делались выводы о собаке, как о священном животном у адыгов. Но никаких подтверждений этому ни в мифологии, ни в данных этнографии нет. Предпочтительней, на наш взгляд, выглядит гипотеза М. Талпа о греческом происхождении слова «тха», по которой адыгское «тха» заимствовано из греческого: «theos» – бог. Возможность подобного заимствования является очевидной, поскольку греко-адыгские связи начались с середины I тыс. до н.э.

Конечно, нельзя не учитывать тот факт, что адыги контактировали не только с греками: «Особенности географического положения Северного Кавказа таковы, что этот регион давно являлся местом эпизодического пребывания различных могущественных племен, которые перемещались сюда из безбрежных просторов, раскинувшихся между Дунаем и Желтой рекой в Китае. Этот процесс особенно усиливается в VII в. до н.э. и беспрерывно продолжается в последующие эпохи» [43, с. 4]. Поэтому не исключено, что заимствование теонима «тха» в адыгский язык произошло гораздо раньше греко-адыгских связей и другим путем. Но, поскольку мы не располагаем подобными научными сведениями, то примем гипотезу М. Талпы. Добавим к этому то, что адыгское «тха» участвует в образовании имен древних адыгских богов: Мазитха, Зекуатха и др.

Так как в существующей научной литературе очень подробно проанализирована адыгская мифология и адыгские боги, нам бы хотелось лишь коснуться нескольких моментов. Первый из них касается места и роли Тхашхо в пантеоне адыгских богов, а также его трансформаций. На наш взгляд, этот момент очень важен, так как адыгов характеризует прочная приверженность к языческим богам и, в первую очередь, к Тхашхо. Это, по-видимому, генетически связано с привязанностью к родной земле, к роду, что является основными детерминантами развития «адыгагъэ».

Тхашхо сотворил мир, а, соответственно, он сотворил и небо. Он и его боги лишь живут на небе и проявляются в громе, молнии, грозе и т.п. «Это означает, – как пишет М. Элиаде, – что некоторые привилегированные структуры Космоса – небо, атмосфера – представляют собой любимые области Высшего Существа; оно проявляет себя свойственным ему образом в majestas безграничности неба, в tremendum грозы» [320, с. 77].

Некоторые исследователи (например, С.А. Токарев) не считали Тхашхо яркой фигурой. Вероятно, поводом этому послужило почти полное отсутствие торжеств и ритуалов, посвященных Великому Богу^{4*}. Лишь единственный праздник в году, называвшийся «Тха Великому сандрак», упоминается в источниках (Л.И. Лавров, Ш. Ногмов). Можно найти подтверждения бездеятельности Тхашхо и в эпосе: «В молодости он породил горы и небо, но после он обленился. Неверно было бы представлять его как Зевса или Христа, мы не знаем его облик, знаем лишь то, что он стал бездеятельным, против него направляют свои стрелы маленькие испы, соседи и предшественники нартов» [226, с. 45]. В другом фрагменте эпоса мы видим, что народное сознание начинает считать его богом танцев – «Тхъэуджъ» [224, с. 235]. Некогда грозный бог опустил до несерьезного с точки зрения воинов деятеля, устроителя танцев.

Как бы то ни было, архаичный ритуал «тхъальэлу» (адыг. «просьба к Богу») всегда начинался с обращения к Тха, независимо от того, какому событию или богу он был посвящен. Это важно, на наш взгляд, поскольку значимость этого ритуала, игравшего и играющего по сей день большую роль в жизни адыгов, повышается тем, что он составной частью входит в адыгский этикет и адыгский образ жизни. У современных адыгов этот ритуал проводится по различным поводам, правда, сегодня этот ритуал чаще называют словом «кърмэн» (тюрк. «курбан»). Схема проведения этих торжеств предками адыгов

^{4*} Подобное встречается в Индии. Брахма, являвшийся в брахманизме ключевой культово-обрядовой фигурой, в индуизме практически не почитается так, как Вишну и Шива, несмотря на то, что сохраняет функцию создателя мира.

подробно описана А.Т. Шортановым [314]. Но хотелось бы выделить один элемент – завершающий танец «удж» (танец, в котором мужчины и женщины, держа друг друга под локоть, совершают круг), популярный и сейчас.

Сакральный смысл танца, безусловно, имевший место, утрачен. По мнению Б.Х. Бгажнокова, такие элементы танца, как разомкнутый круг, определенный статус ведущего танца, имеют глубинный смысл. Разрыв цепи – это пространство, через которое находит выход накапливающаяся в круге информация, адресованная божественным силам, агентам судьбы. Ведущим танца избирался почтенный старец, в основном, из числа гостей. Именно такой человек должен был возглавить группу в ее движении к удаче. «Старый, стоящий одной ногой в могиле, человек рассматривался почти как предок, как наилучший посредник между сообществом людей и сонмом божеств и демонов. Дополнительно к этому, как гость он еще больше удовлетворял предъявляемым к нему требованиям. Гость считается у адыгов посланником бога, в сущности медиумом, отсюда пословица: «Гость – посланник бога» [38, с. 158].

Возвращаясь к статусу Тха в адыгском пантеоне, надо также отметить, что некоторые исследователи XVIII – XX вв. писали о нем, как о «великом боге». Так, Н. Дубровин, вслед за Хан-Гиреем, Л. Люлье, К. Сталем, отмечал: «Веруя в единого бога и называя его Тха и Тхар, черкесы признавали его в трех лицах...» [98, с. 40]. Здесь ясно прослеживается мотив представления о Тха, изменившегося под влиянием христианства. Другой автор, Жан-Виктор Тэбу де Мариньи (нач. XIX в.), характеризует верования адыгов как политеистические: «Черкесы признают верховное божество и несколько небесных сил рангом пониже» [11, с. 304]. Но встречаются и такие точки зрения, в которых Тха выступает как «единый бог». Так, К. Кох отмечает, что основу религии черкесов составляет «...вера в единого бога, в неотвратимость судьбы и в недолгую жизнь на этом свете» [11, с. 624-625]. А англичанин Э.Спенсер, живший среди адыгов в 30-х гг.

XIX в., добавляет: «...Кроме единого вечного Бога они верят в существование нескольких низших существ, которым Тха передал власть над такими земными вещами, которые он считает слишком незначительными для его внушающего страх контроля» [259, с. 106-107]. Такие противоречивые мнения еще раз подтверждают, что верования адыгов представляли собой сложную религиозную картину. Кроме того, многие авторы этих и других исследований путешествовали по этому региону в тот период, когда Кавказ был местом, где сталкивались интересы православной России и мусульманской Турции. Естественно, что, пытаясь каким-то образом определить конфессиональную принадлежность адыгов, европейские авторы оценивали ее с точки зрения христианских и прамотеистических теорий.

Спорным является и мнение исследователей адыгских верований, считавших, что Тхашхо – бог, появившийся у адыгов только под влиянием христианства. Так, Л.Лавров пишет: «...идея верховного божества могла появиться среди адыгов только под внешним влиянием. Среди самих адыгов в языческую эпоху не было социально-экономических предпосылок для представления о верховном владыке» [163, с. 225]. Как известно, верховный бог, подобный Тхашхо, есть и у абхазов (Ан-ца), чеченцев (Дэла), осетин («бог богов» Хуцау), грузин (Гмерти) и других народов. Возможно, что здесь и присутствует внешнее влияние супремотеистических систем древних греков, иранцев, иудаизма, а затем и христианства. Но, судя по данным археологии, у древних адыгов еще в V в. до н.э. существовало рабовладельческое государство Синдика, что также могло явиться предпосылкой для возникновения идеи главного бога [45, с. 76].

Как видим, с адыгским Тха происходили некоторые трансформации, и, не исключено, что со временем он совсем был бы забыт адыгами, но этого не произошло. Поскольку языческие верования составляли одно из основных звеньев всей системы традиционной культуры, адыги не могли полностью отказаться от них даже под сильным воздействием монотеистических ре-

лигий. Поэтому Тха сохранил свое господствующее положение сначала под влиянием христианства, а затем – индентифицировался с мусульманским Аллахом.

Второй момент, который хотелось бы отметить, связан со сравнительной мифологией. Долгое время ученые искали параллели и сравнивали мифологию адыгов с мифологией древних греков. Были получены интересные результаты, не лишённые достаточных оснований [63]. Но, учитывая, что кроме греков адыги контактировали со многими другими народами, рамки сравнительной мифологии необходимо расширить.

В адыгском родовом обществе, где господствовали строгие правила поведения как внутри рода, так и между родами, повседневная жизнь определялась, в основном, такими ориентирами, как свобода, честь, достоинство, мужество. Боги воспринимались как помощники людей в особые моменты их жизни. В остальное время к ним, как правило, не обращались и их не вспоминали. Несмотря на различные культурные влияния извне, адыгский пантеон практически не пополнялся новыми именами, наоборот, со временем потеряли свое значение и были забыты очень многие второстепенные боги. Но Тха, Шибле, Тлепш, Зекуатха, Тхагаледж, Амыш и, пожалуй, бог лесов Мазитха – это боги, к которым адыги обращались постоянно.

Французский исследователь Ж. Дюмезиль предложил метод трех функций, по которым верховные боги индоевропейской мифологии разделяются по виду областей их влияния: отправление сакральных действий (Митра-Варуна), военная деятельность (Индра) и экономическая деятельность (братья Насатьи или Ашвины) [102]. Применяв этот метод к адыгским богам, мы видим, что они также выполняют эти три функции:

- отправление сакральных действий (Тхашхо – Шибле);
- военная деятельность (Тлепш и Зекуатха);
- экономическая деятельность (братья Тхаголедж и Амыш).

Но все же в адыгском пантеоне только Тха, Тхагаледж и Амыш твердо занимают свое место в приведенной схеме, по-

скольку бога грома и молнии Шибле не всегда можно поставить в пару с Тха. Некоторые исследователи скорее поставили бы вместо него бога души Псатху. А.Т. Шортанов и А.М. Шенкао именно в нем видят второго по значению бога в адыгском пантеоне [310, с. 77; 314, с. 45]. Однако, учитывая, что Псатха постепенно трансформировался в образ покровителя женщин, а Шибле сохранил свое значение вплоть до начала XX в., бог грома и молнии, на наш взгляд, и является следующим за Тха. На это также указывает и адыгская поговорка: «Если Шибле рассердится, то вряд ли Тхашхо найдет место, куда бы укрыться». В отличие от Индры, также являющегося богом-грозовиком, адыгский Шибле никогда не выступает в качестве бога войны. В свою очередь, имя Тлепша часто встречается вместе с Тхага-леджем и Амышем.

Интересные результаты можно получить и при сравнении верховных богов двух мифологий по признакам, предложенным Ж. Дюмезилем (об этом см. 193). На наш взгляд, дальнейшие исследования в области сравнительной мифологии, которые целесообразно проводить сквозь призму становления адыгского этноса, будут только способствовать включению мифологии адыгов в более широкий культурный мифологический пласт.

Уместно отметить, на наш взгляд, и то, что этому способствует и сравнительно-сопоставительный анализ эпоса «Нарты» с эпосами других народов, возникших и формировавшихся в различные исторические периоды. Сходство «Нартов» с гомеровским, карело-финским, кельтским эпосами, шумеро-аккадским эпосом о Гильгамеше, древнеиранской «Авестой», древнеиндийским и древнегерманскими эпосами, эпосами народов нашей страны, японским рыцарским эпосом объясняется, по-видимому, различной комбинацией таких факторов, как: историко-стадиальное и культурное единство; однотипные социально-общественные отношения; общность этногенеза; родство языка; сходство социально-психологических моментов, этнических процессов; климатических, географических усло-

вий; сходство образа жизни земледельческих, скотоводческих народов, кочевого, военного или оседлого образа жизни; межэтнические и межкультурные связи. Несмотря на специфику каждой культуры, есть нечто общее, присущее всем народам в восприятии мира и ценностей жизни.

Безусловно, на адыгскую культуру в разных формах оказали влияние многие народы, но эти культурные влияния означали «переход от ознакомления к заимствованию и постепенному слиянию заимствованного и традиционного, растворению приобретенного в культуре-восприемнике..., итог взаимодействия различных и нередко противоречивых культур, как процесс, ведущий от ознакомления к усвоению и оттуда к присвоению» [Цит. по: 288, с. 74].

Таким образом, мы видим, что на протяжении многих веков складывались и оформлялись принципы этноформирования адыгов. Пройдя в своей эволюции несколько этапов, этот феномен стал институтом этнического самосознания и этнической самобытности. К моменту проникновения к адыгам монотеистических религий здесь сложилась достаточно развитая система языческих верований с ярко выраженной иерархией богов, с богом Тха на ее вершине. Эта система настолько прочно вошла в традиционную культуру, что постепенно стала неотъемлемой частью культуры, тем устойчивым звеном, которое так или иначе определяло в дальнейшем степень восприятия адыгами и христианства, и ислама.

2.3. Культурные изменения под воздействием христианства и ислама

К моменту проникновения к адыгам христианства (III – IV вв.) феномен адыгагъэ сформировался, на наш взгляд, в своих основных принципах. Адыгскость, как проявление народной самобытности и самосознания, определила специфику восприятия сначала христианства, а затем и ислама. Это привело к тому, что даже к началу XX в., несмотря на то, что все этни-

ческие группы адыгов считали себя мусульманами, их религию нельзя охарактеризовать иначе, как религиозный синкретизм.

В структуре адыгскости четко можно было выделить такие черты, как строгая приверженность адыгов адату и сложный комплекс этикетных норм, в которых отражалась полная зависимость адыга от своего рода. Род в адыгском языке – «лъэпкъ», т.е. «след», «остов». Человек полностью был вписан во время рода и в ход его дел. С этим было связано, на наш взгляд, одно из главных свойств характера адыгов: самоотверженная любовь к земле предков, уважение к ним и, как следствие, желание всегда и везде сохранить честь и достоинство рода. Мотив божьего суда возникает в мироощущении адыгов под влиянием христианства и ислама, но имеющим большее значение выступает все же суд рода. С родовой зависимостью, с привязанностью к родной земле связана, видимо, и прочная приверженность к адыгским богам. Но надо отметить, что несмотря на это, проповедники христианства почти не встречали в адыгских землях вооруженного сопротивления и практически никогда не были в них изгоями. Принципы толерантности, терпимости и уважения к гостям (а именно так и воспринимались, в основном, христианские проповедники), а, значит, и к их культуре играли решающую роль.

О времени и путях распространения христианства у адыгов среди исследователей нет единого мнения. Существует несколько гипотез («византийская», «тмутараканская» и «грузинская»), а кроме того рассуждения по данной проблеме встречаются и в текстах представителей Русской Православной Церкви.

Так, архиепископ Харьковский Макарий, ссылаясь на свидетельства монаха Епифания (VIII в.), писал: «Первые семена христианства были занесены сюда еще в I в., благодаря апостольской деятельности святых Андрея Первозванного и Симона Кананита в причерноморских греческих колониях Кавказа. Отсюда христианство проникло и в среду заселявших Северный Кавказ адыгов (черкесов). По церковному преданию, свя-

той апостол Андрей в 40 г. н.э. проповедовал христианское вероучение среди горских народов: алан, абазгов и зикхов» [195, с. 11]. В кратком «Житии Святых», составленном в XI в. Георгием Мтацмидели, также утверждается этот факт [88, с. 22-56]. О таком пути проникновения христианства к адыгам пишет и Геден, митрополит Ставропольский и Бакинский [68, с. 18]. Оставим эту версию, как труднодоказуемую, и рассмотрим другие, наиболее предпочтительной из которых является так называемая «византийская».

В начале средневековья Византия предпринимает большие усилия для насаждения христианства в Северном Причерноморье и на Кавказе. Уже в начале IV в. христианство проникает на Боспор: в 1898 г. в Керчи было найдено христианское надгробие с именем Евтропия и датой 304 г.; на Вселенском соборе в Константинополе в 325 г. присутствовал епископ Боспора Кадм [128, с. 113]. Как пишет митрополит Геден, «...территория, занятая адыгами, в духовном отношении подчинялась четырем епархиям, епископы которых назначались Византией. В Зихии эти епархиальные центры находились в Фанагории, Метархе (Таматархе), Зикополесе и Никопсе. Имеются сведения об участии епископов Фанагорийского и Зихийского в церковных соборах в начале VI века. В документах Царьградского Собора 519 г. стоит подпись епископа Фанагорийского Иоанна, а в материалах Константинопольского Собора 526 г. встречается имя Зихийского епископа Дамиана» [68, с. 19; 195, с. 88].

Распространение христианства среди адыгов также связано с именем греческого императора Юстиниана, правившего Византией в VI в. Об этом сообщает Ш. Ногмов, называя Юстиниана «союзником адыгейского народа» и «адыгейским витязем» [230, с. 76]. Отмечая, что «в древности наш народ никогда не клялся именем всевышнего существа, но произносил для подтверждения истины имя уважаемого человека», Ш. Ногмов также подчеркивает, что адыги так уважали Юстиниана, что даже клялись «Юстиниановым столом» и «Юстиниановым троном»

[230, с. 76]. Может показаться сомнительным предположение, что успех христианства среди адыгов связан с именем этого греческого императора, но, учитывая, какое большое значение для них имел авторитет конкретной личности, это предположение нельзя полностью игнорировать. Хотя, видимо, религиозный фактор способствовал укреплению политического союза с Византией.

На рубеже VII – VIII вв. центром христианства на Северо-Западном Кавказе являлась Никопсия. Вместе с Боспорской эта епархия называлась Зихской и упоминается в епископском списке, составленном в 807 – 815 гг. В исследовании Л.И. Лаврова мы находим сообщение автора того времени монаха Епифания, который характеризует зихов (приморских адыгов) как «народ жестокий и варварский и доньне наполовину неверующий», а о касогах (закубанской части адыгов) пишет: «Это люди кроткие и доступные вере; они с радостью приняли слово проповеди» [162, с. 56]. Из этого можно сделать вывод, что на рубеже VIII – IX вв. христианство значительно распространилось среди касогов, в то время как зихи еще мало поддались проповеди новой для них религии.

В X – XII вв. адыги продолжали поддерживать церковные связи с Византией. Это подтверждают и церкви, построенные и функционировавшие в то время. Кроме того, несомненно, культурно-религиозное влияние на соседние адыгские племена оказывала и Тмутаракань, являвшаяся в X – XI вв. **крупным очагом христианства** на Кавказе. Успешному распространению этой религии у адыгов способствовала также Абхазия, что было связано с этнической и культурной близостью адыгского и абхазского народов. Видимо, через Абхазию свое влияние на адыгов оказала и Грузия (как известно, в X в. было образовано Грузино-абхазское государство): «Грузинская царица Тамара (1184 – 1212) и ее дочь Русудана (1212 – 1227) пытались упрочить свое влияние среди адыгов распространением христианства. Имя царицы Тамары было необычайно популярно среди всех горцев» [68, с. 26].

С XIV в. на Северном Кавказе стало распространяться католичество, что было связано с генуэзскими и венецианскими факториями на побережье Черного и Азовского морей. Известно, что в 1349 г. адыг Жан де Зики был посвящен папой римским в архиепископы; католиком, очевидно, был и адыгейский князь Миллен (или Верзахт), с которым папа римский общался в 1329 и 1333 гг. [128, с. 235].

Е.П.Алексеева, исследуя этот вопрос, сделала вывод, что успехи католических миссионеров были незначительны, и католичество принимали лишь отдельные черкесские князья [18]. Оно не смогло пустить на Северо-Западном Кавказе глубокие корни, поскольку ему противостояло достаточно укрепившееся здесь православие, а с захватом генуэзских факторий османами в 1475 г. и вовсе прекратилась деятельность в этом крае католических проповедников.

В середине XVI в., как сообщает Г. Интериано, «черкесы исповедовали христианскую веру и священников имели по греческому обряду... Попы служат по-своему словами и письменами греческими, которых сами не понимают» [11, с. 47].

В период экспансии России на Кавказе наблюдается также целенаправленная тенденция к распространению христианства среди адыгов, которая получила некоторые положительные результаты.

В ряду тех усилий, которые предпринимались российскими властями, было крещение беглых адыгов (в основном из Черкесии и Кабарды). А.Т. Керашев выделяет несколько этапов в этом процесс [136, с. 227-245]. Первый (начало XVIII в. – 1771 г.) соответствует принципу невыдачи беглых рабов и крепостных крестьян, принявших христианство, что было официально подтверждено указом Сената от 23 декабря 1759 г. Важнейшим условием было предоставление свободы за «восприятие греко-российского вероисповедания», а официальный указ 1743 г. усилил волну беженцев. Так, в 1764 г. в Моздоке насчитывалось более 200 новокрещенных поселенцев [16, с. 81].

Второй этап (1771 – 1792 гг.) связан с изменением статуса Кабарды, вошедшей в состав Российской империи. В 1777 г. по указу Екатерины в Моздоке была учреждена духовная комиссия, созданная с целью крещения осетин и черкесов [136, с. 230].

Третий этап (1792 – 1882 гг.) закончился переходом незначительного числа кабардинцев Кизляра и Моздока в христианство.

«Попытки царского правительства ограничить и систематизировать порядок обращения беглых мусульман в православие, – пишет А.Т. Керашев, – не имели существенных последствий. Политические интересы России на Кавказе обуславливали потребность активного использования мер идеологического воздействия на горцев. Не случайно власти стремились расширить возможности мусульман в восприятии христианства, чему соответствовало содержание дарованной кавказской шотландской колонии грамоты 25 декабря 1806 г. В ней определялось: «Всякому кабардинцу, черкесу или другому магометанину или язычнику из людей свободных дозволяется принять вероисповедание колоний и сделаться членом оной с согласия управы». Лично зависимым мусульманам разрешалось обращение в «шотландскую веру» (пресвитерианство) при условии согласия их владельцев» [136, с. 231].

Дальнейшие попытки крещения адыгов не получили широкого распространения. Обострившееся политическое противостояние в период Русско-Кавказской войны усилило позиции ислама, прочно закрепив «психологическую оппозицию и этнические стереотипы» на Западном Кавказе [235, с. 259]. Однако, как справедливо отмечает Э.Х. Панеш, адыги-христиане сыграли нейтрализующую роль в конфессиональном противостоянии [235, с. 259]. Исторические, культурные и генетические связи с абхазами, большая часть которых исповедует христианство, а также ряд факторов (особенности географического положения западных адыгов, перееление большей части населения за пределы Кавказа и т.д.) не перевели конфессиональную принад-

лежность в конфликтное русло. И несмотря на геноцид и устойчивую историческую память, адыги всегда оставались лояльными к русскому этносу.

Вполне очевидно, что не став господствующей формой религиозного сознания в слабоконсолидированном адыгском обществе, христианство было приспособлено к местным условиям и получило своеобразное развитие, будучи включенным в рамки первобытных верований. Не вступая в конфликт с политеизмом адыгов, христианские догмы были восприняты как естественное продолжение традиционных народных верований. Христианство укрепились здесь не на уровне догматического учения, а на уровне обрядности. Внешняя сторона богослужения действовала на воображение адыгов, но это совершенно не коснулось их нравственных понятий и внутренней жизни, основанных на принципах адыгагъэ. Например, не подверглись никаким изменениям под воздействием соответствующих церковных положений супружеские отношения адыгов.

В особенностях национального характера адыгов имеет, вероятно, свою основу традиция, идущая с давних времен, о которой пишет Дж. Интериано. Он отмечает, что адыги крестились не ранее 8 лет простым кроплением и благословением духовного лица. Горцы-воины вовсе не входили в храм для молитвы лет до 60, считая, что, занимаясь разбоями и наездничеством, они не достойны участвовать в богослужении, и, пока не оставляли наездничества, стояли во время молитвы возле храма верхом на лошадях [11, с. 47].

Здесь, видимо, можно говорить о благоговейном отношении адыгов к таинственному, сакральному, божественному, к тому, к чему они обращались на склоне лет, как бы подводя итог жизни, задумываясь о наказании или прощении в потустороннем мире и, следовательно, испрашивая у Бога милости. Уместно, на наш взгляд, провести параллели с современностью. И сейчас среди адыгов наблюдается такая картина: особенно серьезно к вопросам веры начинают относиться люди, достигшие преклонного

возраста; они читают Коран, добросовестно совершают намаз, собираются небольшими группами для обсуждения религиозных вопросов и т.д.

Конечно, подобные факты можно объяснить с точки зрения человеческой психологии: чем ближе человек к смерти, тем больше он начинает думать о боге. Но, например, у таких кавказских народов, как чеченцы, ингуши, лезгины, серьезное приобщение к религии и исполнение ее обязательных требований начинается, в основном, с раннего возраста, точнее, с 7 лет.

Интересен, по нашему мнению, еще один момент. В жизнь адыгов очень легко вошло соблюдение некоторых христианских постов. Так, М. Селезнев сообщает, что адыги «...в начале года постились целую неделю, питаясь одними бобами, праздновали также масленицу, соблюдали 48 дней Великого Поста. В продолжение Поста собирали яйца, не употребляя их даже по надобности, разбить яйцо считалось преступлением. Накануне Пасхи красили яйца, сперва разговлялись ими, потом уже другими яствами. Говорят, что даже теперь... во многих местах в горах соблюдают эти обряды» [249, с. 250].

До XIX в. сохранялся и обычай «**ИутыЫж**» (Пасха), а в названиях дней недели до сих пор сохранились следы Великого поста и Малого поста: пятница – адыг. «бэрэскэшху» (Большая Параскева), среда – «бэрэскэжьый (Малая Параскева). Н. Дубровин отмечает, что «...у черкесов нечто вроде мясопуста и сыропуста православной церкви – ллеумышхе и кояште – праздники, исполняемые ежегодно ранней весной, один за другим, с небольшими промежутками. Ллеумышхе в буквальном переводе означает – не есть мяса, а кояште – взятие сыра» [98, с. 40].

Такое восприятие христианских постов адыгами лежит, видимо, в том, что адыги, за исключением особых случаев, и так были очень умеренны в пище, считая последнее необходимым качеством хорошего воина. Умеренность в пище, наряду с мужеством и почтительным отношением к женщине, всегда являлись характерными чертами адыгов. Эта традиция издавна коренит-

ся в их образе жизни, что находит отражение еще в Нартском эпосе. Так, именно за эти три качества овцевод Хамыш выиграл три оселка (шлифованные камни), имеющих чудо-свойства:

«Один острее меча разящего,
Другой еду угодную приносит,
Лучшую же добыть
Тебе поможет третий камень» [222, с. 134].

Таким образом, христианство и его обряды воспринимались адыгами сквозь призму традиционного уклада жизни, их нравственных устоев и национального этикета. И именно таким же образом адыги восприняли ислам.

Исламизация адыгских племен проходила в сложных исторических условиях. Несмотря на то, что распространение ислама на Северном Кавказе началось еще в VII – VIII вв., к адыгам эта религия проникла намного позже. Исторические факты дают нам возможность определить несколько этапов принятия ислама адыгами. Первый из них связан с татаро-монгольскими завоеваниями на Северном Кавказе в конце XIV – XV вв. (ислам в Золотой Орде был широко распространен с XIII в.). На данном этапе попытки исламизации адыгов не имели успеха, поскольку мусульманская религия являлась для них религией врага.

В это же время (XV в.) свои завоевания на Черноморском побережье начала Османская империя, положившая этим самым конец деятельности в этом регионе христианских проповедников. Как сообщает В. Кудашев, христианская вера начала уступать место исламу и «была окончательно уничтожена в 1717 г.» [156, с. 11]. С этим утверждением трудно согласиться, поскольку даже во второй половине XVIII в. не все кабардинцы, первыми подвергшиеся процессу исламизации, были мусульманами. Об этом сообщают как архивные, так и другие источники, в частности, воспоминания глубоких старцев. Так, один из вольноотпущенников Ш. Ногмова Дагаза (умер в 1879 г. в возрасте 127 лет) рассказывал, что в пору его юности «часть кабардинцев была христианами», и когда в семействе варилась пища, котел раз-

деляли доской пополам, в одной половине варилась баранина, в другой – свинина, так как «молодежь была обращена в магометанство», а «старики же держались христианской религии». По его рассказам, в Кабарде жило много христиан-адыгейцев, но во второй половине XVIII в. «турецкие муллы обратили их в магометанство, не запрещая впрочем старикам-фанатикам исполнять догматы христианской веры» [134, с. 21].

Следующий этап укрепления ислама у адыгов связан, на наш взгляд, с историческими событиями XVI – XVII вв., когда на Северном Кавказе столкнулись политические интересы России, Турции, Крымского ханства, а также Ирана [165]. Мусульманские государства использовали ислам в качестве средства подчинения адыгов своему влиянию; Россия, в свою очередь, пыталась упрочить позиции христианства. Политическая раздробленность адыгов привела к тому, что одна группа адыгских феодалов ориентировалась на Крым, другая – на Турцию, третья – на Россию. И хотя Иоанн Лукский отмечал, что в начале XVII в. среди адыгов «магометан» больше, чем тех, кто «следует греческому обряду» [10, с. 345], нам представляется верным вывод Е.П. Алексеевой. Она, в частности, подчеркивает, что мусульманство принимала в то время, главным образом, знать, «рядовое же черкесское население продолжало придерживаться христианства... и своих древних языческих верований» [18, с. 234-235].

И все же на этом этапе в религиозном миропонимании адыгов, безусловно, произошли определенные переосмысления под воздействием активно распространявшегося ислама суннитского толка. Но, как и христианство, адыги исповедовали его формально. Беспокойная, «походная» жизнь делала их плохими мусульманами, а недостаток в образованном духовенстве лишал их возможности основательного изучения исламской религиозной догматики.

С принятием ислама в религиозном сознании адыгов стали уживаться вместе языческие, христианские и мусульманские

представления. Сложившуюся религиозную картину можно охарактеризовать как религиозный синкретизм, причиной и основой особенностей которого послужила верность традициям, закреплённая в системе адыгскости. На наш взгляд, у адыгов синкретизм выступал не как случайное смешение некоторых элементов различных религий, а как бессознательный отбор того, что было более приемлемо для народа, способствовало сохранению и развитию того склада народного характера, зарождение которого отразилось в эпосе «Нарты» и который, приобретя устойчивость, стал институтом самоидентичности народа и личности и закрепился в языке, фольклоре, обычаях и традициях.

Приведем очень интересную адыгскую легенду, из которой видно, каким образом влияли традиционные нормы адыгов на принятие ими ислама:

«В одном черкесском предании рассказывается о том, что много-много лет назад в Малой Азии около Синопа жил один народ неизвестного происхождения. Этот народ поклонялся Тлепшу и Мазитхе. Когда начиналась проповедь мусульманской религии, пророк Магомет послал своего зятя Али в Синоп, чтобы отвратить народ от Тлепша и Мазитхи.

Посланец Магомета созвал старейшин народа и потребовал, чтобы они приняли новую веру. Старики ответили молчанием. Однако Али продолжал настаивать. Но старейшины хранили молчание. Тогда в ярости зять пророка со злобой схватился за рукоять меча. Но меч ему не повиновался. Взбешенный, он прищипорил своего коня, чтобы раздавить непокорных. Но его конь Дулл не сдвинулся с места. Потрясенный этими чудесами, Али покинул пределы Синопа, после чего созвали народ и в знак признательности принесли жертвенные благодарственные молитвы Тлепшу и Мазитхе» [220].

Из этой легенды можно сделать несколько выводов. Во-первых, обращает на себя внимание тот момент, что принятие новой веры зависит от старейшин, ведь именно к ним обраща-

ется Али и именно они решают, принимать всему народу ислам или не принимать. Здесь явно прослеживается традиционное уважение к старшим, закрепленное в нормах адыгского этикета и «адыгагъэ», признание их авторитета не только в вопросах общественно-политической жизни (как известно, совет старейшин – Адыгэ Хасэ – долгое время был таким органом управления), но и в вопросах, касающихся вероисповедания.

Во-вторых, мы видим, какую большую силу придавали адыги своим языческим богам – богу-кузнецу Тлепшу и богу лесов Мазитхе. Судя по географическим названиям, речь идет об адыгах-шапсугах, для которых бог Мазитха являлся одним из основных богов вплоть до начала XX в.

И, наконец, эта легенда еще раз подтверждает факт первоначально существовавшей борьбы между язычеством и исламом и неприятие последнего. Однако упоминание имен пророка Магомета, его зятя Али и даже коня Али Дулла (Дулдулла) может, вероятно, свидетельствовать о знакомстве адыгов с историей ислама.

Основным этапом, этапом массового принятия ислама адыгами, стало трагическое событие в истории Кавказа – Русско-Кавказская война (конец XVIII в.).

Не описывая подробно исторические события того периода, мы выделим несколько моментов, касающихся утверждения ислама у адыгов. Один из них связан с именем шейха Мансура, выдающегося человека в истории Северного Кавказа. Многие историки писали и пишут о его жизни и религиозной деятельности. И хотя мнения об этом человеке часто не совпадают, большинство исследователей считает, что шейх Мансур (Ушурма) был выходцем из чеченского селения Алды [30, 328].

Общеизвестны факты, что проповеди и призывы Мансура имели большой успех у чеченцев и кабардинцев. Мало сведений было о деятельности шейха Мансура среди западных адыгов, но перевод на русский язык книги Эдмонда Спенсера «Путешествия в Черкессию», сделанный в 1993 г., дал нам возмож-

ность узнать, что имя Мансура было известно и почитаемо у темиргоевцев и шапсугов. Они называли его «наш прекрасный пророк и вождь Эвлиях («эвлия» – святой) Мансур» [259, с. 81]. Подчеркивая успехи шейха Мансура в борьбе против русских войск, Э.Спенсер пишет: «Однако, вероучение пророка Кавказа базировалось более на христианских, чем на мусульманских доктринах и лишено было, в значительной части, нелепых суеверий, внедренных последними; в то время как терпимость, с которой он рассматривал все системы веры, имела эффект консолидации... и способствовала в немалой степени увеличению числа его сторонников» [259, с. 127]. Конечно, нельзя полностью согласиться со Спенсером, тем более, хорошо известно, что религиозная программа шейха Мансура была основана на нормах шариата, Коране и хадисах. Но факт увеличения числа сторонников Мансура и, как следствие, увеличение числа мусульман среди адыгов неоспорим.

К середине XIX в. ислам исповедовали почти все этнические группы адыгов. Основная масса адыгского духовенства получала духовное образование на местах, в примечетских духовных школах – медресе. Многие служители ислама до середины XIX в. присылались из Турции и Крыма. Высокое звание эфенди (или кади – у адыгов) давалось верховным муфтием – главой мусульманского духовенства, проживающим в Стамбуле. Своеобразным центром по подготовке кадров духовенства для мусульманского населения Северного Кавказа был Дагестан (например, духовное образование в Дагестане получил Ш.Ногмов). По данным Хан-Гирея, в 30-х годах XIX в. в Кабарде насчитывалась 101 мечеть, у темиргоевцев – 7, хатукаевцев – 9, махашевцев и бесленеевцев – по одной. Также мало мечетей имели абадзехи, шапсуги и натухайцы [292, с. 25]. Хороших соборных, с минаретами, мечетей в Черкесии не было. Их число стало быстро расти во второй половине XIX – начале XX вв. Так, у адыгов, проживающих в Кубанской области, в 1912 г. было: мечетей – 210, медресе – 42, духовенства – 474 человека [ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 3765, л. 13].

Следует отметить, что распространение ислама вширь и вглубь среди адыгов происходило в период больших социальных перемен и роста классовых противоречий. Ему способствовало усиление процесса феодализации адыгского общества и воздействие внешнеполитических событий, в связи с чем мусульманское духовенство добивалось больших успехов тогда, когда проповедовало две идеи ислама: во-первых, всеобщее равенство мусульман перед Аллахом, а во-вторых, священную войну против немусульман. Идея равенства настойчиво и в различной форме проводится в Коране и Сунне. Известно, что исламу чужды формальные различия между людьми по социальным или этническим признакам, имущественному положению, не признает он и сословных делений. Предпочтение отдается тем, кто более привержен вере: «Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – самый благочестивый» [145, С. 49, а. 13]. Эта идея очень хорошо воспринималась широкими массами адыгов, испытывавшими социально-экономические притеснения со стороны адыгских феодалов. Что касается «священной войны» (джихада или газавата) против неверных, то за религиозной оболочкой движения горцев скрывалось определенное политическое содержание, а именно, протест адыгов против колониальной политики России. Как писал Н.А. Добролюбов, «на Кавказе ничего не могло быть популярнее этого предписания ислама» [96, с. 155-156] (т.е. газавата).

Трудности у мусульманских проповедников начинались тогда, когда они касались народного быта адыгов, который строился на основе выработанного веками «адыгагъэ» и регулировался обычным правом – адатом. Для широких народных масс Черкесии смена религии означала еще большее ухудшение их положения. Этим обстоятельством, а также устойчивостью патриархально-родовых пережитков можно объяснить то, что спустя столетие после начала исламизации для многих адыгов, особенно демократической группы^{5*}, религиозные ве-

^{5*} Особенностью общественно-политического устройства адыгов в первой половине XIX в. являлось деление их на 2 группы: «аристократическую» (кабар-

рования продолжали оставаться мусульманскими по форме и языческими по содержанию. Адыги не придерживались и строгого соблюдения норм шариата. Об этом пишет, к примеру, С.Броневский: «Черкесы, признав магометанскую веру сунской секты за господствующую, должны были ввести и расправу по Алькорану... Однако, они сохранили древние свои обычаи, составляющие дополнительную статью неписаных законов» [53, с. 105].

Принципы, заложенные в системе адыгскости, являлись приоритетными даже для мусульманских духовных лиц. Так, возвращаясь к принципу уважения к старшим, отметим, что он выдерживался ранее и в мечети. Очень показателен в этом отношении эпизод, описанный Крым-Гиреем: Однажды в мечети натухайского аула Кудако он стал по левую сторону какого-то горца, полагая, что здесь обычные нормы этикета не действуют. Увидев, что простолюдник стоит по правую руку от хана (Крым-Гирея), мулла прервал службу и стал отчитывать горца за нарушение обычая отцов. В конце концов тот молча переменил место. «В душе я был совершенно против замечания святоши, на основании общерелигиозного принципа – перед богом все люди равны», – прокомментировал этот инцидент Крым-Гирей [155, с. 98-99]. Таким образом, духовенство также осмысливало принципы конфессионализованный ислама с точки зрения традиционных для адыгов норм поведения.

Степень влияния ислама и шариата на жизнь адыгов во многом зависела от мусульманского духовенства, которое считалось свободным сословием и не несло феодальных повинностей. В архивных источниках указывается, что авторитет и влияние духовенства не в последнюю очередь определялись его образованностью. В частности, говорится, что программа испытания динцы, бесленевцы, махошевцы и др.) – с княжеским правлением и «демкоартическую» (абадзехи, шапсуги, натухайцы) – с народным правлением. Различие между этими группами заключалось в том, что в первой феодальны во главе с князьями в полной мере сохраняли привилегии, а во второй господство феодальной знати было подорвано и сословные привилегии в значительной мере ликвидированы. См. об этом: [65].

мусульман на утверждение в степенях духовного образования в начале XX в. предусматривала для желающих приобрести степень муллы: знание обязанностей муэдзина, безукоризненное освоение обрядовой практики, «знание татарского и персидского языков», чистописания, счетоводства; преподавание ученикам грамоты и чтение Корана с правильным произношением; знание общих оснований правил и обрядов бракосочетаний и разводов, степеней родства по кровному и молочному братству и правил арабского языка настолько, чтобы произносить слова при совершении бракосочетания и развода; «умение вести письмоводство на татарском языке по делам, касающимся ведения отчетности по мечетскому приходу» [РГИА. Ф. 821, оп. 8, д. 599, л. 213].

Для получения высшей степени эфенди образовательный ценз был более высокий. В тех же архивных источниках говорится, что кроме всего вышеизложенного, от будущего эфенди требовалось знание Корана с комментариями, мусульманских законов и книг о пророке и халифах, а также знание в совершенстве «арабского, персидского и тюркских языков», умение читать и писать по-русски; знание шариатских преданий и шариатского судопроизводства и, наконец, знание арифметики» [РГИА. Ф. 821, оп. 8, д. 599, л. 213-213 об].

Как мы видим, требования к духовенству были очень высокими, поэтому нет сомнений, что не все духовные лица отвечали им в достаточной степени. Это косвенно подтверждает и другой источник, в котором сообщается, что в 1912 г. на 51 соборную и 66 обычных мечетей Екатеринодарского и Майкопского отделов Кубанской области приходилось 14 старших эфенди, 135 – младших и 105 муэдзинов [ГАКК. Ф. 454, оп. 1, д. 576, л.5].

Возвращаясь к проблеме утверждения у адыгов норм шариата, следует отметить, что во второй половине XIX в. адат и шариат настолько переплелись друг с другом, что народные суды оказывались в затруднительном положении при решении того или иного спорного вопроса. Взаимодействие адата и шариата,

как нам представляется, шло по трем направлениям:

- 1) частичное совпадение шариатских и адатских норм;
- 2) нормы адата вытеснялись шариатом;
- 3) шариатские правила, противоречившие адатским нормам, практически игнорировались.

Как пишет С.Х. Мухаджиев, «... для широких народных масс притягательными в исламе оказались шариатские установления, которые в отличие от адата, закреплявшего привилегии княжеско-узденьской знати, существенно их ограничивали» [215, с. 22].

Царские власти же опасались шариата: «В то время как туземные приверженцы шариата стремились к полной отмене действий адата, русское управление во многих случаях становилось на сторону адата в борьбе с шариатом, прежде всего старалось ослабить действие шариата, а с ним парализовать и силу мусульманского духовенства, всегда представлявшего один из главных тормозов в деле умиротворения края» [175, с. 34].

Надо отметить, что первоначально шариат воспринимался адыгами довольно поверхностно и сводился к отрубанию руки за кражу, полигамии, побиванию камнями прелюбодеев или телесному наказанию за употребление алкоголя. Более глубокое осмысление шариата, да и исламских догматов в целом, пришло к адыгам гораздо позже.

Как известно, исламская традиция связывает понятие шариата с использованием данного термина в Коране для обозначения начертанного Аллахом пути. Например, в обращении Аллаха к человеку («Мы устроили тебя на прямом пути повеления. Следуй же по нему...») [145, С. 45, а. 17/18] русский перевод «прямой путь» соответствует употребленному арабскому слову «шариа». В шариате сведены в единую систему законы, регулирующие всю общественную и личную жизнь мусульман, юридические, нравственные и культурные предписания, определяющие поведение верующих и считающиеся обязательными для них. Догматические постулаты и нравственные требования ислама с

течением веков практически не менялись и мало зависят от особенностей различных районов его распространения. В отличие от этих предписаний, правила поведения практически неисчерпаемы. Большая их часть подвержена влиянию местных условий и не является единой для всего исламского мира. (Видимо, именно этим и объясняется тот факт, что адыги, даже не приняв некоторые правила поведения из шариата, все же считали себя правоверными мусульманами).

Шариат позволяет интерпретировать и применять его нормы, изначальные ориентиры и принципы с учетом условий жизни мусульман, их обычаев и интересов. «Вобрав в себя многовековой опыт поколений, традиции стран, представления миллионов мусульман об идеале и гармонии во взаимоотношениях людей, он стал заметным явлением духовной культуры, отражающим как собственно исламские, так и многие общечеловеческие ценности и достижения» [265, с. 14]. На наш взгляд, существование в исламском мире самых различных традиций, обычаев и правовых систем, их взаимодействие и даже взаимовлияние с шариатом подтверждают его силу, жизненность, способность развиваться и соответствовать времени.

Что же касается адыгов, то до введения российского законодательства шариат (в основном, в Кабарде) представлял регулирующий институт. Эти преобразования были связаны с так называемым «шариатским движением» в Кабарде, которое возглавили Адиль-Гирей Атажукин и эфенди Исхак Абуков.

В силу исторических условий перед кабардинским обществом в конце XVIII – начале XIX вв. встала задача политического единства, основой которого должна была стать социальная интеграция. Этому не могли способствовать ни традиционные религиозно-мифологические представления, освящавшие прежний порядок вещей, ни адат, санкционировавший социальное неравенство и политическую децентрализацию. Объединительные тенденции нашли свое идеологическое оформление в исламе и, в частности, в «шариатском движении». В конце

XVIII в. (1798 г.) князья и дворяне, еще в 1794 г. поддерживавшие прежний порядок судопроизводства, теперь поставили перед собой грандиозную по тем временам задачу преобразования всех сторон общественной и частной жизни в соответствии с нормами шариата.

Ислам стал, с одной стороны, идеологическим оружием антиколониальной борьбы, а с другой – средством преобразования общества. Шариатское движение имело целью не только учреждение «духовного суда», но и реализацию более широкой социальной программы, предусматривающей уравнивание прав князей и дворян.

Успех призывов Адиль-Гирея Атажукина можно отнести и за счет идей равенства, социальной гармонии и справедливости, заключенных в исламе, и за счет прагматических устремлений дворян уравнивать права различных сословий внутри феодального класса. Но, во-первых, (если говорить о мотивах) в шариатском движении (как и во всяком другом религиозном движении) чисто прагматические соображения не могли стоять на первом плане. Напротив, оно стало возможным в силу идеалистических порывов, жертвенности, религиозного аскетизма, – качеств, которых в столь концентрированном виде не наблюдалось ни в прошлой, ни в последующей истории адыгов. Во-вторых, (если иметь в виду возможные последствия реализации этих установок) всегда существовала очень большая разница между самоограничением власти и ее насильственным отчуждением со стороны внешних сил. В первом случае добровольный отказ князей и дворян от прежней власти и связанных с ней привилегий отчасти компенсировался повышением их морального авторитета, что давало много шансов остаться руководящей силой обновленного и независимого общества.

Как бы то ни было, шариатское движение представляло собой нечто невиданное в истории адыгов: будущее страны впервые стало главным стимулом деятельности князей и дворян. При такой ориентации эталоном наилучшего социального устройства

являлось не прошлое состояние общества, а его будущее, конструируемое с учетом опыта других обществ, переосмысленного, в свою очередь, через нормы шариата.

Чрезвычайная важность и новизна этой ситуации подчеркивается тем обстоятельством, что средневековая эпоха, по мнению выдающегося культуролога Й. Хейзинги, «не знает такой побудительной причины мыслей и поступков людей, как сознательное стремление к преобразованию общественных или государственных дел» [294, с. 38]. В этом смысле шариатское движение пыталось выйти за пределы, поставленные средневековым социальным устройством и духом времени.

В 1807 г. была достигнута одна из целей шариатского движения – был учрежден «духовный суд» – мехкеме. Ш. Ногмов сообщает: «Адиль-Гирей Хатожукин с эфендием Исхаком Абуковым ввел между кабардинским народом шариат, по которому преступники, все без изъятия, по степени важности преступления, подвергались смертной казни и телесному наказанию...» [230, с. 151]. Новизна этой реформы подчеркивается тем обстоятельством, что по адату форма наказания зависела не только от тяжести преступления, но и от социального статуса преступника.

Шариатское движение, не ограничиваясь сферой судопроизводства, так или иначе оказало влияние на все стороны жизни адыгов-кабардинцев, начиная от привилегий князей и кончая одеждой и формой обучения. В частности, князья и дворяне стали изучать арабский язык, чтобы понимать содержание Корана. Новизна этого явления станет понятной, если учесть, что по «уорк хабзэ» (обычаю дворян) обучение грамоте считалось «неблагородным занятием», достойным низших сословий (этим во многом объясняется крестьянское происхождение большинства мусульманских духовных лиц). Видимо, на это повлияло также и то, что дворянство в тех странах, с которыми у адыгов были тесные контакты, давно стало выделяться как сословие образованное.

В условиях решительной переоценки прежних ценностей появился совершенно неизвестный до этого тип общественных деятелей – религиозных реформаторов, таких, как уже названные князь А.-Г. Атажукин и уорк Исхак Абуков. В 1808 г. генерал-майор Дельпоццо, касаясь результатов деятельности последнего, писал царю: «Эфендий Исхак... так искусно достиг желаемой цели, что в короткое время успел всю кабардинскую нацию усовершенствовать в магометанском законе. Ныне многие уздени, которые почти 40 лет от роду, учатся татарской грамоте, чтобы разуметь алкуран. Он до того довел, что все переменили обычай в одеянии. На шапки надели чалмы, отпустили бороду, перестали пить горячее вино, курить и нюхать табак и ничего не есть из скота, не убитого руками мусульманина» [Цит. по: 206, с. 98].

Несмотря на эти успехи, социальная программа шариатского движения оказалась нереализованной. Слишком сильна и прочна оказалась традиционная сословно-классовая структура. Именно сохранением прежней социальной иерархии объясняется неполное утверждение шариата и тот факт, что представители различных сословий споры между собой могли решать на основе адата. Не случайно, что впоследствии типологически сходное движение имама Шамиля достигло больших успехов там, где феодальная иерархия была более слабой или же вовсе отсутствовала. Здесь шариатское движение обретает новое дыхание, а затем перебрасывается на Северо-Западный Кавказ, но уже на другой социально-политической основе.

У западных адыгов (шапсугов, натухайцев и абадзехов) с распространением шариата также связан один из этапов общественно-политических преобразований. Главную роль в утверждении шариата сыграло собрание под названием «хауцехас», созванное в 1822 г. Следствием этого собрания было введение шариатского суда, но, как сообщает Л.Я. Люлье, «те однако же из жителей морского побережья, у которых магометанство еще не укоренилось и которые придерживаются преж-

них своих религиозных обрядов, продолжали разбирательство тяжб и споров посредством третейского суда» [186, с. 12].

Как видим, у адыгов чаще всего шариатские нормы уступали веками выработанному адату. Адыги не были полностью готовы ни к шариатским судам, ни к жизни по законам шариата. Здесь, бесспорно, играл большую роль дух народа, особенности его общественного сознания и общественно-политического устройства. Это не в достаточной степени было учтено наибом имама Шамиля Магомет-Амином, пытавшимся реформировать адыгское общество, установив теократию, наподобие имамата. В 1849 – 1850 гг. Магомет-Амину, проявившему исключительную энергию и талант реформатора, удалось учредить мехкеме на большей части территории Шапсугии, Абадзехии и Натухая [206, с. 152]. Начальника мехкеме назначал сам наиб, что было глубоко чуждо демократическим ориентациям адыгов и превращало данный институт в механическое соединение чужеродных элементов. Тот факт, что исполнительная власть не избиралась, а назначалась, открывал простор для злоупотреблений. Кроме того, мехкеме были поставлены над народными Советами – Хасэ и, по существу, находились вне контроля народных собраний в масштабе страны. Но для адыгов силу закона имели только постановления Хасы. Таким образом, мехкеме не обрели той степени легитимности, которая требовалась для их успешного функционирования.

Когда со всей остротой встал вопрос о независимости Черкесии, адыги, казалось бы, должны были пожертвовать всем ради укрепления ее политического единства и безусловно принять все нововведения Магомет-Амина. Но этого не произошло. Причины тому можно искать и в особенностях социальной истории адыгов, их психологии, ценностных ориентациях, степени исламизации, чрезвычайно развитом личностном начале в ущерб идее общего блага и т.д. Бесспорно, однако, то, что они в самый критический период своей истории стали жертвой самого лучшего своего качества – духа личной независимости и свободы.

Таким образом, оказавшись в течение многих веков на перекрестке политических интересов христианских и мусульманских государств, вынужденные защищаться то от одних, то от других, адыги так и не стали ни православными христианами, ни истинными мусульманами. И, несмотря на то, что к началу XX в. почти все адыгские племена считали себя мусульманами, их религия была синкретичной, включая в себя весь предыдущий религиозный опыт. Ислам в основном выполнял знаковую и в целом обрядовую функцию, входя составной частью в комплекс этнической самоидентификации. Специфику восприятия тех или иных конфессиональных установок в условиях неравномерности их распространения, в условиях территориальной и политической раздробленности адыгов определял коренной феномен народной самобытности и самосознания – адыгскость («адыгагъэ»). Именно «адыгагъэ» с его жесткой и тщательно разработанной системой было нравственно-психологической опорой адыгов, объединяя все их этнические группы в единый адыгский народ.

В советские времена религия не оказывала существенного влияния на традиционные ценности и установки, которые подвергались серьезным изменениям под воздействием господствующей идеологии. Однако в конце XX в. на фоне глобальных изменений в России началось возрождение этнических культур и возрождение религий. Для народов Северного Кавказа большую роль стало играть возрождение ислама.

В рамках исследуемой нами проблемы актуализируется следующий вопрос: какое место в развитии северокавказской культуры будет занимать ислам, станет ли он доминантой в этом процессе или же будет оказывать на этнические культуры незначительное влияние?

Как отмечалось выше, ислам наряду с традиционной культурой служит важнейшим фактором групповой и индивидуальной самоидентификации многих народов Северного Кавказа. Можно выделить, как минимум, 3 модели «северокавказского»

ислама.

Первая модель представлена народами Дагестана, Чечни и Ингушетии, где история ислама, его укорененность и влияние достаточно велики. Здесь мы встречаемся как с экзотерическим, так и с эзотерическим уровнями этой религии, что проявляется в наличии различных мазхабов, суфийских вирдовых братств и т.п.

Вторая модель определена Карачаево-Черкессией и Кабардино-Балкарией, где влияние ислама существенно, однако недостаточно для того, чтобы оказывать значительное влияние на социокультурную и политическую обстановку. Кроме того, дальнейшее функционирование этой модели будет в определяющей мере зависеть от конфессионально-культурных контактов с мусульманами Северо-Восточного Кавказа.

Третья модель охватывает Адыгею, частично Северную Осетию и Абхазию. Религиозную ситуацию в этих регионах можно охарактеризовать следующим образом: люди считают себя верующими мусульманами (в Северной Осетии и Абхазии их число очень незначительно), однако слабо знакомы с вероучением или вовсе его не знают, выполняют частично или не выполняют вовсе большую часть религиозных предписаний, ориентируются на «мирской» образ жизни в целом.

Все выделенные модели представляют исследовательский интерес и должны стать предметом специального научного анализа. Цель же данного исследования обращает наше внимание на современную ситуацию в Республике Адыгея.

Для того чтобы выявить реальную степень религиозности людей, влияние религии на общественное сознание и социальное поведение, на этнокультурную эволюцию, попытаться определить место «исламского фактора» в современных общественно-политических процессах, в 1999 – 2000 гг. было проведено социологическое исследование «Состояние и перспективы ислама в Адыгее». Это исследование проводилось Адыгейским республиканским институтом гуманитарных ис-

следований и Адыгейским государственным университетом при непосредственном участии автора данной диссертационной работы [291, с. 84-91]. В Майкопе и других населенных пунктах республики методом анкетирования было опрошено более 400 человек. Несмотря на то, что такую величину выборочной совокупности нельзя считать вполне репрезентативной, анализ ответов респондентов дал возможность выявить определенные устойчивые тенденции.

Логика исследования предполагала, что будут опрашиваться этнические адыги и люди других национальностей, исторически и культурно связанные с исламом. Учитывая, что при проведении исследования особое внимание уделялось технике исключения систематических ошибок, а в выборочную совокупность вошли представители всех социально-демографических групп пропорционально их доли в населении, можно считать выявленные тенденции реально существующими.

Первая тенденция, которую удалось выявить, заключается в следующем: в Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит. Лишь 35 % от числа опрошенных заявили о том, что они «являются приверженцами ислама». При этом анализ анкет показал, что выполняют предписания ислама всего лишь 10 % респондентов. В число относящих себя к приверженцам ислама, по всей вероятности, вошли и те люди, которые не выполняют его предписаний (всего таких набралось 40 %), выполняют их время от времени (47 %) или выполняют только самые основные (12 %). Таким образом, можно констатировать довольно часто встречающийся парадокс: люди считают себя приверженцами той или иной веры, но при этом находятся как бы «вне» этой веры: не соблюдают строго предписанных культурных норм поведения, плохо знают или совсем не знают вероучение и т.п. Этот парадокс был образно обозначен известной венгерской ученой, доктором философии Евой Анчел как «религиозный атеизм». Как пишет один из наиболее авторитетных специалистов США по религиозной ситуации в СНГ Кент Р.

Хилл, «...утверждение «Я верю в Бога» скорее следует понимать как форму отвержения атеизма, нежели как признание в осознанной глубокой вере» [296, с. 573.].

С другой стороны, практика показывает, что, с точки зрения социальной, самоидентификации «приверженец ислама» достаточно для быстрой включаемости индивидов в социально-мобилизационные процессы.

В целом же наши результаты коррелируют с данными ВЦИОМ, полученными в ходе общероссийских социологических опросов: «процент верующих мусульман среди граждан России возрастает параллельно росту процента верующих людей в целом» [Игнатенко А.А. Выбор мусульман России // Независимая газета. 1999. 3 сент. С. 8].

Судя по ответам респондентов, основная их часть познакомилась с исламом в семье и/или в кругу родственников (54 %). Прочитали Коран лишь 8 % от общего числа опрошенных. Это говорит о том, что роль исламских священнослужителей и культовых институтов в рекрутировании новых адептов пока невысока.

С этой второй выявленной тенденцией хорошо коррелируются ответы на адресованный респондентам вопрос: «Устраивает ли Вас уровень образованности мусульманского духовенства в Вашем городе, селе, ауле и т.д.?». Ответ «не устраивает» дали 60 %, затруднились ответить – 20 %. Оставшиеся дали положительный ответ на вопрос.

Неудовлетворенность подавляющего большинства опрошенных уровнем образованности духовенства позволяет предполагать, что появление духовных лидеров с имиджем «высокообразованных» способно изменить ориентации верующих и/или людей, причисляющих себя к таковым. (Следует иметь в виду, что неудовлетворенность уровнем образованности мусульманского священства – чисто субъективная оценка респондентов).

В исследовании, посвященном религии, было естественным выявить смыслы поведения людей, ищущих опору в вере. На

вопрос о том, «что дает Вам Ваша вера?», отвечали так: «уверенность и спокойствие» (25 %); «нравственную опору» (25 %); «помогает в воспитании детей» (14 %); «уважение окружающих» (10 %). Таким образом, большинство обследованных усматривает в исламе в первую очередь возможности реализовать свои духовно-нравственные потребности.

При этом подавляющее число респондентов (76 %) считает, что в Адыгее взаимоотношения между исламом и православным христианством хорошие или удовлетворительные. Это говорит о том, что в республике практически отсутствует межконфессиональная напряженность.

Исследование позволило еще раз подтвердить сделанные нами ранее выводы о том, что у адыгов в большей степени актуализирована этническая идентичность (в основном, на традиционно-культурной основе или ее «вторичных», превращенных формах), чем религиозная. На это также указывают ответы респондентов. Так, лишь 6 % респондентов считает, что ислам важнее традиционной культуры. Такое же количество опрошенных (около 6 %) строит отношения в семье, согласно их ответам, по мусульманским законам. В то же время 16 % респондентов ответили, что ислам и традиционная культура адыгов полностью совпадают, а 40 % – «совпадают частично». 20 % респондентов считает, что в ближайшие 10 – 20 лет большинство адыгов станет настоящими мусульманами. Что этого не произойдет, полагает в два раза больше от числа опрошенных. Затруднились предположить что-либо определенное по этому поводу – 40 %. Таким образом, большинство респондентов полагает, что через 10 – 20 лет адыги вряд ли станут «настоящими мусульманами».

Для уточнения роли внешних факторов в религиозных ожиданиях и ценностных ориентациях респондентам был задан вопрос о том, какая мусульманская страна является, на их взгляд, «идеалом», образцом исламского государства. В широком списке стран, предложенных для ответа, больше всего «голосов»

набрали Саудовская Аравия (22 %), Объединенные Арабские Эмираты (14 %) и Турция (13 %). Эти ответы участвовавших в обследовании респондентов позволяют говорить об арабском и турецком влиянии в регионе. Согласно полученным данным, превалирует арабское влияние. Значимым внешним фактором может стать турецкое влияние. Как пишет автор исследования по исламу в Кабарде Н.Емельянова, «...можно говорить об известной преемственности турецкого влияния на Северном Кавказе. И здесь иллюстративным представляется высказывание лидера Партии отечества Турции М. Йылмаза о том, что «Турция... не может согласиться с политикой, признающей весь Кавказ «задним двором» России» [104, с. 105].

Перспективы ислама в республике будут зависеть и от внутренних российских факторов. Н. Емельянова (применительно к Кабарде) выделяет три главных: «фактор Кавказа», «адыгский фактор» и «российский фактор» [104, с. 105]. Подобную классификацию (хотя она и не является единственно возможной) правомерно применить и для первичных, «прикидочных» оценок перспектив ислама в Адыгее.

«Кавказский фактор», т.е. исламское влияние неадыгских народов Северного Кавказа на адыгов республики, вряд ли сможет быть большим. Как пишет Н. Емельянова, «исторические факты свидетельствуют о низкой эффективности миссионерской проповеди из Дагестана или других регионов Северного Кавказа в Кабарде» [104, с. 105]. На северо-западном Кавказе, включая территорию современной Адыгеи, эффективность собственно северокавказского миссионерства также была невысокой.

«Адыгский фактор», т.е. влияние на религиозную ситуацию в республике других адыгских народностей а также представителей адыгской диаспоры, переселившихся на Северный Кавказ, вероятнее всего, не способно существенно катализировать «исламизацию» Адыгеи. Большинство адыгов в Кабарде (кабардинцев) и Карачаево-Черкессии (черкесов) примерно в такой же степени далеки от ортодоксального ислама, как и в

Адыгее. (Хотя ситуация с исламом в современной Кабарде несколько иная). Относительно немногочисленные представители адыгской диаспоры, переселившиеся в Россию, скорее всего, попытаются адаптироваться к российским вполне светским реалиям, чем воспроизводить на «неудобренной» почве какой-либо «исламский порядок».

«Российский фактор», т.е. влияние предстоящих российских событий на состояние и перспективы ислама в Адыгее, прогнозируется с трудом. Однако можно смело утверждать, что по мере укрепления российской государственности, становления сильной и честной федеральной власти, переноса акцентов с «византийского» стиля диалога с северокавказскими элитами на открытые диалоги с северокавказскими этническими меньшинствами влияние ислама (как и православия) будет ограничиваться. Доверие к государству в этом случае будет способствовать становлению единой гражданско-политической общности, а не множества общностей, идентифицирующих себя исключительно по религиозному признаку. Какой будет конфигурация идентичностей в Адыгее, т.е. какие слои индивидуального и группового сознания будут актуализированы в связи с предстоящими российскими событиями – вопрос во многом открытый.

Таким образом, неопределенность («непредсказуемость») некоторых внешних и внутренних факторов не исключает возможности значительного расширения влияния ислама на общественно-политическую жизнь в Адыгее.

Учитывая актуальность «исламского фактора», в анкету социологического исследования были включены соответствующие вопросы. На вопрос «Знаете ли Вы, что такое «ваххабизм»?» ответили «нет» – 43 %; «да» – 24 %; «кое-что слышал» – 32 %. Примерно половина опрошенных не смогла сказать что-либо определенное о том, что такое «джихад». На вопрос «Готовы ли Вы отстаивать свою веру?» «да» ответили 60 % респондентов; «нет» – 30 %; затруднились с ответом – 12 %. Из числа респондентов, «готовых отстаивать свою веру», около 80 % считают,

что ее надо отстаивать, действуя убеждением и личным примером. Таким образом, можно предположить, что в массовом сознании элементы агрессивного исламского сознания незначительны или вовсе отсутствуют.

Возвращаясь к данным, полученным на вопрос о взаимоотношении ислама и традиционной культуры, мы можем еще раз подчеркнуть, что в сознании людей сильно переплелись этнические и религиозные идеи, представления и нормы поведения. Из числа опрошенных 14,4 % считают, что традиционная культура важнее ислама, 40 % – что традиционная культура и ислам частично совпадают. Эти мнения основаны на том, что этнические традиции, «адыгагъэ» все же продолжают доминировать, даже на формальном уровне.

Таким образом, взаимодействие культур в форме межкультурной коммуникации значительно повлияло на этноконфессиональную картину адыгской культуры, что, впрочем, характерно не только для адыгского этноса, а для большинства северокавказских этносов, творящих свою историю с древних времен по настоящее время. При этом можно констатировать тот факт, что этнокультурные ценности претерпели очень серьезную трансформацию. Это объясняется, в первую очередь, сильным инокультурным воздействием.

ГЛАВА 3. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

3.1. Трансформация этнофеноменов под воздействием иных культур

Современная социокультурная ситуация характеризуется значительными трансформациями традиционных институтов. Рассматривая религию в качестве составного компонента системы «адыгагэ» в целом, хотелось бы коснуться вопроса взаимодействия религиозного фактора и этнической психологии. Л.С. Васильев отмечает, что уже на ранних этапах развития общества в феномене этноцентризма наиболее наглядно проявилась интегрирующая функция религии: «Любая этническая общность, объединенная системой единых верований, ритуалов, обрядов и мифов, считала именно свою систему норм эталоном, отклонение от которого в рамках данной общности считалось недопустимым, а в других общностях – достойным осуждения» [56, с. 5].

Религия всегда находилась во взаимодействии с этнической психологией – психологией рода, племени, народа, нации. В свою очередь, направление эволюции верований, культа, организаций во многом зависело от этнических процессов, которые обусловили, например, формирование различных типов религий. С другой стороны, религиозный фактор, в том числе и его психологическая сторона, оказывали влияние на развитие рода, племени, народа, нации. Определенные верования и культ могли выступать в качестве одного из признаков этноса, а религиозное самоназвание одновременно быть и этнонимом [326, с. 261].

На наш взгляд, также следует согласиться с мнением А.Н. Ипатова, который утверждает, что основные тенденции формирования связей между религией и этносом проявляются в сфере взаимодействия конфессиональной и этнической специфики. При этом, с одной стороны, этнические явления, свойства (ряд

особенностей культуры и быта) в течение длительного взаимодействия впитываются культом, становятся его составными элементами, «конфессионализируются», а с другой стороны, отдельные компоненты культового комплекса, особенно его ритуалы, религиозные обычаи и традиции, проникая в национальные формы общественной жизни посредством слияния с народными верованиями, приобретают характер этнических явлений, этнически окрашиваются, «этнизируются» [132, с. 16-17].

Не всегда национальное самосознание может совпадать с религиозным сознанием, хотя и переплетается с ним. Иногда национальное самосознание, чувство этнической принадлежности подменяется религиозным сознанием. Также первое может быть одним, а второе – другим. Это происходит вследствие того, что одну и ту же религию исповедуют много этносов.

Воздействие религии на национальную психологию представляет собой довольно сложное и противоречивое явление. В процессе исторической эволюции религиозные верования, отражаясь в сознании индивидов, накладывали существенный отпечаток на национальную психологию. Наиболее отчетливо этноконфессиональный характер религии проявляется в обрядово-культовой сфере. Подтверждением этому могут служить, например, похоронный обряд или обряд вызова дождя у адыгов.

Еще одним примером подобного рода является элемент брачного обряда у адыгов – сцена вхождения невесты в дом жениха. Обряд «нысэудж» (букв. «игрище в честь невесты») жив в аулах горной Шапсугии и по сей день и совершается сразу после брачной молитвы [38, с. 69]. Нет сомнений, что воспроизводство реалий свадебного игрища тесно связано с древнейшей практикой использования песенного слова для воздействия на судьбу. Очень показательна в этом отношении процедура исполнения песни-пляски. Солистка, обычно золовка невесты, стоит или сидит на корточках в центре замкнутого круга, который образуют танцующие женщины. Их, как правило, семь; каждая долж-

на иметь семью и детей – условие из области симпатической магии. Обняв друг друга за плечи, женщины отплясывают удж, двигаясь слева направо по канону кругового уджа, подпевая хором солистке. Пока исполняется танец, невеста стоит скромно в стороне и внимательно наблюдает, слушает. На нее ориентирован, надо заметить, весь обряд: столь явное и красочное прославление новобрачной, а также всего хода свадьбы могло быть оправдано лишь в качестве колдовства – магического переноса в реальность упоминаемых в песне событий, свойств, признаков и т.п. В сущности, это заговор невесты, призванный сделать ее такой, как поется, и тем самым обеспечить браку безусловный успех. Таким образом, будучи религиозным по форме, сегодня этот обряд в обыденном сознании воспринимается как национальная традиция.

Обычные нормы нравственности – почитание родителей, забота о воспитании детей, уважение к старшим, осуждение воровства, ленности, нечестности, супружеской неверности и др.- вырабатывались на протяжении всей истории человечества как регуляторы взаимоотношений людей. Мировые религии впитали в себя созданные народом общечеловеческие ценности, нормы нравственности. Вследствие этого этническая, народная мораль превращалась в заповеди Бога. Ее нормы трактовались не как отражение общественного бытия, а как наставления, ниспосланные Всевышним. Одним словом, этническая мораль и религия органично сливаются, проникая друг в друга, взаимодополняются и переплетаются.

Национальные чувства срастаются с религиозными, создавая общую психологическую платформу в духовном мире и волевых действиях индивида. Длительное взаимодействие в историческом развитии обуславливает глубокое проникновение религии в национальную психологию народов. В то же время и сама религия оказывается прочно включенной в шкалу национальных ценностей, приобретая многое из национального характера. Каким же образом и в какой степени эти процессы проявились в среде адыгов?

Как уже отмечалось, способность проникать в национальную культуру, сферу быта адыгов продемонстрировал ислам. Синкретизм ислама проявился в том, что он подошел к некоторым верованиям адыгов по принципам, отраженным в Коране: «Аллах хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям тех, которые были до вас...», «...Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас...» и др. [145, С. 4, а. 31(26); С. 2, а. 179 (183)]. Одни элементы языческих и христианских верований и обрядов исчезали, другие сливались с исламом, третьи продолжали существовать наряду с новой религией. Постепенно сливаясь с этими верованиями, ислам занимал их место, приобретая тем самым этнический характер и возможность воздействия на национальное самосознание и национальное чувство. Но, несмотря на это, исламский фактор не проявился в качестве модуса этнообразования адыгов. Эту функцию выполняло «адыгагъэ».

Практически все исследователи «адыгагъэ» и «адыгэ хабзэ» делали акцент на морально-нравственных ценностях, практически исключая религиозные идеи, представления и действия. На наш взгляд, это неправомерно, так как на всем пути складывания «адыгагъэ» на него воздействовали существовавшие религиозные верования. Но самое важное, что и «адыгагъэ» оказывало обратное воздействие на то, какую религию и какие ее элементы принимать или не принимать адыгам.

Другими словами, в сознании и культовой практике адыгов религиозное всегда занимало подчиненное «адыгагъэ» положение и проявлялось в соответствующей такому статусу форме. Как уже говорилось, на протяжении веков в сознании народа мирно переплетались язычество, раннее и православное христианство, ислам суннитского толка; сохранялись и передавались из поколения в поколение те религиозные догмы и культы, которые вписывались и служили главнейшим интересам «адыгагъэ»: сохранению традиционной культуры адыгского народа с высокой нравственно-этикетной составляющей. Это, во-первых.

Во-вторых, основные особенности религиозного сознания и культовой практики адыгов, прежде всего верховенство нерелигиозных, общечеловеческих и самобытно-адыгских элементов (в первую очередь, требование поступать так, чтобы это способствовало сохранению достоинства рода и умножению его славы) «адыгагъэ», не позволяли сделать народ фанатично преданным какой-либо определенной религиозной конфессии. И, в-третьих, верующие и неверующие адыги всегда относились друг к другу в соответствии с духом и буквой «адыгагъэ».

Процесс взаимоотношения религиозного и национального можно проследить в системе традиционного мировоззрения адыгов. Примером тому может служить взаимодействие традиционных фаталистических представлений народа и концепции единого Бога с «фаталистической» концепцией ислама в его коранической (изначальной) форме. Анализируя черкесское игрище, Б.Бгажноков пришел к выводу, что у адыгов, помимо божеств, к которым они обращаются через молитвы, жертвоприношения и празднества, есть еще один, бесспорно, главный адресат, это – судьба или, иначе говоря, фатум: «Понимаемый широко как бытие и неотвратимость бытия, он диктует различные формы адаптивно-упреждающего поведения» [38, с. 9]. На первый план практически выступает диалог с судьбой, стремление отвоевать у нее удачу. Этот диалог будет иметь успех, если адыг будет поступать в соответствии с нормами и правилами, принятыми в роду; поступать, как должно, чтобы сохранить достоинство рода. Но даже если судьба «отвернулась» от человека, его поступки все равно должны соответствовать совести рода – «лъэпкъ напэ». Другими словами, человек, принимая неотвратимость судьбы, все же пытается воздействовать на нее, а не полагается слепо и безоговорочно.

Коранический Аллах в одно и то же время как бы уничтожает языческую судьбу и перенимает от нее многие функции, несколько их «облагораживая» и занимая при этом ее место в социально-психологическом и духовном мире людей.

Выделяя фаталистические термины культуры доисламской Аравии, М.Б. Пиотровский определяет поле терминов, связанных с представлением о судьбе как времени и о времени как судьбе [237, с. 92-97]. Среди них представляет интерес термин «заман» (араб. «бесконечное время, судьба»), поскольку прочно вошел и в язык, и в духовную культуру адыгов (адыг. «зэман»). Это – безличная судьба всех людей, а не отдельного человека. Время и есть судьба мира. Это чередование дней и ночей, которое определяет все, что в них происходит и существует. Время-судьба непреодолима, ведет от вчера к завтра, уничтожает прошлое, определяет будущее. Такое представление о судьбе, видимо, свойственно если не всем, то большинству народов.

С принятием ислама судьбу заменил Аллах – более могущественный, более справедливый и более милостивый. Милосердие снимает жестокость доисламской судьбы и смягчает суровость уже исламского предопределения. Предопределение не должно страшить человека именно потому, что всемогущий Бог милостив. Как и во многих других случаях, ислам, вытесняя и заменяя элементы доисламской адыгской культуры, дарит человеку как бы лучшую долю, дает ему новые надежды и возможности. Происходит замена и подмена концепций, отмена, замена и изменение терминов. Так произошло и с важнейшим элементом – отношением человека сначала к судьбе, а затем и к воле Аллаха.

Оно обозначается словом «сабр» или «ас-сабр». Доисламское «сабр» – терпение перед лицом судьбы, выносливость и безразличие к бедам. «Сабр» – терпение в Коране – одно из благочестивых качеств, которое стоит и рядом с молитвой: «Обратитесь за помощью к терпению и молитве» [145, С.2, а.45], и рядом с милосердием: «...заповедуют терпение и заповедуют милосердие» [145, С.91, а. 17].

Анализируя термин «собор» в вайнахских языках (видимо, также заимствованный из арабского), этнолог Я.В. Чеснов пишет: «В соборе еще подчеркивается терпеливость, терпимое

отношение к другому человеку, иначе говоря, доброта... Собор – как бы нравственная основа мироздания, в нем есть нечто космогоническое... Для мусульманина собор имеет божественные истоки: «Кто не торопится, тот идет от Аллаха, кто торопится – от шайтана», – гласит арабская пословица, известная также чеченцам» [300, с. 35].

В системе «адыгагъэ» в доисламский период большое место занимал термин «зышыIэ», аналогичный вайнахскому «собор» и обозначающий терпение вообще и физическое терпение в том числе. Исламское «сабр» очень органично вписалось в жизнь адыгов; в адыгском языке появилось слово «сабыр», или «самбыр», а значение этого качества хорошо отразилось и в адыгских народных пословицах: «У кого есть терпение, у того есть и счастье», «Под терпением золото лежит», «У кого есть ум, у того есть и терпение».

Хотя адыгская культура и дает нам ситуацию, когда судьба человека зависит от предначертаний Бога, и Бог делает выбор, от которого зависит судьба человека, однако, последний частично может влиять на свою судьбу, так как он своим поведением, терпением, своими заслугами или молитвой может повлиять на решение Всевышнего. Покорность судьбе не приводит человека к бездействию; наоборот, упование на нее может стимулировать его смелое поведение. Частичное стремление обрести счастье заключается не в реальном обладании объектами, а в отношении человека к своей судьбе.

Чтобы проследить процесс взаимоотношения религиозно-го и национального в обрядово-ритуальной практике адыгов, можно, на наш взгляд, прибегнуть к такому термину как *ремотивация обычаев и обрядов*. С течением времени обычаи и обряды, имеющие сакральное и магическое значение, утрачивают последнее, но продолжают входить в морально-нравственную систему народа, воспринимаемые лишь как ее элементы. «Обычай... в своем развитии претерпевает такие изменения, которые придают ему другой смысл. Вследствие такого изменения про-

исходит главным образом два превращения. Первое превращение состоит в отпадении от первоначального мифического мотива, который уже не замещается другим мотивом: обычай продолжает существовать только в силу ассоциативного упражнения, причем он в то же время теряет характер принудительности, а внешние формы его проявления становятся менее устойчивыми. При втором превращении место первоначальных мифически-религиозных представлений занимают *нравственные и социальные цели*. Но оба вида превращений могут тесно соединяться в одном и том же случае, и даже если какой-нибудь обычай не служит непосредственно той или другой социальной цели, как например, некоторые правила приличия, вежливости, правила того, как следует одеваться, есть и т.п., то он косвенно создает себе такую цель, так как существование каких-нибудь норм, общеобязательных для сочленов общества, поддерживает совместную жизнь и содействует тем самым совместному духовному развитию» [62, с. 358].

Мы позволили себе привести такую объемную цитату, поскольку в ней как нельзя лучше выражен смысл ремотивации обрядов. Рассмотрим ее подробнее на материале «адыгагъэ», формирование некоторых положений которого уходит своими корнями в архаический период.

Особенность стандартов поведения того или иного народа определяется не столько особенностями моральных установок, многие из которых носят всеобщий характер, сколько системой нравственных приоритетов и способами их конкретного воплощения. Например, принципы почтительного отношения к старшим и гостеприимства входят в моральный кодекс любого народа, но далеко не у всех они стоят на первом плане.

Много внимания исследователи уделили таким элементам адыгскости как память о роде и уважение к старшим. Уважение к старшим, к родителям – это чуткое и внимательное отношение к их нуждам, к их здоровью. Повседневная забота о них только возвышает человека в глазах окружающих. Этим самым

он подает и своим собственным детям живой пример должного отношения к родителям. Так передается из поколения в поколение уважение к старшим в семье. У адыгов не бывало одиноких и беспомощных, брошенных стариков, старух и детей-сирот. Хотя люди не могли не лишаться своих близких, но всегда для них находились другие близкие, бравшие на себя дальнейшую заботу о них. Уважающий себя род (фамилия) не допускал, чтобы старец или малец, носящие их фамилию, оказались брошенными, забытыми и отданными на попечение общественности. Это было бы позором всему роду.

Не повторяя достаточно подробно описанный материал, сделаем несколько замечаний в рамках интересующей нас проблемы. Как известно, правая сторона адыгами была признана почетной и всегда фактически или символически уступалась для старшего в роду, старшего спутника и для женщины. По свидетельству К. Хетагурова, такой порядок был принят у всех северокавказских народов [295, с. 268]. Но у некоторой части адыгов (шапсугов и частично бжедугов) указанный порядок не утвердился, а может быть, и утратил свою силу под влиянием ислама. Последнее можно было бы высказать не в качестве предположения, а в качестве утверждения, если бы в ритуальном танце «удж» женщина находилась справа (как принято у всех адыгов), а не слева (как у названных этнических групп). Поскольку «удж» – старинный адыгский танец, то подобное расположение мужчины и женщины, скорее всего, традиционно и, следовательно, могло быть привнесено в танец из обыденной жизни. У остальных адыгов возведено в ранг обычая расположение женщины слева или сзади в двух шагах, если спутница мужчины – его жена. В этом случае такой обратный порядок служил, как утверждают адыги, средством демонстрации отношений супружества. Учитывая традиционное для адыгов избегание появляться на людях вместе с супругой, с этим можно согласиться, но, на наш взгляд, это объясняется все же влиянием ислама.

И по сей день существует обычай, когда женщине строго запрещается пересекать дорогу мужчине. По установившейся традиции она обязана остановиться за несколько метров до идущего ей наперерез мужчины и, опустив почтительно голову, подождать, пока тот не удалится на несколько метров. В обыденном сознании адыгов это воспринимается как установка ислама. Но перед нами, безусловно, патриархальная норма, уходящая корнями в древние представления о вредоносной магии, исходящей от женщины. Если женщина пересекала дорогу мужчине, это считалось плохим предзнаменованием. Люди почти не сомневались, что теперь дело, с которым человек отправился в путь, не будет иметь успеха.

Интересные трансформации произошли в восприятии запрета на телесный контакт, который распространялся прежде всего на общение между лицами противоположного пола. Эти ограничения (кроме актов приветствия и прощания) распространялись в равной степени на малознакомых, близкознакомых, супружеские пары. Вероятно, они берут начало из связанных с сегрегацией полов представлений о вредоносной контагиозной магии: «Способность к материальной передаче и придает такое важное значение прикосновению, и за стремлением избежать прикосновения, и за желанием контакта кроется признание возможности передачи свойства как природы, так людей и духов»[150, с. 116]. Отсюда становится ясно, почему адыги до сих пор при каждом прикосновении к собеседнику произносят извинительные благопожелания («Моя рука добром тебя да коснется»). Утратив свои истоки, эти нормы давно стали просто знаками вежливости. Но в отношениях между мужчиной и женщиной они ассоциируются иногда с нормами шариата, хотя и не связаны с ними генетически.

Интересен тот факт, что в сознании адыгов зарубежной диаспоры, испытавших более сильное влияние ислама, первенство во многих вопросах жизни все же принадлежит религии. Так, адыги, живущие в Израиле, утверждают, что они прежде всего

мусульмане, только затем – адыги [298, с. 283]. Из религиозных соображений израильские адыги не исполняют те национальные танцы, где мужчины и женщины танцуют, держась за руки (например, танец «удж») [298, с. 283].

Возьмем для анализа еще один из важнейших элементов «адыгагъэ» – гостеприимство. Своими корнями оно уходит в глубокую древность и связано с особенностями хозяйственной деятельности и религиозных представлений человечества. Объяснения типа «...общая склонность к рыцарским странствованиям произвела естественным образом всеобщее почтение к гостеприимству», «...в основании его лежит общечеловеческая нравственность» [53, с. 130] вряд ли являются объективными. Гостеприимство, надо полагать, возникло в родовом обществе до склонности к рыцарским странствованиям, и в основе его лежала отнюдь не общечеловеческая нравственность.

Существует кроме того концепция, объявляющая гостеприимство порождением магии, религии. Некоторые основания для этого действительно существуют. У древних индийцев, например, гостеприимство представляют в виде одной из разновидностей жертвоприношения: «Обучение – жертвоприношение Брахме, тарпана – жертвоприношение предкам, хома – богам, приношение боли – духам, гостеприимство – жертвоприношение людям» [111, с. 59].

Следующее описание гостеприимства у индейцев можно вполне отнести к адыгам: «Если кто-нибудь входил в дом индейца в любой индейской деревне, будь то односельчанин, соплеменник или чужой, женщины дома обязаны были предложить ему пищу. Пренебрежение этим было бы невежливостью, более того, обидой. Если гость был голоден, он ел, если он был сыт, вежливость требовала, чтобы он попробовал еду и поблагодарил хозяев. Та же картина повторялась в любом доме, куда бы он не вошел в любое время дня» [213, с. 31]. Действительно, практически также функционировал этот обычай у адыгов. Стоит отметить, что он накладывал особые обязанности не только

на хозяев, но и на самого гостя, который также являлся действующим субъектом во всех пунктах адыгского гостеприимства, которых Б. Бгажноков выделяет 50. Не вдаваясь в подробное и детальное описание этого обычая, отметим, что гость рассматривался адыгами как священное, неприкосновенное лицо, и с того момента, как он входил в дом, все действия хозяев были направлены на то, чтобы создать гостю самые благоприятные условия для отдыха.

Раз возникнув, обычай гостеприимства был постепенно в той или иной мере освящен, конкретизирован, обоснован религией. Дж. Хекевальдер писал: «Индейцы верят, что «великий дух» сотворил землю и все, что на ней, для общего блага людей. Он дал им страну, обильную дичью, и сделал это не для выгоды немногих, а для пользы всех. Все было дано сынам человеческим в общее обладание. Все, что живет на земле, все, что на ней произрастает, все, что живет в реках и водах, текущих на земле, все это было дано всем сообща, и каждый человек имеет право на свою долю. Таков источник индейского гостеприимства, которое является не добродетелью, а строгим долгом» [Цит. по: 213, с. 33-34]. У адыгов, насколько это можно судить по эпосу «Нарты», гостеприимство поощрялось языческими богами. Они сами показывали пример, приглашая на свои пиршества нартов. Как писал Хан-Гирей, «черкесы вообще, принимая гостей, уверены в том, что делают угодное Творцу» [292, с. 325]. Прием и угощение гостя – одна из форм приобретения «псапэ». Последнее надо понимать не просто как доброе дело, благодеяние (как определяет его А.К. Шагиров [303]), но как особую реакцию бога (богов) на поступки хозяина, а именно реакцию благорасположения и отпущения грехов, благодать. «Псапэ» – антипод того, что адыги именуют «гуынахь» (грех).

Отношение к гостю как к сакральной фигуре сохраняется у адыгов и по сей день, особенно это относится к гостю, прибывшему из дальних краев. Об этом говорит и адыгская поговорка: «Дальний гость дороже ближнего». Конечно, современность

внесла определенные коррективы в сам ритуал, но основные принципы остаются неизменными, а некоторые из них дополняются новыми элементами. Приведем пример.

В мае 1991 г. в ауле Хаджико в Шапсугии проходила встреча адыгской диаспоры из Турции с местным населением. Почти все элементы адыгского гостеприимства, начиная со встречи гостей за несколько километров от аула и заканчивая проводами, были соблюдены. Но нам хотелось бы отметить два момента. Первый из них заключался в совершении жертвоприношения («кьурмэн») хозяевами по поводу встречи гостей и жертвоприношения гостями по поводу их прибытия на родную землю своих предков. А второй момент состоял в присутствии мусульманских духовных лиц и в совершении ими обрядовой молитвы «дуа», включавшей в себя такие слова:

«О Аллах, прости, если есть среди нас заблудившиеся, прояви сочувствие к нам и помоги нам.

О Аллах, благодаря тебе мы встретились сегодня, кто родился и жил на этой земле...

О Аллах, мы встретились с чистым сердцем, с открытой душой и добрыми пожеланиями.

...О Аллах, дай здоровья нашим гостям и счастливой дороги».

Этот пример демонстрирует, во-первых, что «кьурмэн» постепенно стал необходимым условием гостеприимства для гостей издалека, а, следовательно, необходимым условием соблюдения «адыгагъэ» (элемент включения религиозного в его систему), а, во-вторых, содержание молитвы показывает, что она пронизана гуманизмом, благопожеланиями к окружающим, что также соответствует принципам «адыгагъэ» и «адыгэ хабзэ» (обратное влияние «адыгагъэ» на религию).

Примером того, насколько сильны национальные традиции, может служить и застольный этикет адыгов, являющийся чрезвычайно строгим и обязательным даже в молодежной среде. Тамада (из числа старших за данным столом) руководит всей за-

стольной процедурой, следит за сменой блюд, дает право всем присутствующим сказать тост или «хох». Умению говорить тосты адыги придавали и придают большое значение: тост должен быть не простым благопожеланием, но быть содержательным, нравоучительным, метафоричным. Исследователи, собрав и проанализировав хохи, пришли к выводу, что это самостоятельный жанр устной поэзии адыгов, уходящий корнями в архаический период. Несмотря на то, что по законам шариата мусульмане не должны употреблять спиртные напитки, этот запрет практически не был воспринят адыгами. Более того, обычно все хохи сопровождаются обращениями к Аллаху (или Тхашхо) о ниспослании всевозможных благ. То же касается и пищевых запретов ислама, которые в основном соблюдаются лишь старшим поколением; большая часть молодежи, даже считающая себя мусульманами, этих запретов почти не придерживается.

Картина взаимовлияния религиозного и национального факторов будет неполной, если мы не коснемся обряда, проявившего удивительную устойчивость и неизменность до сегодняшнего дня, – адыгский погребальный обряд. Интересен тот факт, что в этом обряде переплетены элементы и доисламских верований, и ислама, но, в целом, похороны у адыгов называют мусульманскими. В сознании людей очень прочно закрепилась установка, что именно таким образом должен быть похоронен каждый, кто принадлежал к адыгскому этносу и называл себя адыгом, независимо от вероисповедания.

Мусульманская заупокойная молитва «джыназэ» (араб. «джиназа») совершается обязательно духовным лицом. Это и, пожалуй, только то, что на кладбище идут мужчины, а женщины остаются до их возвращения в доме умершего, и являются мусульманскими элементами в похоронном обряде адыгов. Е.А. Ахохова достаточно подробно проанализировала, насколько адыгский похоронный ритуал соответствует исламскому, и выделила такие моменты [31, с. 22]:

- во-первых, адыги никогда не хоронят в день смерти до

захода солнца (как это принято в традиционном исламе), поскольку по национальному обычаю покойный одну ночь должен провести в доме. И сейчас осуждению со стороны соседей и односельчан подвергаются те семьи, которые не соблюдают этот адыгский обычай, а хоронят умерших по мусульманскому закону;

- во-вторых, вопреки принятому в исламе представлению о смерти как закономерном переходе в потусторонний мир, адыги считают ее большим горем и выражают это в оплакивании. Традиции «адыгагъэ» предусматривают оплакивание умершего в песенно-речитативной форме, получившей у адыгов название «гыбза» (плач). Опять же в силу национальных традиций плакать могут и должны только женщины, мужчины же не должны публично выражать свои чувства. Плакать мужчине-адыгу позволено только по поводу смерти матери;

- в-третьих, это существенные различия относительно поминального угощения, которое по мусульманскому закону вообще не устраивается; раньше адыги в течение трех дней не разводили огонь в доме умершего, его семью в это время обязаны были кормить соседи и родственники. Но с некоторых пор этот обычай иногда нарушается, и в день похорон, несмотря на запрет мусульманских духовных лиц, устраивается небольшое поминальное угощение и раздача мяса жертвенных животных от имени усопшего.

Кроме того, в обязательном порядке устраивается поминальное угощение, так называемая «садака» (араб «садака» – милостыня) на 9 (в этот день также раздают одежду умершего) и 40 дни и через год после смерти (последние факты сильно критикуются мусульманскими духовными лицами). В данном случае адыгами воспринят только мусульманский термин, содержание же его несколько отличается от принятого в исламе. (В исламе – это милостыня, раздача которой является нормой, закрепленной в Коране: «Милостыни – только для бедных, нищих, работающих над этим, – тем, у кого сердца привлечены,

на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, – по постановлению Аллаха») [145, С.9, а. 60; С. 2, а. 191 (195), 262, 265; С. 4, а. 114; С. 9, а. 58, 60, 79-80 и др.]. Помимо «садака» у адыгов, как отмечалось выше, распространен обычай, идущий с доисламских времен: поминовение умершего еженедельной выпечкой пышек и их раздачей соседям;

- в-четвертых, по мусульманской традиции вдовец может жениться на 3-й день, вдова может выходить замуж через 6 месяцев. Адыгами траур свято соблюдается, а сроки его зависят от степени родства (обычно от 40 дней до одного года). Те, которые нарушают траур, подвергаются общественному осуждению;

- в-пятых, адыгский обряд предусматривает обязательную для похорон одежду: для мужчин – темный цвет и наличие головного убора, который не снимается до возвращения с похорон; для женщин – также темный цвет одежды и темный платок на голове. В последнее время темный цвет одежды и постоянное ношение головного убора являются обязательными только для близких родственников (причем, не только в дни похорон, но и в последующие дни и даже месяцы), остальные приходят на похороны и для выражения соболезнований в произвольной одежде (правда, головной убор все же остается обязательным). Мусульманским обрядом какая-либо специальная траурная одежда проходящих на похороны не предусмотрена.

Особая роль в траурной церемонии отводится такому моменту, как «зэчыр» – религиозные песни, исполняемые в течение нескольких дней после смерти человека. Для этого приглашаются, как правило, женщины, хорошо знающие и читающие Коран на арабском языке, которые либо хором, либо сменяя друг друга, поют обращения к Аллаху, дабы он принял душу умершего.

Нет сомнений, что адыгейское слово «зэчыр» – это видоизмененное арабское слово «зикр» (в переводе с арабского – «поминание», «вспоминание», «память»).

Зикр представляет собой сложный обряд, который является одним из основных элементов суфизма – мусульманского ми-

стицизма. Основу обряда составляет «повторение имен Аллаха – в разных количествах и сочетаниях, в разной последовательности, в движении или в неподвижности, как предписано членам того или иного суфийского братства, или ордена, как их еще называют» [329, с. 50].

На Северном Кавказе традиционное распространение имеют такие суфийские братства, как кадирийский и накшбандийский (в Дагестане, Ингушетии и Чечне), главное различие между которыми лежит в практике отправления зира («громкий», коллективный – у кадирий и «тихий», индивидуальный – у накшбандий) [192, с. 12-20]. Вероятно, адыги, заимствовав этот обряд у соседних кавказских народов, существенно его модифицировали. Так, если в суфийских братствах в обряде зикр участвуют только мужчины, то «зэчыр» у адыгов читают, в основном, женщины.

Несмотря на то, что в настоящее время наблюдается укрепление позиций ислама и рост его сторонников среди адыгов, даже из краткого сравнительного анализа видно, что адыгский похоронный обряд в большой степени синкретичен. Правда, в последние 2-3 года сложный и слишком ритуализованный обряд имеет тенденцию к упрощению и максимальному приближению к традиционному мусульманскому. Но эта тенденция проявляется очень слабо, поскольку установкам конфессионализированного, официального ислама приходится преодолевать установки уже утвердившегося в системе адыгскости так называемого «народного» ислама, или, другими словами, ислама национального.

Еще один мусульманский обряд, который часто стал встречаться у адыгов, – это «Маувлид ан-наби», или просто маувлид (обряд празднования рождения пророка Мухаммеда). Маувлид, формировавшийся в самом начале как один из основных элементов ритуально-обрядовой практики суфизма, впервые отмечался как официальный праздник в конце XII в. в Египте. Постепенно распространившись во всем мусульманском мире, а

также на Северном Кавказе, маувлид приобрел различные формы.

В основе маувлида должно быть намерение человека провести обряд воспевания пророка, а форму могут определить даже национальные обычаи. Например, в Адыгее маувлид организуют и читают женщины; существенным элементом является раздача милостыни (садака) и угощение большого количества людей. Однако мало кто совершает этот обряд, дабы отметить сам факт рождения пророка. Часто маувлид читают по случаю болезни, перед дальней дорогой, при новоселье, после рождения ребенка и т.д., чтобы через воспевание и восхваление пророка вызвать милость и благословение Аллаха.

Таким образом, анализ взаимодействия традиционных национальных элементов, закрепленных в системе адыгскости, и элементов институционализированной религии позволяет сделать вывод, что она затрагивает как мировоззренческие представления и взгляды, так и обрядово-культурную практику адыгов. Мы проследили, как некоторые этнические явления впитывались религиозными, в частности, исламскими культурами и теперь воспринимаются на уровне обыденного сознания как их составная часть. С другой стороны, отдельные исламские обряды и ритуалы, проникнув в жизнь адыгов, приобрели этническую окраску и слились с традиционной культурой народа в результате функционирования этнофеномена «адыгагъэ». Это и многое другое и позволяет говорить о современном этнорелигиозном синкретизме у адыгов.

Возвращаясь к сравнительному анализу этнофеномена «адыгагъэ» и конфессионализированной, институционализированной религии приводит нас к следующим наблюдениям и выводам.

На современном этапе «адыгагъэ» продолжает реализовывать *мировоззренческую функцию*. Но сегодня его система взглядов на человека, общество и природу довольно серьезно пополнилась благодаря новым знаниям и открытиям в области науки

и культуры, что позволяет давать ответы на те вопросы, которые конфессионализирующая религия оставляет без внимания^{6*}. В то же время религия, постулируя объективное существование Бога, области сакрального, также в какой-то мере влияет на социальные ориентации и установки верующих, выполняя эту функцию своими средствами. Однако критерии, определяющие место человека в мире, для адыгов практически не изменились: это любовь к адыгской земле, честь, достоинство и авторитет в обществе, «адыгэ хабзэ» и религиозная терпимость и толерантность.

Также «адыгагъэ» продолжает выполнять и *аксиологическую функцию*. Сохраняя принятые в адыгском обществе этикетные и морально-нравственные ценности, частично сформированные и измененные под воздействием различных религиозных конфессий, «адыгагъэ» включает сегодня в свою систему и новые приоритеты, заменяя ими устаревшие. Например, в аксиологию адыгов давно и прочно вошло понятие «образованность», которое сейчас является важным критерием определения места личности в обществе. Сегодня каждая адыгская семья считает своим долгом дать хорошее образование детям, причем это относится ко всем социальным группам. Другое дело, что это стремление часто принимает деформированный характер, поскольку родители пытаются добиться цели любым путем, что, в конечном итоге, сказывается и на качестве полученных знаний, и на уровне профессиональной деятельности. Однако это тема отдельного разговора. При характеристике положительных качеств человека грамотность, образованность, «ученость» ставится в один ряд с человечностью, воспитанностью, приверженностью к «адыгэ хабзэ» в целом.

Коммуникативная функция. Кроме того, что религиозное сознание предполагает общение верующих с Богом, оно определяет отношение верующих друг к другу в рамках одной конфессии, а также верующих к представителям других религий.

^{6*} Позиции науки и религии на современном этапе уже не являются столь непримиримыми, а порой религия находит в науке опору.

Как уже указывалось, адыги внутри этноса всегда относились друг к другу, исходя из традиций адыгагъэ; конфессиональная принадлежность не имела значения. Эта картина сохраняется и ныне не только внутри, но и между этносами, если речь идет о культурных, научных, социально-политических контактах. Нескольким по-иному происходит функционирование «адыгагъэ» в структуре брачно-семейных отношений. Здесь примером могут служить смешанные браки. Если брак заключается между женщиной-адыгом и женщиной другой национальности, успех его, помимо известных объективных причин, во многом будет зависеть от того, насколько женщина воспримет и будет следовать положениям и нормам «адыгэ хабзэ». Подчиняясь неписанным законам адыгского общества, она все же может сохранить свое вероисповедание. Такое отношение к последнему факту кроется в традиционнo заложенном в системе «адыгагъэ» принципе терпимости и толерантности. Однако следует заметить, что вследствие кризиса этнических ценностей сегодня молодые мужчины-адыги не всегда строят свои брачно-семейные отношения по традиционной модели. В связи с этим изменяется не только межэтническая, но и моноэтническая семья.

Регулятивная функция реализуется системой адыгскости во многих сферах жизни адыгов гораздо активнее, чем конфессионализированной религией. Ислам привел к проникновению в среду адыгского этноса арабоязычной культуры в ее многовековом развитии и национальной трансформации. Сложность взаимодействия и ислама, и других религий и культур отразилась и в самой адыгской культуре. Кроме того, произошло переплетение ислама и традиций языческих верований и обрядов, а также христианских элементов религии. «Адыгагъэ» помогло адыгам достаточно органично воспринять ислам, но не мусульманскую ортодоксию и не мусульманскую мистику (суфизм), а мусульманство как тип жизни и обрядности.

Многовековая устойчивость, жесткость нравственных норм и законов позволяли адыгам воспринимать все эти верования и

религии достаточно свободно. Наслоения религий не разрушали адыгскость, а скорее закрепляли ее, вписываясь в ее предписания. Этикет адыгов не поглощал религию полностью, но позволял свободно в ней ориентироваться, не утрачивая национальных особенностей и самостоятельности этноса. Он позволял адыгу вписываться в любую религию, которую предпочитал народ или которую выбирал сам.

И сегодня через жесткую систему стандартов общения, через сохранившийся этикетный комплекс «адыгагъэ» во многом замещает религию в ее конфессиональной форме в функции регулирования жизни общества. Для примера возьмем традиционные нормы урегулирования в институте кровной мести. Пройдя различные стадии в своем развитии этот институт к середине 20-х гг. нашего столетия почти утратил свое функционирование, что объясняется внедрением советского судопроизводства и постепенным запрещением традиционных норм миротворчества. Несмотря на запрет эти нормы среди адыгов продолжали существовать. Хотя и в более слабой форме, но они сохраняются и в настоящее время. Практически во всех современных конфликтах между адыгами (убийства, ранения, несчастные случаи, связанные с авариями на дорогах и т.п.) вместо (а иногда и параллельно) российского судебного процесса происходит традиционное примирение между участниками конфликта, цель которого состоит в смягчении взаимоотношений родов и в попытке уменьшения сроков наказания, в ряде случаев оно помогает и вовсе избежать последнего. До сих пор в общественном быту адыгов используется выражение «зэшужьын» («примирение»). Успех традиционного примирения зависит от ряда взаимодействующих факторов, а именно: от общественного статуса участников конфликта, характера преступления, но, главным образом, от степени авторитета выбранных сторонами посредников (в качестве последних часто выступают и представители мусульманского духовенства).

История адыгов показала, что наличие множества разобщен-

ных племен привело к тому, что и христианство, и ислам распространялись среди них по-разному и в разное время. Поэтому *интегрирующую функцию* выполняло, в первую очередь, «адыгагъэ», а также включенные в него традиционные языческие верования. «Адыгагъэ» как концентрированное выражение психологии адыгского этноса выступало и выступает по сей день тем стержнем, вокруг которого объединяются адыги, живущие не только в России, но и в различных уголках мира. Осознавая свою принадлежность к адыгскому этносу, к родной земле («адыгэ хэкужь»), зарубежные адыги хранят традиции и обычаи предков, тоску по земле, которую многие никогда не видели, но любовь к которой впитали в себя с молоком матери. Сегодня интеграционные процессы идут не в политическом плане, а в плане культурных и религиозных связей. Тесное общение адыгейцев, кабардинцев, черкесов и шапсугов, основанное на общей истории, на общей приверженности адыгскому этикету, на устойчивой системе морально-этических ценностей, дополняется активизацией религиозного фактора, в основном, укреплением ислама.

Как видно из данного функционального анализа, религия в своей конфессиональной, институционализированной форме и сегодня занимает подчиненное «адыгагъэ» положение. Конечно, нельзя не отметить, что «адыгагъэ» затрагивает сейчас, в основном, только морально-нравственную и культурно-воспитательную сферы жизни адыгов; порой механизмы его системы «срабатывают» как бы по-инерции: молодое поколение принимает его, потому что так жили и живут их родители. В условиях обновленных социально-экономических (например, переход к рыночной экономике), политических (президентское правление) и других отношений многие традиционные установки и ориентиры перестают быть главными и определяющими.

Процесс национального возрождения идет, в основном, в русле национальной адыгской культуры, языка, религии (преимущественно исламской). Что касается политической активности,

то она ограничивается лишь попытками реанимации ряда традиционных институтов, таких как Хасэ (традиционная форма самоуправления адыгов) в качестве замены бывшим сельским советам или традиционных норм миротворчества в качестве универсального механизма, способного установить гражданский и этнический мир в северокавказском регионе.

Стоит отметить еще и то обстоятельство, что северокавказское социокультурное пространство изменилось в результате трансформации региональных процессов, осуществляющейся силовой политикой и активного влияния мощного объективного фактора – глобализации. Мы являемся свидетелями того, как заметно меняется картина взаимодействия культур, т.е. вместо взаимодействия происходит активное воздействие на социокультурное пространство незападных стран. В результате этого этнокультурные ценности претерпевают глубокую трансформацию. Это актуализирует вопрос о будущем, и возникает необходимость сохранения межкультурного диалога и поиска нового соотношения традиции и инновации.

Сегодня существуют разные прогнозы на будущее культур. Культурный антрополог Р. Шведер допускает три варианта будущего: по Р. Фукуяме («конец истории»), по С. Хантингтону («столкновение цивилизаций») и по его собственному прогнозу, где миром будут править две «касты» – глобальная элита либералов-космополитов в Центре и нелибералов на местах. Обеим элитам будет соответствовать духовная структура мирового порядка [291, с. 354].

Существует и еще один вариант, которого мы придерживаемся, – гипотеза социокультурной эволюции будущего. Ее суть состоит в том, что из глобализации не вытекает всеобщей унификации социальности. Инокультурное влияние, каким бы глобальным оно ни казалось, не приводит к пассивному восприятию и перениманию индивидами инокультурных морали, мироощущения и миропонимания. Различные общества реагируют на инокультурные глобальные тенденции по-разному: от со-

противления чужим культурам до слепого подражания. Иными словами, только на поверхности жизни глобализация может выглядеть как всепоглощающий процесс аккультурации. По сути же, локальные и региональные культуры демонстрируют способность приспособливать глобальные тенденции к своим потребностям. Например, адыги смогли, как было показано выше, адаптировать к потребностям жизни традиционного общества мировые религии – сначала христианство, а затем и ислам. Многие из того, что было сформулировано в христианстве и в исламе, было выработано традиционным адыгским обществом, закреплено в его культуре, вошло в ткань народной жизни. Религия выступала и выступает для адыгов не как альтернатива, а как дополнение, подтверждение их этики и морали.

Этнографические и социологические исследования показывают, что принципы повседневности, воплощаемые глобализацией, – рационализация, стандартизация, общедоступность и предсказуемость – сталкиваются с сопротивлением со стороны локальных и региональных культур. Были опровергнуты исследования многих социологов, пришедших к выводу о «макдонализации мира». Привычки и вкусы не всегда становятся единообразными в результате нивелирующего воздействия глобализации [291, с. 355].

Нет, конечно, оснований сомневаться в том, что глобальные товарные и финансовые рынки, СМИ, миграционные потоки и другие процессы, вызванные глобализацией, привели к резкому и напряженному взаимодействию различных культур и интенсивному культурному обмену. Нет сомнений и в другой очевидной истине – глобализация действительно приводит к исчезновению привычных традиционных форм жизни.

Однако нельзя не видеть и того, что глобализация ведет также одновременно к возникновению новых форм культуры, образа жизни, к формированию нового типа личности. Отличия между культурами не воспринимаются как непреодолимо жесткие. Толерантность к «чужому» повышается. Часто границы между

своим и чужим становятся мало заметными или вовсе незаметными. Определенная культурная идентичность, множественная идентичность наблюдаются не только на уровне индивидов или отдельных социальных групп. Указанные характеристики все более становятся характеристиками целых обществ. Иными словами, возникают новые формы культуры и идентичности.

Их сложно оценить в рамках привычной объяснительной модели, когда культура воспринимается как относительно статичная величина с четко очерченной географической границей. Концептуальные трудности связаны здесь с тем, что географическая граница, указывающая на локальный культурный ареал, в большинстве случаев некорректна с точки зрения интерпретации культуры в данном ареале, поскольку культура в нем сильно дифференцирована. Так, например, доминирующая культура в северокавказском индустриальном городе может сильно отличаться от доминирующих форм культуры в расположенных неподалеку аулах и станицах.

Происходящие социокультурные процессы показывают, что современное культурное разнообразие регионов в большей мере является результатом культурного взаимодействия, чем автономной замкнутости. Такой взгляд на культуру позволяет интерпретировать ее не как застывшую локализованную в пространстве величину, а как сложнейший поток взаимодействий, перманентно продуцирующий новые социокультурные группы и отношения.

Существует мнение, предполагающее, что в ходе глобализации утрачивается какое-либо конкретное этническое, региональное содержание, и потери невосполнимы. С этим трудно спорить. Как невозможно спорить и с тем, что на протяжении всей человеческой истории происходил уход с мировой сцены различных вариантов культур, и одни картины мира заменялись другими. Глобализация лишь ускорила этот естественный процесс перемен.

Однако наш мир не становится менее разнообразным. Ново-

образующие типы культур не устраняют разнообразия способов жизни, создаются новые культурные формы, которые частично интегрируют предшествующие.

Так, исследуемый нами этнофеномен «адыгагъэ» является существенным фактором стиля и образа жизни: регулятором индивидуального и группового поведения, базисом этнической идентичности, фактором коммуникации и социализации. Это было подтверждено конкретными социологическими исследованиями [290]. Было выявлено, что следование императивам «адыгагъэ» составляет фундамент традиционности, проросшей в современность. Проанализированные нами элементы традиционной культуры – это уже не «первичные», а так называемые «вторичные традиции», т.е. такие социальные установления, которые стилизованы под традицию, но имеют другой генезис. Природа вторичных традиций, как правило, связана со стремлением этнических и региональных социальных групп доказать свою «особость» в условиях трансформирующегося и глобализирующегося мира, закрепить антитезу «мы – они» в символически-знаковой форме, имеющей лишь внешний традиционный характер. В современных условиях вторичные традиции выступают также важным средством групповой идентичности.

Морфологические и семантические особенности адыгской и северокавказской культуры не могли не отразиться на ментальных свойствах народов-носителей этой культуры. Сохранение важнейших традиционных начал в социокультурной области привело к доминированию в субъективно-мотивационной сфере таких свойств, как коммунитаризм, корпоративизм, подчинение интересов личности интересам группы, приверженность каждого своей референтной группе, более жесткого понимания иерархии, императивов долга и обязанностей.

С другой стороны, современные формы культуры не могли не вызвать определенных изменений в ментальности адыгов. Их менталитет проходит испытание такими доминирующими тенденциями мирового развития, как индивидуализация и гло-

бализация. Часть адыгов, оказавшаяся за пределами своего региона, а иногда и внутри самого региона, вынуждена играть по этим, диктуемым современностью, правилам и сохранять традиционность, в основном, в сфере семьи и быта.

Следует учесть, что влияние ценностей Запада на традиционные ценности будет возрастать. Соответствующим «ответом» на подобные «вызовы» может стать равноправное сотрудничество культур и цивилизаций, свобода выражения многообразия. При этом главное, чтобы эти процессы давали право развиваться человеку и этносам в рамках гуманизма. Гуманистический подход к поставленной проблеме означает примат интересов и прав человеческой личности. В центре общества должен быть свободный человек, независимо от его этнической принадлежности.

В рамках гуманизма свобода должна предполагать диалог свободного человека с разными культурами и этносами, умение считаться с интересами «другого», толерантное отношение к «другому».

Практика показывает, что установление диалога, достижение гармонии, выработка концепции мирного сосуществования и проживания этносов, сохранение многообразия их культур возможны не только при строгом соблюдении прав каждого человека. Важными здесь являются цель человека и средства ее достижения, его интересы, ценности, их гуманистическая направленность и соотносимость с перспективой развития других народов, социума, человечества в целом.

3.2. Толерантность и диалог культур как факторы успешной межкультурной коммуникации

В конце XX – начале XXI вв. российское общество оказалось вовлеченным в процессы глобализации современного мира с одной стороны и трансформации самого себя – с другой. Оба процесса требуют перехода к новому типу отношений, основанных на толерантности.

В последние годы учеными сделано много для теоретиче-

ской разработки и осмысления понятия толерантности. Слово «толерантность» (лат. *tolerantia* – терпение) в европейских языках связано с терпимостью, снисходительностью к кому-, чему-либо [254, с. 610].

В представлении о толерантности оформляется некая моральная ценность или норма, которая выражается в желании людей достичь взаимного понимания и согласования различных установок на основе диалога и сотрудничества. В современном мире, являющем собой «калейдоскоп» социокультурных укладов, способов жизнедеятельности, социально-политических и этнических условий и т.п. и, как следствие, имеющем почву для конфликтов и напряженности, эта моральная ценность приобретает видимые очертания.

Реализовываться же такая ценность может только через соответствующий тип личности, который, в свою очередь, немислим без изменений в системе образования.

С середины 80-х гг. прошлого века проблемы воспитания и образования стали исследоваться представителями разных гуманитарных наук, использующими при этом свои специфические подходы. Исследуются процессы образования и в рамках культурологического знания, что позволяет в новом аспекте оценить традиционные взгляды гуманистов.

Образование призвано обеспечить вхождение личности в мир современной культуры, причем передача знания и социокультурных норм осуществляется через учебную деятельность и общение. В процессе образования личность осваивает знаки, предметы и орудия, характерные для данной культуры, овладевает не только стереотипным поведением, репродуктивными навыками, но и формирует собственные продуктивные способности, творческий потенциал, эффективные умения знаковой, орудийной и предметной деятельности, а также одобряемые обществом методы и способы общения.

Однако, как показывает анализ материалов социологических исследований, даже с этой задачей современные образователь-

ные учреждения справляются неудовлетворительно. Передача через учебные курсы определенных навыков, умений и знаний оказывается низкоэффективной и существенно отстает от современных требований к содержанию и уровню знаний и умений, практических способов деятельности.

Новые педагогические технологии создавались творческими усилиями представителей различных наук – философами и педагогами, социологами и культурологами, психологами и кибернетиками. Они возникали на основе интеграции усилий многих исследователей, стремящихся сделать высшее образование более эффективным и отвечающим потребности человека стать творческой самоактуализирующейся личностью.

Современное образование характеризуется наличием различных парадигм, среди которых можно выделить следующие триады:

- либерально-рационалистическая, культуру-центрическая и глобально-историческая (Н.С. Розов);
- традиционалистско-консервативная, рационалистическая и феноменологическо-гуманистическая (А.А. Пинский);
- консервативно-просвещенческая, либерально-рационалистическая и гуманистическо-менологическая (Х.Г. Тхагапсоев);
- консервативная «знаниецентрическая» (унитарная), культуроведческая и культуротворческая [278, с. 105-109].

При этом культуротворческий тип рассматривается как наиболее предпочтительный и отвечающий вызову времени, которому предстоит сменить ныне действующую «просвещенческую» парадигму образования [См.: 278, с. 105-109].

Дело в том, что во всем мире наблюдается процесс критического пересмотра представлений о человеке, обществе и природе, которые были выработаны во времена Просвещения и оставались с тех пор по сути неизменными. Считалось, что существуют объективные законы функционирования и развития мира, которые следовало познавать и использовать на благо

людей. Но именно сейчас, в эпоху перехода от техногенной цивилизации к антропогенной, пришло осознание несоответствия просвещенческой парадигмы современным реалиям. Наступил период невиданного прежде процесса стремительного обесценивания знаний классической науки; мир вдруг утратил свою прежнюю ясность, прозрачность, определенность. Науки, причем не только гуманитарные и социальные, но и естественные вынуждены были включить в систему своих принципов принцип неопределенности [См.: 306].

Рост неопределенности резко изменил жизненную ситуацию человека, когда готовых решений нет и быть не может, когда нужно находить эти решения, принимать их, нести за них ответственность. «Поэтому, – считает В.А. Лекторский, – задача учить творчеству, воспитывать самостоятельную личность, умеющую принимать решения и нести за них ответственность, умеющую критически мыслить, вести дискуссию, аргументировать и учитывать аргументы оппонента, выдвигается на одно из первых мест в процессе образования» [См.: 158].

Как следствие, повышается и значимость толерантности, так как нахождение адекватных решений невозможно без диалога с другим человеком, природой, обществом.

Современные философы отмечают, что происходят изменения в понимании человеческой свободы, являющейся высшей человеческой ценностью, и именно толерантность начинает выступать в качестве неотъемлемого элемента этого нового понимания. Она же служит важной частью структуры творческого взаимодействия и творчества вообще. Но это, в свою очередь, означает, что принцип толерантности должен творчески применяться и во всех социальных отношениях, в том числе и в образовательном процессе.

На применение принципа толерантности, например, во взаимоотношениях учителя и ученика обращал внимание Ю.М. Лотман. Характеризуя специфику университетского образования относительно отношений преподавателей и студентов, стар-

ших коллег к младшим, он считал, что в этом случае не должен иметь место грубо истолкованный принцип толерантности как диалог на равных. «Здесь нет верха и низа – учителей и учеников – здесь все коллеги, т.е. люди, которые работают вместе. Ведь работа высшего учебного заведения состоит в сотрудничестве, т.е. когда одни хотят учиться, а другие им помогают в этом...» [324].

Творческое использование принципа толерантности в процессе обучения становится залогом эффективности образования, с одной стороны, а также создает благоприятные условия для распространения толерантности в другие сферы социальных отношений.

Принцип толерантности должен проявляться и в педагогике сотрудничества, которое как раз и направлено «на установление контакта педагога с учеником в ситуации неопределенности, поскольку, – полагает И. Геращенко, – попросту нет иного механизма, чтобы добиться от воспитуемого определенного поведения» [69, с. 32].

Необходимо обратить внимание на механизмы формирования толерантной личности в образовательном процессе. Воспитание толерантных начал в условиях полиэтничности и поликультурности России должно приобретать характер поликультурного образования.

Среди конкретных задач поликультурного образования, как правило, называются следующие задачи:

- глубокое и всестороннее овладение учащимися культурой своего собственного народа как неперемнное условие интеграции в иные культуры;
- формирование у учащихся представлений о многообразии культур в мире и России, воспитание положительного отношения к культурным различиям, способствующим прогрессу человечества и служащим условиям для самореализации личности;
- создание условий для интеграции учащихся в культуры других народов;

- формирование и развитие умений и навыков эффективного взаимодействия с представителями различных культур;
- воспитание учащихся в духе мира, терпимости, гуманного межнационального общения [194, с. 6].

Решение этих задач возможно через соответствующее изменение содержания гуманитарных учебных курсов, предметов естественнонаучного цикла и др.

«В целом содержание общеобразовательных учебных курсов дает школьнику возможность усвоить такие основные понятия и категории поликультурного образования, как самобытность, уникальность, культурная традиция, духовная культура, этническая идентификация, национальное самосознание, российская культура, мировая культура, общие корни культур, многообразие культур, различия между культурами, взаимовлияние культур, межкультурная коммуникация, культурная конвергенция, культура межнационального общения, конфликт, культура мира, взаимопонимание, согласие, солидарность, сотрудничества, ненасилие, толерантность и др.» [194, с. 8-9].

Важной частью поликультурного образования являются различные системы свободного воспитания, базирующиеся на принципах многофакторности и полифункциональности педагогического процесса. Так, в настоящее время уже получили распространение школы вальдорфской педагогики, диалога культур, педагогики «нового гуманизма».

К примеру, одним из исходных принципов школы диалога культур выступает осознание необходимости перехода от «человека образованного» к «человеку культуры», «соединяющему в своем мышлении и деятельности различные, несводимые друг к другу культуры, формы деятельности, ценностные, смысловые спектры» [47, с. 66].

Как отмечает В.В. Шалин, формирование «человека культуры» требует преобразования самого содержания образования. При этом принцип диалога начинает приобретать всепроникающий характер [См.: 306].

Во-первых, диалог рассматривается не только в качестве эвристического приема усвоения монологического знания и умения, но и начинает определять саму суть и смысл передаваемых и творчески формируемых понятий.

Во-вторых, диалог получает «реальный образовательный действенный смысл» в качестве диалога культур, «общающихся между собой – в контексте современной культуры, – в средоточии основных вопросов бытия, основных точек удивления нашего разума».

В-третьих, диалог становится постоянно действующим аспектом в сознании ученика (и учителя) и выступает основой реального развития творческого (гуманитарного) мышления [47, с. 68].

Ученые часто обращают внимание на недопустимый перекос в структуре учебных дисциплин, в результате которого знания учащихся о сфере культуры несравнимы ни по объему, ни по содержанию со знаниями об «объектном мире».

В этой связи предлагается, с одной стороны, провести гуманитаризацию образования, а, с другой стороны, изменить методы преподавания как гуманитарных и социальных, так и естественнонаучных дисциплин.

Воспитание толерантности предполагает, что гуманитарные и социальные дисциплины не могут преподаваться и усваиваться такими же методами, как и дисциплины естественнонаучные. Что касается последних, то и они частично должны преподаваться в историческом и культурно-историческом плане».

Гуманитаризация образования позволит, по мнению В.А. Лекторского, обеспечить толерантные начала, «ибо только лишь на основе изучения гуманитарных дисциплин можно сформировать понимание изменчивости культуры и незапрограммированности истории». Более того, только лишь гуманитарно-образованный человек может понимать основы самого естественнонаучного знания, не основываясь на догматизме, понимать то, что само это знание исторически и культурно определено [158, с. 4-5].

Таким образом, гуманизация и гуманитаризация образования, творческое использование принципа толерантности в образовательном процессе становятся залогом его эффективности и создают благоприятные условия для формирования толерантной личности, повышая тем самым возможность всестороннего развития современного российского общества.

Такое развитие, безусловно, должно включать в себя и формирование религиозной толерантности, которая может быть понята как ценность и социальная норма гражданского общества, проявляющаяся в праве всех его индивидов быть различными по вероисповеданию, по конфессиональной принадлежности.

Механизмы формирования религиозной толерантности связаны со всей системой общественных отношений, с возможностью полноценной реализации конституционно-демократических прав и свобод, с уровнем духовной культуры личности и общества.

Религиозная толерантность должна иметь прочную законодательную опору. В нашей стране кроме Конституции такая опора видится в Федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединениях», принятом в 1997 г. Можно также упомянуть «Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений», принятую ЮНЕСКО и содержащую принципы современного международного права, и другие документы. Только гарантированное законом право религиозного самовыражения позволяет человеку отстаивать свои убеждения, реализовать свою веру, предполагая уважительное отношение к ним со стороны другой личности, другой религиозной конфессии или государства.

У каждого верующего человека свой внутренний мир, своя картина мира, свое видение и своя оценка различных аспектов бытия, сформировавшиеся под воздействием исповедуемой им религии. Как следствие, широкий диапазон взглядов, противоречия и конфликты, разрешение которых требует толерантного сознания.

Догматическое неприятие иных, кроме утвержденных своей религией, взглядов заводит людей в тупик и не дает положительного результата. Можно сжечь на костре «еретиков», тысячи «богохульных» книг и т.п., но невозможно уничтожить идеи, востребованные духом времени. Известный пример: зарождение и распространение христианства или ислама рассматривалось как инакомыслие, вступившее в противоречие с господствующими религиозными взглядами. Однако, пройдя через все запреты и гонения, религиозные учения пробили себе дорогу, обогатили общественное сознание и оказали огромное воздействие на общемировую культуру. Кстати именно мировые религии дают нам богатейший опыт формирования и обособления толерантности (или религиозной терпимости).

В качестве примера можно привести ислам эпохи Арабских халифатов, именуемый «золотым веком» этой религии. В халифате христианство занимало положение хотя и не государственной, но признанной и уважаемой религии, поскольку мусульманам было предписано: «Ты несомненно найдешь, что самые близкие по любви к мусульманам те, которые говорят: «Мы – христиане!». Это потому, что среди них есть священники и монахи и что они не превозносятся» [145, С.5, а. 82(85)]. Более того, зрелый халифат характеризуется толерантностью даже по отношению к язычеству. Христиане могли занимать в правительственных структурах халифата высокое положение, особенное уважение получали христианские ученые и врачи. Примеров подобного рода можно привести множество.

Осуществление идеи религиозной толерантности предполагает наличие условий для межконфессионального диалога. Хотя, на наш взгляд, нельзя преуменьшать значимость и диалога внутриконфессионального. Также как нельзя не замечать тех моментов, которые существенно тормозят возможность таких диалогов. Например, уже упомянутый выше Закон РФ «О свободе совести и религиозных объединениях», который ознаменовал собой тенденцию разделения религий на «традицион-

ные» и «нетрадиционные». Это фактически закрепило привилегированный статус за православием, исламом, буддизмом и иудаизмом, что с точки зрения исторической роли этих конфессий в России оправдано, однако недостаточно обосновано. Как считают специалисты (С. Филатов, Р. Лункин, М. Ледовский и др.), воспользоваться в полной мере этим статусом способна лишь Русская Православная Церковь. Несмотря на то, что все мировые религии начинались как секты, в расчет практически не принимаются другие конфессии, хотя некоторые из них насчитывают сотни тысяч последователей и десятки лет истории в России.

Известный ученый А. Малашенко вообще считает, что в нынешней России сложились весьма благоприятные условия не для формирования религиозной толерантности, а для распространения религиозной нетерпимости. Он считает, что для ее смягчения «необходимы общие усилия политиков, экспертов, представителей духовенства, от которых требуются не только объективность, постоянная тактичность, но и глубокое проникновение в суть каждого отдельно связанного с ксенофобскими чувствами вопроса» [Цит. по: 174].

В свете известных политических событий, связанных с активизацией религиозных экстремистских сил, актуально звучит и высказывание востоковеда С. Панарина, который считает, что «все более грозит сделаться глубоко интериоризованным элементом сознания всего русского этноса» исламофобия [192, с. 143].

Несколько слов о религиозном экстремизме, проявления которого также не могут способствовать формированию религиозной толерантности. Религиозный экстремизм (лат. *extremus* – крайний) можно охарактеризовать как приверженность к крайним взглядам и мерам для укрепления религии, повышения авторитета религиозных лидеров и т.п.

Однако религиозный экстремизм хотя и осуществляется часто под религиозными лозунгами и связан с использованием тех или иных религиозных догматов, в основном ориентируется

также на достижение определенных политических целей. Носителями религиозного экстремизма выступают или национал-экстремистские, или религиозно-политические организации различной конфессиональной принадлежности, часто использующие в комплексе лозунги националистического и религиозного характера.

В настоящее время в рамках экстремизма особую опасность представляют экстремистские структуры, действующие на основе исламского радикализма. В системе религиозно-политических экстремистских организаций наиболее активны «Братья-мусульмане», «Хезболла» и «Аль-Джихад аль-ислами» и др. Особо стоит отметить организации «Аль-Каида» («Основа») и «Мировой фронт джихада», созданные по инициативе Усамы бен Ладена, поскольку их деятельность распространилась на Северном Кавказе (да и в России в целом) и стала широко известна в связи с военными действиями в этом регионе. Особенностью этих структур является бескомпромиссность, активность и наличие значительной социальной базы как в странах традиционного ислама, так и в государствах со значительной исламской диаспорой [5, с. 58-59].

Религиозные экстремистские организации имеют существенную подпитку в виде огромных финансовых вливаний со стороны заинтересованных структур. Иначе вряд ли бы стала возможной успешная деятельность Эмира аль-Хаттаба на территории Чечни, бывшего региональным представителем «Аль-Каиды» на Северном Кавказе. Этим же можно объяснить, например, и усиление позиций в Боснии и Герцеговине экстремистской организации «Активная исламская молодежь». По словам П. Суханова, ряды АИМ постоянно пополняются, поскольку наличие большого количества источников финансирования позволяет учредить немало привилегий для членов организации, бесплатное обучение в вузах региона, предоставление одним из банков кредитов на приобретение квартир под низкие проценты, дешевое медицинское обслуживание и т.п. [264, с. 2].

Специалисты во всем мире пытаются разобраться и в причинах существования религиозно-политического экстремизма, подчеркивая важность учета его социально-экономических детерминант, и в путях снижения его масштабов и опасности. Работа эта сложная и требует глубокого анализа. Однако абсолютно очевидно, что только силового противодействия мало, необходимо искать возможности снятия объективных факторов возникновения и развития всех форм радикализма.

Возвращаясь к Федеральному закону, отметим, что его принятие преследовало двойную цель: преодоление атеистического произвола в отношении религий и ограничение потока желающих зарегистрироваться в качестве религиозных объединений без должных оснований. Однако можно согласиться с мнением многих специалистов-религиоведов, юристов, политических деятелей о том, что закон имеет серьезные недостатки. Это противоречивые и двусмысленные пункты, несоответствие отдельных положений Конституции РФ (в общей сложности около 15) [См.: 129, с. 527]. Особенно критикуются ст. 9 и 27 закона, где установлен 15-летний срок существования религиозной группы на данной территории для образования местной религиозной организации и приобретения статуса юридического лица и поражение в правах для тех религиозных объединений, которые не могут подтвердить конфессиональную принадлежность к религиозному центру или доказать свое 15-летнее существование. Это, в частности, ограничение участников указанных организаций в праве на альтернативную гражданскую службу по религиозным убеждениям; в праве на издание и распространение религиозной литературы; на учреждение средств массовой информации и др.

Несмотря на эти и иные недостатки закон выполнил главную задачу в условиях переходного периода, упорядочив деятельность религиозных объединений в стране, защищая национальные интересы в России, заложив основы дальнейшего развития плодотворных отношений между государством и религиозными организациями.

С этих позиций не может способствовать формированию религиозной толерантности современное состояние религиозного сознания. Религиозное сознание, как, впрочем, и общественное сознание в целом, находится в кризисе. Кризис сегодня переживают все мировые религии: и христианство, и ислам, и буддизм. Они полны расколов, новых течений, многие из которых претендуют на пересмотр ортодоксальных учений. Представители этих течений, как правило, активны, непримиримы, воинственны, а порой фанатичны. Если раньше в истории России религиозные расколы подавлялись или государством, или самой церковью, то в современной России снятие запретов и призывы типа «берите свободы, сколько сможете» способствовали развитию и укреплению различного рода нетрадиционных религий.

Как известно, для социальной позиции и оценочных ориентаций многих новых религиозных движений и культов характерна конфронтация, неприятие существующего общественного порядка, традиционной системы ценностей и поддерживающих ее институтов и организаций. Это влечет серьезную обеспокоенность общественности и создает проблемы во взаимоотношениях государства и новых религиозных движений и организаций.

С одной стороны, любое демократическое общество должно гарантировать свободу выбора религиозных убеждений. С другой – государство обязано защитить своих граждан и общество в целом от негативных последствий деятельности деструктивных религиозных организаций. Оба эти принципа являются основой, на которой государство должно строить свои отношения с новыми нетрадиционными религиозными движениями и организациями. Однако здесь институты государственной власти неизбежно сталкиваются с серьезными трудностями.

Рост интереса к традиционным религиям одновременно сопровождается ростом интереса к нетрадиционным религиозным течениям и сектам. Различные культы, «тоталитарные секты», наподобие «Церкви Объединения С. Муна», «Церкви сайенто-

логии» и др., применяющие изощренную психотехнику, губительно влияют на психику людей и их личностное сознание. Такого рода группы возникли и на почве православия («Великое белое братство», «группа Виссариона» и др.). Однако в обществе господствуют самые поверхностные представления об их деятельности. Причем дилетантизм демонстрируют и люди, ответственные за регулирование и правовое обеспечение взаимоотношений государства и религиозных объединений. Стремясь побыстрее приобщить страну к «цивилизованному» миру, они зачастую механически копируют нормы права западных стран, игнорируя специфику отечественной культуры, особую ее роль в становлении православия и ислама. Так, в начале 1990-х гг. почти автоматически регистрировалась любая организация, заявлявшая себя как религиозная – будь то миролюбивые квакеры или террористическая «Ананда Марг». Результат налицо: именно подобные культы быстрее всего распространяют свое влияние. Пока число их приверженцев сравнительно невелико, но каждый последователь таких сект – фанатик, вернуть которого в общество и семью крайне сложно. Деятельность некоторых из этих сект губительно сказывается не только на религиозном сознании, но и на социальном порядке.

Пропаганда рационализма и атеизма, пронизывавших всю систему образования и воспитания в советском обществе, сменилась широкой пропагандой различных религий и верований как панацеи от бездуховности. В этих условиях появились многочисленные «спасители» и «пророки», которые предлагают свои пути выхода из духовного кризиса, на самом деле преследуя свои корыстные цели. В результате – всяческие варианты вроде «православия без церкви», жертвенности всего и во всем, отказа от отдельных догматов веры и преувеличения роли и значения религиозных символов.

По-видимому, именно этот разброд и неясность, расплывчатость позиции официально признанных религий способствовали появлению экстремистских течений вроде ваххабизма в ис-

ламе или оживлению сатанизма в его борьбе с христианством.

Сейчас, когда Россия вступила в стадию относительной стабильности, необходимо совершенствовать российское законодательство во всех сферах и, в частности, в сфере государственно-церковных отношений. Только в этих условиях и возможно формирование в обществе всех видов толерантности и религиозной толерантности в том числе.

Одним из факторов, способных обеспечить успешное развитие этого процесса, является межконфессиональный диалог, о важности которого говорят ученые, политики и сами религиозные деятели. Очевидно, что укрепление межконфессиональных связей и общественного согласия в России зависит не только от желания и намерений людей, но и, в первую очередь, от объективных обстоятельств: экономического положения страны, ее культуры, устойчивости правовых и социальных институтов и т.д. Однако очевидно и то, что в мире, где распалась связь времен, смыслов, человеческих контактов, надо вновь учиться слушать и слышать друг друга и относиться друг к другу терпимо и искренне.

Хотелось бы предварить рассуждения о диалоге одним замечанием. Любая религия в своем доктринальном оформлении не предполагает диалога, поскольку в определенном смысле самодостаточна. Претензия каждой религии на обладание последней истиной, на обладание единственной богооткровенностью является препятствием для их плодотворного взаимодействия. Когда религии декларируют терпимость и уважение друг к другу – это одно, когда касаются точек расхождения – это совсем другое. Ислам критически относится к христианскому тринитаризму и к идее Богосыновства [145, С. 4, а. 169(171); С. 5, а. 76(77), 116]. Христианство и иудаизм также сдержанно либо отрицательно воспринимают идею пророческого достоинства Мухаммада. Западные религии с такой же критичностью относятся к восточному поли- и пантеизму и к религиям «без Бога» (буддизму, конфуцианству, даосизму).

В связи с этим религии должны вступать в диалог (а в Рос-

сии это полилог) не в качестве каких-то вер и верований, а как социальные институты, как формы организации и функционирования общества, как отличные друг от друга культуры. Это, по-видимому, и есть то поле, на котором возможно общение и, как следствие, развитие толерантного отношения.

Рассматривая межконфессиональный диалог в качестве фактора культуры, мы можем отметить, что необходимость диалога – фактор и индикатор некоего, возможно, кризисного состояния культуры, требующего переосмысления фундаментальных положений.

Что же должно стать предметом диалога? Безусловно, лишено смысла какое-либо сравнение религий с точки зрения «лучше-хуже», «выше-ниже», «истинно-неистинно», «вторично-первично» и т.д. В диалоге не должно быть ни апологетики, ни прозелитизма. Предметом диалога может стать вера как синкретичное чувство человека, имеющая схожие черты в различных культурах. Предметом диалога могут стать и такие вопросы, как:

- повышение взаимопонимания и толерантности через изучение иной религиозной традиции;
- роль межконфессионального диалога в смягчении и разрешении межэтнических конфликтов;
- возможности и границы взаимодействия межконфессионального диалога и диалога политического;
- формирование культуры диалога;
- взаимозависимость внутриконтрафессионального и межконтрафессионального диалога;
- воспитание уважения и терпимости к другому религиозному мировоззрению;
- реформирование религиозного образования в сторону формирования религиозной терпимости и т.п.

Очевидно, что подобное проблемное поле диалога способно значительно усилить динамику религиозной толерантности и придать ей новое ускорение.

На территории России представлены все мировые религии, кроме того в конце XX в. численность религиозных общин достигала более 20 тыс. По ориентировочным данным, 50 – 55 млн. россиян относили себя к православию, 15 – 18 млн. – к различным формам католицизма и протестантизма, 10 – 12 млн. – к исламу [272, с. 266].

Пестрая конфессиональная картина требует укрепления связей между религиозными объединениями и, с одной стороны, затрудняет межрелигиозный диалог, а с другой стороны, делает его необходимостью сегодняшнего дня. Сегодня есть пути для свободного сближения религий, открытого диалога. Однако если для сближения, например, иудаизма, христианства и ислама можно использовать общую авраамическую традицию, то как быть с буддизмом, для которого эта традиция не имеет значения, как быть с большим количеством нетрадиционных религий?

В связи с этим можно выделить несколько уровней организации диалога: 1) от общих для всех религий положений до противоположностей и противоречий; 2) от противоречий до всеобщего, объединяющего; 3) диалог-знакомство. Каждый из этих уровней имеет как сильные, так и слабые стороны, часто пересекаясь друг с другом и нарушая первоначальную направленность. Но диалог, особенно межконфессиональный, – это всегда духовно-нравственное испытание, к которому надо быть готовым. Подготовиться к такому испытанию может помочь чувство религиозной толерантности, которое и формируется в процессе диалога и, в свою очередь, оказывает воздействие на его конструктивность.

Возможно, истинный диалог развернется на пути, указанном арабским суфием ал-Халладжем (IX – X вв.): «Я глубоко размышлял над всеми религиями и нашел, что они – многочисленные ветви ствола, имеющего единый корень. Не требуйте от человека, чтобы он исповедовал определенную веру, ибо в этом случае он лишь отделится от своего прочного корня. А ведь сам

корень ищет человека и указывает ему величие и значение всего, и лишь тогда человек их осознает» [263, с. 29-30].

А возможно, такой диалог будет иметь успех, если будет строиться по принципам, изложенным М. Бубером в книге «Два образа веры». Не через ассимиляцию и прозелитизм, самоизоляцию и добровольный уход в гетто, противоборство и претензии на полную непогрешимость, а через позитивное отношение к духовным богатствам, накопленным той и другой сторонами, тщательное сохранение каждым собственного достоинства, жесткую полемику. Не приспосабливаться к чужим вкусам и не делать вероисповедных послаблений в угоду друг другу, не соглашаться из вежливости, а принимать друг от друга лишь те аргументы, которые одобрены непредвзятым разумом и любящим сердцем [54].

Кстати, М. Бубер затронул очень важный аспект, связанный с религиозной, да и вообще любой, толерантностью. Быть толерантным, терпимым не означает быть индифферентным, инфантильным и равнодушным. Воспитание толерантного религиозного сознания не должно идти вразрез с воспитанием гражданского сознания, опирающегося на прочную правовую базу.

Любая религиозная организация не вправе рассчитывать на толерантное отношение к себе со стороны общества и государства, если ее деятельность и идеология подрывают безопасность последних, пропагандируют идеи сепаратизма, войны, являются фактическим или потенциальным источником не только религиозных, но и социальных, расовых, национальных конфликтов и т.п.

В Адыгее традиционно сложились веротерпимые и доброжелательные отношения между мусульманами и православными христианами. Это подтверждают и данные социологических исследований. К примеру, по данным социологического исследования «Состояние и перспективы ислама в Адыгее» на вопрос «Каковы, на Ваш взгляд, взаимоотношения между исламом и православным христианством в Адыгее?» 76 % респондентов охарактеризова-

ли их как «хорошие» и «удовлетворительные» и лишь 3 % – как «конфликтные».

История межконфессиональных отношений в республике не дает примеров открытых конфликтов, хотя определенные противоречия между конфессиями, безусловно, существуют. Они связаны, например, с активной деятельностью религиозной организации «Свидетели Иеговы», адепты которой ведут навязчивую агитацию «от двери к двери», пытаясь вовлекать в свои ряды представителей всех общественных слоев и национальностей независимо от возраста. Такие установки приводят порой к негативным последствиям, выражающимся в нарушении некоторых пунктов Конституции РФ и других нормативных документов. Этот факт не может не вызывать недовольства со стороны традиционных конфессий.

В то время как соседние северокавказские республики вели активную борьбу с ваххабизмом, в Адыгее религиозных организаций этого направления не существовало, несмотря на то, что в последние годы в республике пытались развернуть свою миссионерскую деятельность проповедники ислама из Объединенных Арабских Эмиратов, Сирии, Турции, Ливии. Однако руководство Духовного Управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края заняло правильную позицию, продолжало укреплять «традиционный ислам», опирающийся на культуру и духовные ценности мусульман региона.

Анализ современного состояния религиозности в Республике Адыгея дает основание говорить о возможностях для дальнейшего благоприятного развития межконфессиональных отношений, что, в конечном итоге, является немаловажным аспектом культурного процветания проживающих здесь народов.

Таким образом, можно отметить, что формирование религиозной толерантности в российском обществе требует совершенствования уже существующих и выработки новых механизмов, способных повысить эффективность межконфессиональных и внутриконфессиональных диалогов.

Наиболее благоприятным вектором дальнейшего развития культур на Северном Кавказе, бесспорно, является не только межконфессиональный, но и межкультурный диалог в целом. Диалог можно рассматривать, по крайней мере, с двух позиций. Во-первых, диалог выступает как взаимообогащение контактирующих культур; во-вторых, разворачиваясь не только по горизонтали, но и по вертикали, диалог приводит к преемственности старой традиционной культуры с новой – современной, т.е. к взаимодействию традиций и новаций.

Диалог, подразумеваемый идеей культуры и подразумевающий идею культуры, принципиально неисчерпаем. Диалог лишь тогда диалог, когда он может осуществляться как бесконечное развертывание и формирование все новых смыслов каждого, вступающего в диалог феномена культуры. Как отмечал В. Библиер, культура – это особая форма общения и одновременного бытия людей прошлых, настоящих и будущих культур [46, с. 292]. В ходе сложного, многослойного диалога культур происходит образование общечеловеческих ценностей.

Используя типологию отношений между этносами Л.Н. Гумилева, можно выделить несколько уровней диалога культур, на которых осуществляется формирование общечеловеческих ценностей, причем этот процесс происходит в зависимости от исходных позиций, в которых культуры находятся друг к другу. Л.Н. Гумилев выделял такие типы отношений, как симбиоз – сосуществование двух или более этносов в разных экологических нишах; ассимиляция, предполагающая утрату одним из этносов своей культуры; химера – сосуществование двух или более этносов с равной пассионарностью в одной экологической нише и творческое слияние, означающее формирование нового этноса с новой культурой [78, с. 28]. В каждом из указанных случаев способ межкультурного диалога будет различным. Если исходить из того, что культуры в процессе диалога сохраняются как таковые, то ассимиляция и творческое слияние должны быть выделены особо. Различие между симбиозом и химерой отно-

сительно, если учитывать глобальный характер экологических процессов в современном мире.

Можно выделить следующие уровни: диалог, обусловленный стремлением к координированию действий, необходимостью взаимодействия для решения обоюдоважных проблем; диалог, имеющий целью общение, а значит, сосуществование культур. Последний из названных уровней включает в себя два подуровня – лингвистический, предполагающий поиск, выработку общих значений, и герменевтический, суть которого в конституировании ценностей, в том или ином виде принимаемых каждой из культур. Эти уровни не являются абсолютно отдельными, но тем не менее представляется возможным в каждом конкретном случае говорить о превалировании того или иного из указанных уровней межкультурного диалога.

Принципиальное значение имеет сознательное освоение духовных ценностей других народов. Имеется в виду заимствование таких ценностей, которые не нарушают внутреннего развития собственной культуры, не отрывают ее от исторических корней, лучших достижений и традиций. Только в диалоге с культурами других этносов этническая культура может развиваться и подниматься до общечеловеческой значимости.

Одно из обретений современного общественного сознания состоит в том, что нельзя представить ни одну цивилизованную страну вне связи с остальным миром, с остальными культурами. Потребность народов в культурном взаимопонимании, стремление узнать духовный мир друг друга ведут к расширению духовных связей и контактов, приобретающих систематический характер. Идеи сохранения и дальнейшего развития человеческой цивилизации все глубже связываются с необходимостью культурного взаимного общения.

Культурная коммуникация, т.е. обмен духовными ценностями в тех или иных границах, существовала всегда. С древнейших времен возникали духовные связи, способствовавшие взаимоознакомлению и взаимопониманию этнических культур.

В современных условиях культурная коммуникация охватила огромные регионы. Общение народов приобрело не только грандиозный размах, но и новую гуманистическую направленность. Это уравновешенное взаимодействие, дающее возможность успешно развиваться всем культурам на основе общепризнанных ценностей. Защита культурной самобытности, отстаивание духовного суверенитета органично связаны с общечеловеческими интересами, развитием культурного многообразия.

Заимствования в различных элементах культурного наследования путем добровольного и ненавязчивого обмена ценностями являются естественной потребностью народов и в полной мере отвечают их интересам.

Эффективность и действенность этого процесса зависит, во-первых, от способности общности востребовать, восполнить, освоить и использовать в собственной этнической среде ценности других народов; во-вторых, от стремления общности принять на себя те ценностные элементы, которые отсутствуют у нее; в-третьих, от готовности общности усмотреть в заимствовании не посягательство на национальную самобытность, а возможность раскрыть свои наилучшие качественные черты и свойства.

При таком осмыслении и подходе к взаимобмену становится очевидным, что вновь приобретенное никоим образом не лишается этнической окраски и неповторимости, а наоборот, национально-этнически насыщается и углубляется, и в то же время получает качества интегративности. Это утверждение особенно актуально для современной социокультурной ситуации на Северном Кавказе, как, впрочем, и в России в целом.

Сегодня близость этнических элементов разных народов является одним из существенных факторов в интенсификации процессов передачи нациями друг другу культурных ценностей, нравственных норм, этических правил при условии частоты межнациональных контактов и общения. Чем чаще соприкасаются этнические общности, тем глубже и разностороннее

становятся их связи. И наоборот, чем больше та или иная этническая общность капсулируется, замыкается в рамках собственной системы и историко-культурного наследия, тем больше она теряет с точки зрения своего обогащения, саморазвития.

Как показывают исследования, области совпадения ценностных ориентаций весьма многообразны и порою их невозможно определить количественно и документально зафиксировать, но это не указывает на исчезновение заимствования. Свою роль и влияние на данный процесс, на его ускорение или замедление могут оказывать религиозная ориентировка или политическая оценка достижений культуры и духовности чуждых народов.

Существенное значение имеет осмысленное или неосмысленное восприятие этнической общностью ценностей других народов. Каждая социокультурная общность не всегда замечает и осознает использование отдельных элементов других ценностных систем, поскольку она относит их к собственному производству и достоянию своего народа. Такие моменты обусловлены исключительным сходством явлений и одинаковостью отражения их в сознании.

Культурное взаимодействие относится к таким механизмам, возникающим в социуме, которые призваны согласовать жизненное пространство одного этноса с жизненным пространством другого, по возможности, бесконфликтно. В поле взаимодействия жизненных пространств этносов унифицируется содержание ценностных смыслов, объединенных общим для них социокультурным контекстом. В этом смысле ценности отражают определенный результат одного сознания к социальному опыту других субъектов. Весь комплекс ценностных ориентаций этноса структурирован аксиологической осью, которая, будучи его фундаментальным и самым устойчивым образованием, обеспечивает его целостность и стабильность. Ранжирование аксиологической оси отражает проведенное этносом выделение ее утилитарной стороны и стороны идеальной. Самые высокие уровни аксиологической оси этноса характеризуются

абсолютностью и тесной связью с понятием ценного самого по себе.

Приоритет общечеловеческих ценностных приверженностей часто вступает в конфликт с приоритетом этнических ценностей. Но осознание жизни человека как высшей ценности, понимание всеобщей взаимозависимости индивидов и этносов не позволяет никому долго оставаться на «надчеловеческой» позиции.

Противоречия между этническими и общечеловеческими интересами и ценностями не могут быть «сняты» простым провозглашением общих принципов или какими-то иными субъективными устремлениями. Тем более что личные и этнические интересы прошли испытание временем на протяжении веков, а общечеловеческие интересы и общие универсальные нормы поведения, как и новые принципы человеческого общежития, только формируются и поэтому еще должны завоевать себе право на жизнь. Понимание этого порождает качественно новое отношение к различным социальным интересам и новые формы взаимоотношений последних.

Вышеназванные обстоятельства дают основание утверждать, что современный процесс разрешений противоречий в области этнического самосознания проходит уже не в форме насильственного отрицания старых и утверждения новых ценностей жизни. Растет понимание того, что общечеловеческие ценности и принципы жизни могут ставиться выше ценностей и принципов отдельного этноса, его обособленных интересов. Однако, если политика, ведущая борьбу за торжество общечеловеческих ценностей, нарушает условия нормальной жизни этноса, то она также не может быть признана прогрессивной. Противоречия общечеловеческих и этнических ценностей в этническом самосознании не есть антагонистические, взаимоисключающиеся противоречия. Они являются скорее взаимообуславливающими, взаимодополняющими друг друга противоречиями. Их разрешение означает, прежде всего, разумное сочетание этнических

и общечеловеческих интересов, максимальную гармонизацию всех общественных отношений и принципов общественной жизни.

Для поддержания стабильности и нормального функционирования, в конечном счете, для самого своего существования, современному человечеству необходимо гармоничное сочетание интересов существующих в нем субъектов, в том числе интересов этнических общностей с общечеловеческими интересами и ценностями. В идеале можно представить себе такой механизм сочетания социальных интересов, в котором бы каждая нация увидела возможность реализации своих этнических достоинств и получения необходимых благ. Это было бы воплощением общепризнанных принципов человеческого общежития вопреки каким-либо эгоистическим интересам. Это потребовало бы от каждого субъекта взаимодействия безусловного соблюдения универсальных общечеловеческих норм жизни.

Осознание и утверждение позитивной перспективы жизни человечества – новое явление, характеризующееся своими особенностями. Это следствие естественной реакции людей на объективную общую угрозу для их бытия. В поведении людей начинает действовать общий закон, определяющий идентичность реакций различных субъектов на одно и то же явление. Общая причина по своей логике должна порождать идентичные следствия в их поведении. Однако это происходит не всегда. Поведение индивидов, определяемое общими ценностными ориентациями, зависит не только от объективных факторов, воздействующих на субъекта. Оно зависит также от качеств самого субъекта, в том числе и от его отношения к явлениям социальной действительности. Будет ошибочным полагать, что идентичные объективные факторы исторической ситуации будут всегда порождать одну и ту же реакцию. Ведь не идентичен сам исторический субъект.

Неидентичность социально-исторических субъектов порождает различные по характеру отношения к всеобщим интересам

и ценностям. Не вызывает сомнений, что общий уровень культуры самосознания этносов, обусловленный относительно одинаковой степенью социально-экономического развития народов, способствует их единству в восприятии общечеловеческих ценностей, их идентичной реакции на качество этих ценностей. Все это создает необходимые предпосылки для взаимопонимания между этносами, определяет общность критериев, в соответствии с которыми они оценивают себя, свои достоинства и достоинства других субъектов.

Отсюда вытекает и другой вывод: не может быть полного единства самосознания у тех этносов, которые находятся на разных этапах исторического развития. Народ не может выйти за рамки своего естественного и социального бытия. Различные условия жизни порождают различное по содержанию этническое самосознание.

Противоречия между этническими и общечеловеческими ценностями объективны. Они не могут быть «сняты» насильственным путем, решить их можно лишь добровольно и осознанно.

Указывая на различия в самосознании этносов, которые, в свою очередь, обусловлены содержанием их жизнедеятельности и существующими социально-экономическими отношениями, необходимо помнить, что эти различия имеют свои пределы. Совпадение, как и различие, интересов индивидов, социальных групп, существуют только в границах «возможного», т.е. в тех пределах, которые могут обеспечить условия для их существования. Очевидным пределом этого «возможного» является само существование человечества. Сохранение его есть то последнее основание, которое является предпосылкой существования всех людей и, следовательно, их ценностных ориентаций. Ибо без бытия человечества не может существовать тех ценностей, которые каждый социальный субъект считает своими. Это тоже реальность. Она является мощным стимулом к объединению народов на основе общечеловеческих принципов и ценностей.

Таким образом, этнические и общечеловеческие ценности связаны как: единичное и общее, часть и целое, явление и сущность. Общечеловеческие ценности (общее) не существуют сами по себе, в «чистом» виде. Они связаны с этническими ценностями (единичными, отдельными), существуют в этнических ценностях и через этнические ценности. Этническое включает в себя прогрессивные черты, как присущие определенному народу, так и заимствованные у других, ставшие имманентными данному этносу. Подлинно этнические ценности перерастают в общечеловеческие. А природу общечеловеческого составляют лучшие достижения всех этнических общностей. Оно осуществляется через особенные и единичные ценности этноса.

«В организме человечества мы различаем, – отмечает В.С. Соловьев, – во-первых, составные его части – племена и народы, и, во-вторых, известные образующие системы или формы общечеловеческого существования, принадлежащие всему человечеству во всех его частях как необходимые для его органической жизни. Эти последние составляют собственно содержание исторического развития» [257, с. 146].

Этническое (часть) существует и проявляет себя в рамках общечеловеческого (единого целого). Как отмечалось выше, этническое испытывает на себе влияние других ценностей. В свою очередь этническое оказывает существенное влияние на функционирование и развитие общечеловеческого. Другими словами, общечеловеческое (целое) выступает как единство этнических ценностей (частей) в многообразии их взаимосвязей. Такой принцип целостности позволяет сделать вывод: общечеловеческое, с одной стороны, сохраняет и защищает этнические ценности, все прогрессивное, достигнутое народами в процессе их исторического развития. С другой стороны, оно содержит в себе возможность консенсуса между этническими общностями.

Человечество только подходит к признанию права различных культурных групп сохранять свою индивидуальность и к возможности научиться воспринимать данный факт без чувства

личной ущемленности, что сплошь и рядом присутствует в межэтнических контактах.

Межкультурная толерантность, терпимость – вот к чему должно идти и постепенно идет человечество. В результатах групповых межкультурных контактов: геноциде, ассимиляции, сегрегации и интеграции можно увидеть единую последовательную линию, показывающую, как люди постепенно «учились» уживаться с непохожими на них людьми, как от полной нетерпимости к культурным различиям совершался переход ко все более сложным и толерантным формам взаимодействия.

Социальным наукам еще предстоит понять, что обеспечивает полноценный контакт культур, не приводящий к ущербу ни одной из них. Однако уже сейчас можно сделать вывод, что «открытое» общество, с развитыми внешними миграциями, более толерантно, чем то, в котором люди имеют ограниченные контакты лишь с немногими культурами.

Итак, для понимания и «принятия» других надо уважать собственную культуру, быть уверенным в ее ценном и позитивном значении и чаще вступать в контакты с другими, отличными от нее культурами, – таковы на сегодняшний день основания межкультурной толерантности.

Мир стоит перед серьезной дилеммой: развиваться по принципу «открытого» общества или разделяться по признаку этнической или культурной близости – отдаленности. Обе эти тенденции важны для успешного развития, суть дела – в их разумной гармонии и сочетании.

Критерием в их предпочтении должна выступать личность: каждому гражданину страны, вне зависимости от его этнической или религиозной принадлежности, должна быть гарантирована возможность полноценного развития. В контексте нашего динамичного времени это значит, что человека в попытке обретения новой социальной идентичности взамен утраченной не будут вынуждать отказываться от своей этнической или гражданской принадлежности. Сохранение этих важнейших составляющих

позитивной социальной идентичности – залог этнической толерантности, а значит, гарантия социального и этнического мира.

В современных условиях, когда формируется не только национальное, но и региональное самосознания, задача возрождения традиционной культуры не противоречит на практике выработке относительной культурной однородности. Хотя различия остаются, они не акцентируются. Это ведет во многом к появлению и распространению близких к традиционным форм, которые могут существенно отличаться от ранее бытовавших. По сути, они выполняют функцию репрезентанта традиционной северокавказской культуры по ее различению, отграничиванию от других культур. Таким образом, возрождение традиционной культуры переходит в ее развитие в становление ее «вторичных форм» [289, с. 144].

По своим результатам данный процесс достаточно противоречив. Привнося стабильность в этнонациональное развитие путем сплочения людей на традиционно-культурной основе, он может способствовать появлению так называемых «фальсифицированных» форм модернизации.

Для северокавказского региона характерен неизбежный отпечаток местного колорита на всех современных формах. Он проявляется и в характере парламентаризма, отношениях внутри чиновничьего аппарата, организации содержания местных средств массовой информации и т.д. Поэтому возрождение традиционной культуры в той широкой и неопределенной трактовке, которая заявлена различными субъектами общественных отношений, приведет (и приводит) скорее к легализации региональных особенностей в различных сферах общественной жизни.

Таким образом, возрождение элементов традиционной культуры выступает как форма развития региональной культуры.

Кроме того, анализ современной социокультурной ситуации показывает, что новые ценности далеко не всегда отрицают старые, традиционные. Вопрос о процессе отмирания и сохране-

ния традиционных регуляторов поведения и мышления людей, о динамике этого процесса в целом до сих пор остается одним из дискуссионных в отечественной и зарубежной литературе. Аномию (нейтральное или негативное отношение к традиционным обязывающим нормам) объясняют как следствие переходного процесса от традиционного к современному (индустриальному) обществу. Однако практика показывает, что во многих индустриальных обществах традиционно обязывающие нормы сохраняются или видоизменяются незначительно. Особенно ярко это видно на примере Японии и других стран Юго-Восточной Азии, а также на примере Кавказа. Сохранение культурных традиций в этнических диаспорах в рамках инокультурной среды подтверждает данную мысль. Исходя из этого, вряд ли можно говорить о переходе от традиционного общества к индустриальному как достаточном основании аномии и развитии энтропийных процессов. С другой стороны, переход от традиционного к современному обществу является главной предпосылкой деактуализации в массовом сознании традиционных норм и ценностей. Новые условия жизни предполагают новые и значительно трансформированные морально-нравственные или этнические ценности.

Итак, главным фактором функционирования традиционной культуры следует считать этническое самосознание современных народов Северного Кавказа, в том числе и адыгов. Логика социокультурного бытования личности определена базовыми традиционными ценностями, изменяющимися полностью или частично под воздействием динамичных аккультурационных процессов, межкультурного (поликультурного) диалога, основанного на толерантности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдулатипов Р.Г. Кавказская цивилизация: самобытность и целостность /Р.Г. Абдулатипов //Научная мысль Кавказа. – 1995. – № 1. – С. 54-
2. Абдулатипов Р.Г. Природа и парадоксы национального «Я» /Р.Г. Абдулатипов. – М.: Мысль, 1991. – 170 с.
3. Абдулатипов Р.Г. Национальные отношения и политика общественного согласия /Р.Г. Абдулатипов //Этнополитический вестник. – 1995. – № 2. – С. 15-35.
4. Абрамян Э.Г. Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры /Э.Г. Абрамян //Методологические проблемы этнических культур: Мат. симпозиума. – Ереван, 1978.
5. Авдеев Ю.И. Типология терроризма /Ю.М. Авдеев //Современный терроризм: состояние и перспективы. – М., 2000.
6. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе /А.В. Авксентьев. – Ставрополь: Кн.изд-во, 1984. – 287 с.
7. Авксентьев А.В. Современные этнокультурные процессы на Северном Кавказе /А.В. Авксентьев, А.З. Аксиев //Проблемы философии культуры. – Ставрополь, 1999. – С. 75-84.
8. Авксентьев В.А. Проблемы формирования нового образа неконфликтных этнических отношений в северокавказском регионе /В.А. Авксентьев //Этнические проблемы современности: Проблемы гармонизации межэтнических отношений в регионе. – Вып. 5. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 1999. – С. 15-22.
9. Авксентьев В.А. Теоретические аспекты изучения этнических процессов на Северном Кавказе /В.А. Авксентьев //Этнические процессы накануне XXI века: Материалы науч. конф. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 1998. – С. 9-17.
10. Адаб Баксанского культурного движения. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 440 с.
11. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – 635 с.

12. Адыгейско-русский словарь: Ок. 20000 слов /Сост. К.Д. Водождоков, У.С. Зекох, К.Х. Меретуков и др.; Под ред. Ж.А. Шаова.- Майкоп: Изд-во АНИИ, 1975.- 440 с.

13. Адыги: Культурно-исторический журнал. – Нальчик, 1991. – № 1; № 2.

14. Адыгские народные сказания и сказки. – Майкоп: Адыг. кн.изд-во, 1993. – 230 с.

15. Адыгские сказания: (На кабард.яз.). – Нальчик: Изд-во КБНИИ, 1963. – 195 с.

16. Акты, собранные Кавказской археологической комиссией. – Тифлис, 1866. – Т.1.

17. Александренков Э.Г. «Этническое самосознание» и «этническая идентичность» //Этнографическое обозрение. – 1996. – № 3. – С. 13-23.

18. Алексеева Е.П. Очерки по истории черкесов в XIV-XV вв. //Труды Черкесского НИИ. – Черкесск: Изд-во ЧНИИ, 1959. – Вып.3. -269 с.

19. Аликберов А.К. Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции и перспективы //Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. – М., 1994. – С. 21-32.

20. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу-Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака`ик» (XI-XII вв.) /А.К. Аликберов. – М.: Наука, 2003. – 847 с.: ил., карты.

21. Аль-Джанаби М.М. Разум и установления веры в теолого-философской и суфийской традициях ислама //Вестник Росс. ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1997. – № 1. – С. 39-50.

22. Аль-Хашими М.А. Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны /Пер. с араб. Нирша В.А. – М., 1999. – 414 с.

23. Ан Б. О пережитках родовой религии шапсугов /Б.Ан // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: Мат. Шапсуг-

ской экспедиции 1939 г. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – 82 с.

24. Андреева Г.М. Социальная психология /Г.М. Андреева. – М., 1994.

25. Античные историки о Северном Кавказе. – Нальчик: Эльбрус, 1990. – 308 с.

26. Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие /С.А. Арутюнов. – М., 1989. – 244 с.

27. Арутюнян Ю.В. и др. Этносоциология: Учеб. пособие для вузов /Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижева, А.А. Сусоколов – М.: Аспект Пресс, 1998. – 271 с.

28. Аутлев П.У. Новые сведения о религиозных верованиях адыгов /П.У. Аутлев //Ученые записки АНИИ. – Краснодар: Кн. изд-во Адыг.отд-ние, 1965. – Т.4. – 252 с.

29. Аутлева С.Ш. Фольклорная экспедиция в район Моздока и Малой Кабарды. /С.Ш. Аутлева //Вестник КБ НИИ. – Нальчик: Изд-во КБ НИИ, 1970. – Вып.3. – 68 с.

30. Ахмадов Ш.Б. Имам Мансур. /Ш.Б. Ахмадов. – Грозный: Книга, 1991.- 288 с.

31. Ахохова Е.А. Адыгский религиозный синкретизм: Автореф. дис.... канд. филос. наук /Е.А. Ахохова. – М., 1996. – 28 с.

32. Бабич И. Народные традиции в общественном быту кабардинцев /И. Бабич. – М.: Изд-во РАН, 1995. – 128 с.

33. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства /В.В. Бартольд. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 143 с.

34. Барышников Н.В. Цивилизационная теория и северокавказская цивилизация (к постановке вопроса) /Н.В. Барышников, В.В. Лазарев //Вестник Пятигор. гос. Лингвист. ун-та. – Пятигорск, 1996. – № 1. – С. 141-147.

35. Бгажноков Б.Х. Адыгская этика /Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Изд-кий Центр «Эль-Фа», 1999. – 96 с.

36. Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет /Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 159 с.

37. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов /Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1983. – 229 с.

38. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище /Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Адыг. энциклопедия, 1991. – 188 с.
39. Белик А.А. Культурология: Антропологические теории культур /А.А. Белик. – М., 1999.
40. Белл Дж. Дневник его пребывания в Черкесии (1837-1839) /Дж. Белл //Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв.- С. 458-531.
41. Бергсон А. Два источника морали и религии /А. Бергсон. – М., 1994.
42. Бетрозов Р.Ж. Адыги: истоки этноса /Р.Ж. Бетрозов. – Нальчик: Эльбрус, 1990. – 13 с.
43. Бетрозов Р.Ж. Два очерка из истории адыгов /Р.Ж. Бетрозов. – Нальчик: Эльбрус, 1993. – 101 с.
44. Бетрозов Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов /Р.Ж. Бетрозов. – Нальчик: Нарт, 1991. – 168 с.
45. Бетрозов Р.Ж. Синдика – государство древних адыгов /Р.Ж. Бетрозов //Адыги. – Нальчик, 1991. – № 2.
46. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в XXI век /В.С. Библер. – М., 1991.
47. Библер В.С. Целостная концепция школы диалога культур. Теоретические основы программы /В.С. Библер //Психологическая наука и образование. – 1996. – № 4.
48. Большая советская энциклопедия: Второе издание. – Т. 25. – М., 1954.
49. Болотоков В.Х. Заметки о национальном духе /В.Х. Болотоков //Доклады Адыгской (Черкесской) Международной Академии Наук. – Нальчик, 1995. – Т. 1.
50. Бродель Ф. Что такое Франция? /Ф. Бродель. – М., 1994.
51. Бромлей Ю.В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов /Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
52. Бромлей Ю.В. Этносы и этнические процессы как предмет исследования /Ю.В. Бромлей, В.И. Козлов //Этнические процессы в современном мире. – М.: Наука, 1987. – 447 с.
53. Броневский С. Новейшие географические и исторические

известия о Кавказе /С. Броневский. – М.: Изд-во РГО, 1823. – Ч.2. – 166 с.

54. Бубер М. Два образа веры /М. Бубер. – М., 1988.

55. Бюрги-Майер К. Вера как судьба /К. Бюрги-Майер //Психология судьбы. – Екатеринбург, 1994. – Вып. 1. – С. 24-72.

56. Васильев Л.С. История религий Востока /Л.С. Васильев. – М.: Высш. шк., 1983. – 368 с.

57. Васильков Л.В. Очерки быта темиргоевцев /Л.В. Васильков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис: Изд-во Упр-я Кавк. уч. округа, 1901. – Вып. 29. – 258 с.

58. Веселовский Л.Н. Несколько этнографических и географических сведений о древней России из рассказов итальянцев /Л.Н. Веселовский // Записки Российского географического общества. – Спб.: Изд-во РГО, 1869. – Т.2. – 154 с.

59. Волков Ю.Г. Гуманизм и полиэтническая Россия /Ю.Г. Волков, Р.Д. Хунагов, А.Ю. Шадже. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001.

60. Волкова Н.Г. Кабардино-Балкария: Современные этнодемографические и этнокультурные процессы /Н.Г. Волкова //Северный Кавказ: этнополитические и этнокультурные процессы в XX в. – М., 1996.

61. Вопросы археологии Адыгеи. – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1981. – 176 с.

62. Вундт В. Проблемы психологии народов /В. Вундт. – М.: Космос, 1912. – 132 с.

63. Гадагатль А. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов /А.Гадагатль. – Майкоп: Адыг.отд-ние Краснодар.кн.изд-ва, 1987. – 407 с.

64. Гасанова Н.М. К проблеме этнопсихологической адаптации /Н.М. Гасанова //Социологические исследования. – 1995. – № 11.

65. Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов: (XVIII – первая половина XIX вв.) /В.К. Гарданов. – М.: Наука,

1967. – 331 с.

66. Гачев Г.Д. Национальные образы мира: Космо-Психологос /Г.Д. Гачев. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 480 с.

67. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук /Г.В. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – Т.3. Философия духа. – 470 с.

68. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский: История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России /Митрополит Гедеон Ставропольский и Бакинский. – М. – Пятигорск, 1992. – 192 с.

69. Геращенко И. Принцип неопределенности в образовании /И. Геращенко //Высшее образование в России. – 1999. – № 1.

70. Геродот. История в девяти книгах /Геродот. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.

71. Гидденс Э. Стратификация и классовая структура /Э.Гидденс //Социологические исследования. – 1992. – № 11.

72. Глаголев В.С. Религиозный модернизм и культура /В.С. Глаголев. – М.: Знание, 1988.

73. Гнатенко П.И. Национальный характер: мифы и реальность /П.И. Гнатенко. – Киев: Вища шк., 1984. – 152 с.

74. Гольдциер И. Лекции об исламе / Пер. с нем. А.Н. Черновой. – СПб.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1912.

75. Голан А. Миф и символ /А. Голан. – Иерусалим-М.: Руслит, 1994. – 375 с.

76. Грановская Р.М. Защита личности /Р.М. Грановская, И.М. Никольская. – СПб.: Знание, 1999. – 352 с.

77. Григорьев А.А. Религиозный и культурологический контекст свободы /А.А. Григорьев //Культура. Традиции. Образование. – М., 1995. – Вып. 3-4. – С. 221-237.

78. Гумилев Л.Н. Письмо в редакцию «Вопросов философии» //Л.Н. Гумилев //Вопросы философии. – 1985ю – № 5.

79. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли /Л.Н. Гумилев. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 495 с.

80. Гумилев Л.Н. Этносы и антиэтносы: (Главы из книги)

/Л.Н. Гумилев //Звезда. – 1990. – № 3.

81. Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. – М., 1993.

82. Гуревич И. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов /И. Гуревич //Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – 82 с.

83. Давидович В.Е. Категории «культурные традиции» /В.Е. Давидович, Е.И. Дмитриева //Культурные процессы в развивающихся странах. – М., 1986.

84. Давидович В.Е. Сущность культуры /В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов.– Ростов-на-Дону, 1979.

85. Дакхильгов И.А. Чечено-ингушские предания об адыгов-вайнахских связях /И.А. Дакхильгов //Национальная культура и общение. – М.: Изд-во АН СССР, 1977. – 96 с.

86. Дамения О.Н. К проблеме идентификации кавказской культуры /О.Н. Дамения //Вестник Адыг. гос. ун-та. – Майкоп: Изд-во АГУ, 1998. – № 1. – С.

87. Дамения О.Н. Переоткрытие культуры /О.Н. Дамения //Очерки кавказской культуры /Под ред. А.В. Дмитриева. – Майкоп: Изд-во Адыг. гос. ун-та, 2001. – С. 63-128.

88. Джанашвили М. Известия грузинских летописей /М. Джанашвили //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис: Изд-во Упр-я Кавк.уч.округа, 1899. – Вып.26. – 314 с.

89. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта /У. Джеймс. – Спб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1992. – 418 с.

90. Джимов Б.М. Социально-политическое и экономическое положение адыгов в XIX в. /Б.М. Джимов. – Майкоп: Краснодар. изд-во: Адыг.отд-ние, 1986. – 191 с.

91. Джиоев О.И. Роль традиции в культуре /О.И.Джиоев. – Тбилиси, 1987.

92. Дзидзария Г.А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия /Г.А. Дзидзария. – Сухуми: Алашара, 1982. – 530 с.

93. Дзуцев Х.В. Ваххабиты на Северном Кавказе – религия, политика, социальная практика /Х.В. Дзуцев, А.И. Першиц // Вестник РАН. – М., 1998. – Т. 68; № 12. – С. 1113-1116.

94. Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика /И.П. Добаев. – Ростов-на-Дону: Изд-во Сев.-Кав. науч. центра Высшей школы, 2003. – 416 с.

95. Добаев И.П. Северный Кавказ: традиционализм и радикализм в современном исламе /И.П.Добаев //Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 6. – С. 21-30.

96. Добролюбов Н.А. О значении наших последних подвигов на Кавказе /Н.А. Добролюбов //Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений. В 6 т. – М.-Л.: Печатный двор в Ленинграде, 1937. – Т.4. – 148 с.

97. Добрынин В.В. Трансляция культуры в условиях модернизации общества: Автореф. дис.... д-ра филос. наук /В.В. Добрынин – М., 1997.

98. Дубровин Н. Черкесы: (Адыги) /Н. Дубровин. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 416 с.

99. Думанов Х.М. Социальная структура кабардинцев в нормах адата /Х.М. Думанов. – Нальчик: Эльбрус, 1990. – 262 с.

100. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. /Ж. Дюби //Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991.

101. Дюбуа де Монпере Ж. Путешествие вокруг Кавказа /Ж. Дюбуа де Монпере. – Сухуми: Абгиз, 1937. – 56 с.

102. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев /Ж. Дюмезиль. – М.: Наука, 1986. – 234 с.

103. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты /Ж. Дюмезиль – М.: Наука, 1990. – 229 с.

104. Емельянова Н. Мусульмане Кабарды /Н. Емельянова. – М., 1999.

105. Ерасов Б.С. Социальная культурология: В 2-х ч. / Б.С. Ерасов. – М., 1994.

106. Ефименко М.Н. Личность в пространстве этнической и

конфессиональной традиции /М.Н. Ефименко //Гуманитарные исследования: Альманах. – Уссурийск, 2000. – Вып. 4. – С. 32-36.

107. Жданов В. Исламская концепция миропорядка /В. Жданов. – М., 1991. – 216 с.

108. Жданов Ю.А. Престол сатаны /Ю.А. Жданов //Человек. – 1990 – № 6.

109. Задворнов И.А. Северный Кавказ: этнополитические и религиозные особенности социокультурной идентичности /И.А. Задворнов //Социс. – 2000. – № 10. – С. 52-57.

110. Заковоротная М.В. Идентичность человека: Социально-философские аспекты [Электронный ресурс]: Библиотека философской мысли Юга России. – Электрон. Дан. – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2002. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – Загл. в экрана.

111. Законы Ману. – М.: Наука, 1960. – 361 с.

112. Зафесов А.Х. Ислам в Адыгее: (На адыг.яз.) /А.Х. Зафесов, Х.И. Нагучев. – Майкоп: Адыг. отд-ние Краснодар. кн. изд-ва, 1960. – 48 с.

113. Иванов В.В. Архивные материалы и исследования /В.В. Иванов. – М., 1999.

114. Иванова А.А. Психология этнической идентичности личности / А.А. Иванова. – Краснодар: Изд-во КубГУ, 2001. – 232 с.

115. Иванова А.А. Этническое самосознание молодежи в условиях исторического межэтнического взаимодействия: (На материалах исследования коренных этносов Северного Кавказа): Автореф. дис.... д-ра психол. наук /А.А. Иванова. – М., 2001. – 45 с.

116. Из адыгского народного эпоса: (Материалы архива Н.А.Цагова). – Нальчик: Эльбрус, 1987. – 107 с.

117. Иконникова Н.К. Современные западные концепции межкультурной коммуникации: (модели индивидуального поведения в ситуации контакта культур) /Н.К. Иконникова. – М.,

1994.

118. Ильенков Э.В. Философия и культура /Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с. – (Мыслители XX в.).

119. Инал-Ипа Ш.Д. Очерки об абхазском этикете /Ш.Д. Инал-Ипа. – Сухуми: Алашара, 1984. – 191 с.

120. Инал-Ипа Ш.Д. Ступени к исторической действительности: (Об этнической ситуации в Абхазии XV – нач. XX вв.) /Ш.Д. Инал-Ипа. – Сухуми: Алашара, 1992. – 152 с.

121. Ионова А.И. Концепция личности в современном исламе /А.И. Ионова // Вестник РАН. – М., 1993. – Т. 63; № 1. – С. 18-26.

122. Ипатов А.Н. Этноконфессиональная общность как социальное явление: Автореф. дис.... д-ра филос.наук /А.Н. Ипатов. – М., 1980. – 50 с.

123. Ислам: Историографические очерки. – М.: Наука, 1991. – 228 с.

124. Ислам в России: традиции и перспективы: Мат. Всерос. науч.-практич. конф., Москва, 4-5 дек. 1997 г. /Сост.: Щацаев О.И., Саидбаев Т.С. – М.: Миннац РФ, 1998. – 158 с.

125. Ислам и политика на Северном Кавказе: Сб. научн. статей /Северо-Кавказское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ; Отв. ред. В.В. Черноус. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001. – Вып. 1. – 188 с.

126. Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001. – 48 с.

127. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 315 с.

128. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.- М.: Наука, 1988. – 544 с.

129. История религий в России. – М.: Изд-во РАГС, 2002.

130. Кажаров В.Х. Адыгская хаса: (Из истории сословно-представительных учреждений феодалов Черкесии) /В.Х. Кажаров. – Нальчик: Изд-во ин-та Черкес. истории и культуры,

1992.- 160 с.

131. Каламбий (Кешев А.-Г.). Записки черкеса /А.-Г. Кешев. – Нальчик: Эльбрус, 1988. – 76 с.

132. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии: (На материале древних верований и христианства) /Н.С. Капустин. – М.: Мысль, 1984. – 222 с.

133. Касландзия Н.В. Адыгагъэ и апсуара: адыго-абхазские культурно-этические параллели /Н.В. Касландзия //Философия и социология в Республике Адыгея. – Майкоп: Изд-во Адыг. ре-спуб. ин-та гуманит. исслед., 1995. – № 2.- 90 с.

134. Касумов А.Х. Геноцид адыгов: (Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX в.) /А.Х. Касумов, Х.А. Касумов. – Нальчик: Логос, 1992. – 199 с.

135. Касумов А.Х. Разные судьбы /А.Х. Касумов. – Нальчик: Каб.-Балк. кн. изд-во, 1967. – 88 с.

136. Керашев А.Т. Беглые адыги в России в XVIII – начале 60-х гг. XIX в. /А.Т. Керашев // Культура и быт адыгов. – Майкоп, 1991. – С. 227-245.

137. Керашев Т. Состязание с мечтой /Т. Керашев. – М., 1960.

138. Керимов Г.М. Шариат: запретное и дозволенное /Г.М. Керимов //Диспут. – 1992. – № 2.

139. Кирабаев Н.С. Ислам в контексте мировой цивилизации /И.С. Кирабаев //Вестник Российского ун-та дружбы народов. Философия. – М., 1997. – № 1. – С. 7-19.

140. Киржинов С. К вопросу об этикете адыгов в семейном и общественном быту /С.Киржинов//Археолого-этнографический сборник. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – Вып.1. – 144 с.

141. Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии /Л.И. Климович. – М.: Политиздат, 1988.

142. Козлов В.И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса /В.И. Козлов //Сов. этнография. – 1974. – № 2. – С. 24-38.

143. Кон И.С. К проблеме национального характера /И.С.

Кон //История и психология. – М., 1971. – С. 122-159.

144. Кон И.С. Национальный характер: Миф или реальность /И.С. Кон //Иностранная литература. – 1970. – № 3.

145. Коран /Пер. И.Ю.Крачковского.- М.: Раритет, 1990.- 528 с.

146. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа /М.О. Косвен. – М.: Изд-во вост.лит-ры, 1961. – 260 с.

147. Коул М. Культурные механизмы развития /М. Коул //Вопросы психологии. – 1995. – № 3.

148. Кох К. Путешествие по России и в кавказские земли /К. Кох //Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С.585-629.

149. Краткий этнологический словарь. – М., 1995.

150. Краулей Э. Мистическая роза /Э. Краулей. – СПб., 1905.

151. Крахер А. Познавательные возможности категории «национальный характер» в этнокультурных исследованиях: Дис.... д-ра филос. наук /А. Крахер. – М., 1999. – 360 с.

152. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа /Е.И. Крупнов. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 520 с.

153. Крушкол Ю.С. Древняя Синдика /Ю.С. Крушкол. – М.: Изд-во МОПИ им. Н.К.Крупской, 1971. – 251 с.

154. Крывелев И.А. История религии в 2-х тт. /И.А. Крывелев. – М.: Мысль, 1975-76. – Т.1. – 415 с.; Т.2. – 419 с.

155. Крым-Гирей. Путевые заметки /Крым-Гирей //Избранные произведения адыгских просветителей. – Нальчик: Эльбрус, 1980. – 302 с.

156. Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе /В.Н. Кудашев.- Нальчик: Эльбрус, 1991. – 190 с.

157. Культура и быт народов Северного Кавказа. – М.: Наука, 1968. – 348 с.

158. Культура, культурология и образование (материалы «круглого стола») //Вопросы философии. – 1997. – № 2.

159. Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, пробле-

мы изучения. – Черкесск, 1993. – 534 с.

160. Кумыков Т.Х. К вопросу о переселении адыгов в Турцию /Т.Х. Кумыков //Уч. записки КБГУ. – Нальчик: Изд-во КБГУ, 1971.- Вып.43.-168 с.

161. Кунашева М.Ч. Культ предков и умерщвление старцев у адыгов в древности. /М.Ч. Кунашева; Моск. гос. ун-т. – М., 1995. – 9 с. – Деп. в ИНИОН РАН.

162. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев /Л.И. Лавров //Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 265 с.

163. Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа /Л.И. Лавров. – Л.: Наука, 1978. – 183 с.

164. Лайпанов Х.О. К истории переселения горцев Северного Кавказа в Турцию /Х.О. Лайпанов //Труды Карачаево-Черкесского НИИ. – Ставрополь: Черк.кн.изд-во, 1968. – Вып.6. – 72 с.

165. Ланда Р.Г. Ислам в истории России /Р.Г. Ланда. – М.: Вост. лит., 1995. – 312 с.

166. Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских /Т. Лапинский. – Нальчик: Эльбрус, 1995. – 286 с.

167. Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе /В.В. Латышев //ВДИ. – М.-Л., 1947. – № 3.

168. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию /Н.М. Лебедева. – М., 1999.

169. Ле Бон Г. Психология народов и масс /Г. Ле Бон. – СПб.: Макет, 1995. – 312 с.

170. Левада Ю.А. Традиция /Ю.А. Левада //Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5.

171. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении /Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика – Прогресс, 1994. – 603 с.

172. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление /Л. Леви-Брюль.

– М.: Республика, 1994.

173. Леви-Стросс К. Структура мифа /К. Леви-Стросс //Вопросы философии. – 1979. – № 7.

174. Ледовский М. Толерантность и религия – две вещи несовместимые? //http://www.peace.ru/tolerance/vera/index.htm.

175. Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев /Ф.И. Леонтович //Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. – Одесса, 1882. – Вып. 1.

176. Лонгворт К. Год среди черкесов /К. Лонгворт //Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С.531-585.

177. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура /А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 524 с.

178. Лосский Н.О. Характер русского народа /Н.О. Лосский. – М., 1990.

179. Лотман Ю. Символ в системе культуры /Ю. Лотман //Труды по знаковым системам. ТГУ. – Вып. 21. – Тарту, 1987.

180. Лукка Дж. Путешествие итальянцев по Черкессии в 1629 г. /Дж. Лука //Культура и быт адыгов. – Майкоп: Изд-во АРИГИ, 1991. – Вып. 8. – 96 с.

181. Лурье С.В. Двойное дно этничности: Теоретические подходы к исследованию. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://svlourie.narod.ru>, свободный. – Загл. с экрана. – Яз. рус.

182. Лурье С.В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов /С.В. Лурье.- М.: Аспект Пресс, 1997. – 448 с.

183. Лурье С.В. Культурные константы, обобщенный сценарий и функционирование социокультурных систем. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://svlourie.narod.ru>, свободный. – Загл. с экрана. – Яз. рус.

184. Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов /Л.Я. Люлье //Записки Кавказского отдела имперского Российского Географического общества. – Тифлис: Изд-во РГО, 1862. – Вып. 5. – 117 с.

185. Люлье Л.Я. О гостеприимстве у черкесов /Л.Я. Люлье // Кавказ. – 1859. – № 7.

186. Люлье Л.Я. Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухайцев /Л.Я. Люлье //Записки Кавказского отдела имперского Российского Географического общества.- Спб.: Изд-во РГО,1856. – Вып. 7. – 143 с.

187. Люлье Л.Я. Черкессия: Историко-этнографические очерки /Л.Я. Люлье. – Краснодар: тип. Адыгчеркпромторга, 1927. – 48 с.

188. Ляушева С.А. Развитие ислама в поликультурном пространстве /С.А. Ляушева //III Конгресс этнографов и антропологов России, 8-1 июня 1999.: Тезисы докладов. – М., 1999. – С. 310.

189. Ляушева С.А. Ислам и традиционная культура адыгов: (По материалам социологического исследования) /С.А. Ляушева //IV Конгресс этнографов и антропологов России (Нальчик, 20-23 сентября 2001 г.): Тезисы докладов. – М., 2001. – С. 268.

190. Ляушева С.А. К вопросу о религиозных верованиях адыгов /С.А. Ляушева //Религиозные верования адыгов: Хрестоматия исследований: Для средних и высших учебных заведений / Сост. А.Х. Зафесов. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001.- С. 566-571.

191. Ляушева С.А. Суфизм: философские проблемы исламского мистицизма /С.А. Ляушева, С.У. Яхиев //Известия вузов: Сев. Кав. регион: Общественные науки. – 1999 – № 4. – С. 12-20.

192. Ляушева С.А. Формирование религиозной толерантности в современном российском обществе /С.А. Ляушева // Повышение открытости общества и динамика толерантности: проблемы формирования толерантного сознания в полиэтничной социокультурной среде: (Коллективная монография). – Ростов-на-Дону: Изд-во СКАГС, 2003. – С. 140-152.

193. Ляушева С.А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ) /С.А. Ляушева. – Ростов-на-Дону: изд-во СКНЦ ВШ,

2002. – 184 с.

194. Макаев В.В. Поликультурное образование – актуальная проблема современной школы /В.В. Макаев, З.А. Малькова, Л.Л. Супрунова //Педагогика. – 1999. – № 4.

195. Макарий, архиепископ Харьковский: История христианства в России до равноапостольского князя Владимира /Архиепископ Макарий, Харьковский. – Спб., 1868. – 335 с.

196. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа /А.В. Малашенко /Моск. Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2001. – 180 с.

197. Мамбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев /Г.Х. Мамбетов. – Нальчик: Эльбрус, 1994. – 255 с.

198. Мамхегова Р.А. Очерки об адыгском этикете /Р.А. Мамхегова. – Нальчик: Эльбрус, 1993. – 144 с.

199. Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений /Э.С. Маркарян // Методологические проблемы этнических культур: Мат. симпозиума. – Ереван: Изд-во АН АССР, 1978.

200. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука /Э.С. Маркарян. – М., 1983.

201. Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции /Э.С. Маркарян //Советская этнография. – 1981. – № 2-3.

202. Массэ А. Ислам: Очерк истории /А. Массэ. – М.: Наука, 1982. – 191 с.

203. Мафедзев С.Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в нач. XIX – нач. XX вв.: (Этногр. исслед.) /С.Х. Мафедзев. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 254 с.

204. Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов /С.Х. Мафедзев. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 203 с.

205. Мелетинский Е.М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов /Е.М. Мелетинский // Литературные архетипы и универсалии. – М., 1996.

206. Меретуков М.А. Из общественного быта адыгов /М.А.

Меретуков //Культура и быт адыгов. – Майкоп: Изд-во АРИГИ, 1991. – Вып. 8. – 96 с.

207. Мижаев М.И. Космогонические мифы адыгов /М.И. Мижаев //Фольклор народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск: Изд-во КЧ НИИ, 1991.- 187 с.

208. Мижаев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов /М.И. Мижаев. – Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, Карач.-Черк. отд-ние, 1973.- 208 с.

209. Миллер А.А. Элементы неба на вещественных памятниках /А.А. Миллер //Известия Гос. акад. истории материальной культуры. – Л., 1933. – в.100.

210. Миллер В.С. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам /В.С. Миллер //Журнал Министерства народного просвещения. – М., 1883. – № 25.

211. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х тт. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – Т.1. – 671 с.; Т.2. – 719 с.

212. Монтгомери У.У. Влияние ислама на средневековую Европу /Пер. с англ. С.А. Шуйского. – М.: Наука, 1976.

213. Морган Л. Дома и домашняя жизнь американских туземцев /Л. Морган. – Л.: Тип. «Коминтерн», 1934. – 199 с.

214. Мусукаев А.И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев /А.И. Мусукаев. – Нальчик: Эльбрус, 1990. – 111 с.

215. Мусхаджиев С.Х. Ислам в Черкесии в период освободительного движения (1840-1850 гг.) /С.Х. Мусхаджиев //Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001. – С. 20-24.

216. Мухина В.С. Личность и этносы в условия столкновения цивилизаций /В.С. Мухина //Мир психологии. – 2001. – № 4.

217. Мухина В.С. Этнология /В.С. Мухина //Развитие личности. – 2001. – №2.

218. Мэнли П. Холл. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: Пер. с англ. – СПб.: Изд-во СПИКС,

1994.

219. Мюллер М. Сравнительная мифология /М. Мюллер // Летописи русской литературы и древностей. – М.: Изд-во Н.Тихонравова, 1863. – Т.5.- 148 с.

220. Намиток А. Происхождение черкесов /А. Намиток. – Париж, 1938. – Ч.1. // Архив КБ НИИ. – ФЭ. -Ф.1.

221. Нарты: Адыгский героический эпос. – М.: Наука, 1974. – 415 с.

222. Нарты: Адыгский эпос (На адыг.яз.). – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1968-1973. – Т. 1. – 319 с.

223. Нарты: Адыгский эпос (На адыг.яз.). – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1968-1973. – Т. 4. – 309 с.

224. Нарты: Адыгский эпос (На адыг.яз.). – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1968-1973. – Т. 5. – 336 с.

225. Нарты: Адыгский эпос (На адыг.яз.). – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1968-1973. – Т. 6. – 329 с.

226. Нарты: Адыгский эпос (На адыг.яз.). – Майкоп: Изд-во АНИИ, 1968-1973. – Т.7. – 427 с.

227. Нарты: Кабардинский эпос. – М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1951. – 502 с.

228. Нарты: (На кабард.яз.). – Нальчик: Каб.-Балк. кн. изд-во, 1951. – 136 с.

229. Национальные традиции народов Адыгеи: генезис, сущность и проблемы воспитания: Мат. Первой респ. науч.-практ. конф. (4-5 ноября 1993). – Майкоп: Адыгея, 1994. – 554 с.

230. Ногмов Ш. История адыгейского народа /Ш. Ногмов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 232 с.

231. Общественный быт адыгов и балкарцев. – Нальчик: Изд-во КБ НИИ, 1986. – 179 с.

232. Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию /Э.А. Орлова. – М.: Изд-во МГИК, 1994. – 214 с.

233. Осипова О.А. Американская социология о традициях в странах Востока /О.А. Осипова. – М., 1985.

234. Очерки кавказской культуры. – Майкоп: Изд-во АГУ,

2001. – 232 с.

235. Панеш Э.Х. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции: (На примере Западного Кавказа) /Э.Х. Панеш. – СПб.: Европейский дом, 1998. – 303 с.

236. Пименов В.В. Системный подход к этносу /В.В. Пименов //Расы и народы. – М.: Наука, 1986. – С. 11-29.

237. Пиотровский М.Б. Ислам и судьба /М.Б. Пиотровский // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – 320 с.

238. Полякова Т.М. Менталитет полиэтнического общества: (Опыт России) /Т.М. Полякова; Под ред. М.Н. Губогло. – М.: Изд-во ИЭА РАН, 1998. – 424 с.

239. Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история: 2-е доп. и испр. изд. – М., 1979.

240. Потебня А.А. Мысль и язык /А.А. Потебня. – Киев: Синто, 1993. – 192 с.

241. Проблемы философии культуры. – М., 1984. – 374 с.

242. Религиозные верования адыгов: Хрестоматия исследования /Сост. А.Х. Зафесов. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001. – 638 с.

243. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов //Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. /Под ред С.А.Токарева. – М.: Изд-во МГУ,1940. – 82 с.

244. Российская ментальность: Мат. «Круглого стола» //Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25-53.

245. Саидбаев Т.С. Ислам и общество: Опыт историко-социологического исследования / Т.С. Саидбаев. – М., 1978.

246. Сверкунова Н.В. Исследование региональной идентичности: Исторический аспект /Н.В. Сверкунова //Социология и социальная антропология. – СПб., 1997.

247. Священные рощи и деревья у кавказских народов //Кавказские этюды. – Тифлис, 1901.

248. Северный Кавказ: история и современность. – М.: Гра-

ница, 2000. – 111 с.

249. Селезнев М. Руководство к познанию Кавказа /М. Селезнев. – СПб., 1847. – Ч. II.

250. Следзевский И.В. Возрождение исламо-христианской границы на современном Кавказе: борьба за этнополитическое пространство /И.В. Следзевский //Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С. 73-77.

251. Скитский Б.В. Социальный характер движения имама Мансура /Б.В. Скитский. – Орджоникидзе: Сердало, 1932.- 139 с.

252. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе /Н.А. Смирнов. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 243 с.

253. Смирнов Н.А. Политика России на Кавказе в XVI-XIX вв. /Н.А. Смирнов. – М.: Соцэкгиз, 1958. – 244 с.

254. Современный словарь иностранных слов: /Изд-во «Рус. яз.». – Ок. 20 000 слов. – М.: Рус. яз., 1993. – 740 с.

255. Соколовский С.В. Этническое насилие: Структуры теоретического дискурса /С.В. Соколовский //Этнометодология. – М., 1994. – С. 94-112.

256. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности /Г.У. Солдатова. – М.: Смысл, 1998. – 389 с.

257. Соловьев В. Философские начала цельного знания /В. Соловьев //Сочинения. – Т. 2. – М., 1988.

258. Социально-этнические проблемы России и Северного Кавказа на рубеже XX века. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. пед. ин-та, 1998. – 368 с.

259. Спенсер Э. Путешествия в Черкесию /Э. Спенсер. – Майкоп: РИПО «Адыгея», 1993. – 153 с.

260. Сталь К. Этнографический очерк черкесского народа /К. Сталь //Кавказский сборник. – Тифлис, 1900. – 99 с.

261. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.) /М.Т. Степанянц. – М., 1982.

262. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология /Т.Г. Стефаненко. – М.:

Ин-т психологии РАН, 1999. – 320 с.

263. Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М., 1989.

264. Суханов П. Европейский плацдарм «Аль-Каиды» /П. Суханов //Независимое военное обозрение. – № 41, 2002.

265. Сюкияйнен Л.Р. Шариат: религия, нравственность, право /Л.Р. Сюкияйнен // Эхо Кавказа. – 1992. – № 1.

266. Тайлор Э.Б. Первобытная культура /Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

267. Тамбиев П. Адыгские пословицы /П. Тамбиев //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис: Изд-во Упр-я Кавк. уч.округа, 1899. – Вып.26. – 314 с.

268. Тишков В.А. Идентичность и культурные границы /В.А. Тишков //Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. – М., 1997. – С. 15-44.

269. Токарев С.А. Ранние формы религии /С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

270. Токарев С.А. Религия в истории народов мира /С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1976. – 575 с.

271. Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения /Н. Торнау.- Спб.: Тип. II отд-я Собственной Е.И.В.Канцелярии, 1850. – 258 с.

272. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек /Ж.Т. Тощенко. – М.: Гардарики, 2001. – 398 с.

273. Трахо Р. Черкесы: (Черкесы Северного Кавказа) /Р. Трахо. – Нальчик, 1992. – 160 с.

274. Треушников И.А. Интеллигенция и ценностная ориентация личности /И.А. Треушников //Современный ислам в диалоге культур. – Н.-Новгород, 1996. – С. 96-100.

275. Турчанинов Г.Ф. Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы /Г.Ф. Турчанинов. – Л.: Наука, 1971. – 120 с.

276. Тхагазитов Ю.М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы /Ю.М. Тхагазитов. – Нальчик: Эльбрус,

1994. – 243 с.

277. Тхагапсоев Х.Г. Нартский эпос как феномен диалога культур /Х.Г. Тхагапсоев //Научная мысль Кавказа. – 1999. – № 3. – С. 146-154.

278. Тхагапсоев Х.Г. О новой парадигме образования /Х.Г. Тхагапсоев //Педагогика. – 1999. – № 1. – С. 105-109.

279. Угринович Д.М. Психология религии /Д.М. Угринович. – М.: Политиздат, 1986. – 350 с.

280. Унежев К.Х. Феномен адыгской (черкесской) культуры /К.Х. Унежев. – Нальчик: Изд-кий Центр «Эль-Фа», 1997. – 226 с.

281. Услар П. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе /П. Услар //Сборник сведений о кавказских горцах. – М.: МНТПО «Адир», 1992. – 368 с.

282. Фольклор адыгов. – Нальчик: Изд-во КБ НИИ, 1988. – 154 с.

283. Фольклор адыгов в записках и публикациях XIX – нач. XX вв. – Нальчик: Изд-во КБ НИИ, 1979. – 404 с.

284. Франк С.Л. De Profundis /С.Л. Франк //Вехи: Из глубины. – М., 1991.

285. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии /Дж. Фрезер. Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: Политиздат, 1986.- 703 с.

286. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете /Дж. Фрезер. – М.: Политиздат, 1988. – 511 с.

287. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии /Е.А. Фролова. – М.: Наука, 1983.

288. Хагурова К.Х. К проблеме культурно-этнического наследия (некоторые вопросы методологии исследования эпоса «Нарты») /К.Х. Хагурова //Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения. – Черкесск, 1993. – С. 67-75.

289. Ханаху Р.А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени: (Социально-философский анализ) /Р.А. Ханаху. – Майкоп, 1997. – 194 с.

302. Ханаху Р.А. Феномен адыгагъэ: (К постановке исслед2.

290. Ханаху Р.А. Феномен адыгагъэ: (К постановке исследовательской проблемы) /Р.А. Ханаху, О.М. Цветков //Философия и социология в Республике Адыгея. – Майкоп: Изд-во АРИГИ, 1994. – № 1. – 64 с.

291. Ханаху Р.А. Адыгская культура в условиях трансформирующегося общества и глобализации: (Философский дискурс) /Р.А. Ханаху //»Философский паракорд»: Мат. XXI Всемирного философ. Конгресса «Философия лицом к мировым проблемам»: Стамбул, 10-17 августа 2003 года: Доклады российских участников. – Краснодар-Москва, 2004. – С. 354-357.

292. Хан-Гирей. Записки о Черкесии /Хан-Гирей.- Нальчик: Эльбрус, 1978. – 333 с.

293. Хан-Гирей. Черкесские предания /Хан-Гирей. – Нальчик: Эльбрус, 1989. – 286 с.

294. Хейзинга Й. Осень средневековья /Й. Хейзинга. – М., 1988.

295. Хетагуров К. Особа: (Этнографический очерк) //К. Хетагуров. Собрание сочинений. – М.: Изд-во АН СССР, 1974. – Т.2. – 382 с.

296. Хилл К. Православная церковь и плюралистическое общество /К. Хилл //Религия и демократия. – М., 1993.

297. Хотко С.Х. Генезис черкесских элит в султанате Мамлюков и Османской империи (XIII-XIX вв.) /С.Х. Хотко. – Майкоп: Меоты, 1999.

298. Чемсо Г.К. Некоторые этнокультурные особенности адыгов, проживающих в Израиле /Г.К. Чемсо //Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения. – Черкесск, 1993. – С. 280-292.

299. Черноус В.В. Россия и народы Северного Кавказа: проблемы культурно-цивилизационного диалога /В.В. Черноус // Научная мысль Кавказа. – 1999. – № 3.

300. Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев /Я.В. Чеснов //Этнологический обзор. – 1994. – № 5.

301. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор /К.В. Чистов. – Л., 1936.

302. Чистов К.В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования /К.В. Чистов //Советская этнография. – 1981. – № 2.

303. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков /А.К. Шагиров. – М.: Наука, 1977. – Т.1. – 290 с.; Т.2. – 224 с.

304. Шадже А.Ю. Национальные ценности и человек: (Социально-философский аспект) /А.Ю. Шадже. – Майкоп: Изд-во АГУ, 1996. – 168 с.

305. Шадже А.Ю. Феномен кавказской идентичности /А.Ю. Шадже //Очерки кавказской культуры /Под ред. А.В. Дмитриева. – Майкоп: Изд-во Адыг. гос. ун-та, 2001. – С. 128-146.

306. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость) /В.В. Шалин. – Ростов-на-Дону, 2000.

307. Шарданов Я.М. Материалы по обычному праву кабардинцев первой половины XIX в. /Сост. Х.М. Думанов. – Нальчик: Эльбрус, 1986. – 320 с.

308. Шевелев В.Н. Северокавказский социум: модернизация, традиционность, маргинальность /В.Н. Шевелев //Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе: возможность и границы совместимости: Южнороссийское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК при РГУ; Отв. ред. В.В. Черноус. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. – Вып. 23. – С. 222-241.

309. Шенкао М.А. Мифо-эпическое сознание: сущность и структура /М.А. Шенкао. – Новочеркасск, 1989.

310. Шенкао М.А. Специфика мифоэпического сознания: (На материале эпоса «Нарты»): Дис.... канд. филос. наук / М.А. Шенкао. – Ростов-на-Дону, 1982.

311. Шибутани Т. Социальная психология /Т. Шибутани. – М., 1969.

312. Шлезингер А. Циклы американской истории /А. Шле-

зингер. – М., 1992.

313. Шоров И.А. Адыгская народная педагогика /И.А. Шоров. – Майкоп: Краснодар.кн.изд-во, Адыг.отд-ние, 1989. – 335 с.

314. Шортанов А.Т. Адыгские культы /А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 165 с.

315. Шортанов А.Т. Адыгская мифология /А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.

316. Шпет Г. Введение в этническую психологию /Г. Шпет // Шпет Г. Сочинения. – М: Правда, 1989. – 601 с.

317. Шу Ш.С. Народные танцы адыгов /Ш.С. Шу. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 143 с.

318. Эйзенштадт С. Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность /С. Эйзенштадт //THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993. – Т. 1; № 2.

319. Элиаде М. Аспекты мифа /М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2000. – 222 с.

320. Элиаде М. Священное и мирское /М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

321. Элиас Н. Общество индивидов /Н. Элиас. – М., 2001.

322. Эриксон Э. Детство и общество /Э. Эриксон. – СПб., 1996.

323. Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание /Ф.С. Эфендиев. – Нальчик: Эль-Фа, 1999. – 303 с.

324. Ю.М. Лотман и тартусско-семиотическая школа. – М., 1994.

325. Юнг К.Г. Архетип и символ /К.Г. Юнг. – М., 1991.

326. Яблоков И.Н. Психология религии /И.Н. Яблоков //Теоретическая и прикладная социальная психология.- М.: Мысль, 1988. – 335 с.

327. Яблокова Е.А. Субъекты общественной психологии /Е.А. Яблокова //Теоретическая и прикладная социальная пси-

хология. – М.: Мысль, 1988. – 335 с.

328. Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения /А.Д. Яндаров. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 176 с.

329. Яхиев С.У. Зикр /С.У. Яхиев //Наука и религия. – 1996 – № 2.

330. Ahmed A. Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society. – Routledge: L & N.-Y., 1988. – 345 pp.

331. Alasuutari P. Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies. – SAGE Publications, 1995.

332. Berry J. W. Social and cultural change //H.C. Trindis & R.Brislin (Eds.), Handbook of cross-cultural psychology, vol. 5 Social Psychology. – Boston: Allyn and Bacon, 1980.

333. Berry J.W., Kim U., Minde T., Mok D. Comparative studies of acculturative stress //International Migration Review, 21. – 1981, pp. 491-511.

334. Canner E.M., Canner E.F. Unveiling Islam: An Insider's Look at Muslim Life and Beliefs / E.M.Caner, E.F.Caner. – 2002. – 176 pp. – Kregel Publications.

335. De Vos G. Role of Ethnicity in Social History //De Vos G., Romanucci-Ross L. (eds.)/ Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. – Palo Alto, Calif., 1973.

336. Der Islamische Fundamentalismus heute: Strategiewechsel oder Kopernikanische Wende? – 2003. – (Deutsch) / URL: <http://www.linksnet.de/>

337. Eisenstadt Sh.N. Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency //International Social Science Journal, August 1992. – V. 44. – № 133. – P. 207.

338. Eisenstadt Sh.N. Tradition, Change and Modernity. – N.-Y., 1973.

339. Foucault M. Surveiller et punir. – Paris, 1975.

340. Giddens A. The Presentation of Self in Everyday Life. – Garden City, N.-Y., 1959.

341. Glazer N., Meynihan D. Introduction //Glazer N. and

Meynihan D. (eds.). *Ethnicity. Theory and Experience.* – Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.

342. *Global Culture: nationalism, globalisation and modernity: a theory, culture and society.* Special issue. – SAGE Publications. – L. – 1990.

343. Greschat H.-Y. *Mana und Tabu.-Theologische Realenziklopedie.-* Berlin: N.Y. – Bd Xxll – Lfg 1. – S.13-16.

344. Heiler F. *Die Religionen der Menschheit.* – Stuttgart: Reclam, 1989. – 1063 c.

345. Hobsbaum E.I. *Ethnicity and Nationalism in Europe Today //Anthropology Today,* 1992. – Vol. 8. – № 1. – P. 4-13.

346. Huntington S. *Clash of Civilization and the Piemakind of World Order.* – N.Y. Simon and Shustor. – 1996.

347. *Islam, Globalization and Postmodernity /Akbar S. Ahmed, Hastigs Donnan.* (ed.). – Routledge: L & N.-Y., 1994.

348. Montgomery Walt. *Islamic fundamentalism and Modernity.* – L & N.-Y.: Routledge, 1988.

349. Murata S., Chittick W. *The Vision of Islam: The Foundations of Muslim Faith and Practice.* – I.B. Tauris publishers, L & N.-Y., 1995. – 455 pp.

350. Parsons T. *Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity //Glazer N. and Meynihan D.* (eds.). *Ethnicity. Theory and Experience.* – Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.

351. Philips L. *Human adaptation and hisailures.* – Academic Press, N.-Y. & London, 1968.

352. Piscatori J. *Islam in the Politikal Process.* – Cambridge University Press, N.-Y., N.-R., Melburn, Sydney, 1983.

353. Piscatori J. *Islam in a World of Nation-States.* – Cambridge University Press, N.-Y., N.-R., Melburn, Sydney, 1986

354. Schmidt C. *Der Begriff des Politischen.* – Berlin: Dunker U.Humbolt, 1963. – S.20-78.

355. Schwartz T. *Anthropology and Psychology //New direction in Psychological Anthropology /T. Schwartz, G.M. White, C.A. Lutz*

(eds/). – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – pp. 324-375.

356. Schwarz St. Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror /Stephen Schwarz. – 2002. – Doubleday & Company, Incorporated. – 288 pp.

357. Searle W., Ward C. The prediction of psychological and sociocultural adjustment during cross-cultural transitions // International Journal of intercultural Relations, 14. – 1990, pp. 449-464.

358. Shils E. Centre and Periphery //Polany M. (ed.). The Logic of Personal Knowledge: Essaus. – London, 1961.

359. Shils E. Tradition. – London; Boston, 1981.

360. Smith A.D. Nationalism and Modernity. – Routledge: L & N.-Y., 1998.

361. Spenser R. Islam Unveiled: disturbing Questions about the World's Fastest-Growing Faith / Robert Spenser. – 2002: Encounter Books. – 175 pp.

362. Van den Berghe P.H. The Ethnic Phenomenon. – N.-Y., Oxford: Elsevier, 1981.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Барков Федор Александрович – к.с.н., старший научный сотрудник Южнороссийского филиала Института социологии РАН

Ляужева Светлана Аслановна – д.ф.н., профессор Адыгейского госуниверситета

Черноус Виктор Владимирович – к.полит.н., профессор, зам. директора ИППК ЮФУ по науке, директор Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН

СЕРИЯ «ЮЖНОРОССИЙСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Центра системных региональных
исследований и прогнозирования
ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН

2001

Вып. 1. Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 188 с.

Вып. 2. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 215 с.

Вып. 3. Добаев И.П. Политические институты исламского мира: идеология и практика / Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 80 с.

Вып. 4. Современное положение Чечни: социально-политический аспект. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 156 с.

Вып. 5. Современные проблемы геополитики Кавказа. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 196 с.

2002

Вып. 6. Ксенофобия на Юге России: сепаратизм, конфликты и пути их преодоления. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 230 с.

Вып. 7. Добаев И.П. Исламский радикализм / Отв. ред. А.В. Малашенко. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 120 с.

Вып. 8. Кукса В.П., Кислицын С.А. Государственное регулирование вынужденной миграции на Северном Кавказе (на материалах Республики Ингушетия). Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 126 с.

Вып. 9. Консерватизм и традиционализм на Юге России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 194 с.

Вып. 10. Русские на Северном Кавказе: вызовы XXI века. Изд. 2-е, доп. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 230 с.

Вып. 11. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 167 с.

Вып. 12. Силовые структуры в этнополитических процессах на Юге России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 168 с.

Вып. 13. Международная безопасность и проблемы терроризма (учебное пособие / Отв. ред. А.Г. Володин, В.Н. Коновалов. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 167 с.

2003

Вып. 14. Национальная и региональная безопасность на Юге России: новые вызовы. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 160 с.

Вып. 15. Петров М.К. Избранные труды по теоретической и прикладной регионалистике / Сост. Г.Д. Петрова. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 140 с.

Вып. 16. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 264 с.

Вып. 17. Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам и исламизм на Юге России / Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 230с.

Вып. 18. Ладыженский А.М. Адааты горцев Северного Кавказа. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 219 с

Вып. 19. СМИ в этнополитических процессах на Юге России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 160 с

2004

Вып. 20. Православие в исторических судьбах Юга России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 288 с

Вып. 21. Басханова Л.С.-Э. Чечня: общественное мнение в условиях этнополитического конфликта. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 150 с.

Вып. 22. Иранский мир и Юг России: прошлое и современные перспективы. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 260 с.

Вып. 23. Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 276 с.

Вып. 24. Политическая мифология и историческая наука на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 210 с.

Вып. 25. Герасимов Г.И., Черноус В.В., Блинова М.С., Галкин М.Н., Головченко Л.В. Корпоративная ответственность в системе ценностей студенческой молодежи Дона и Юга России (к проблеме разработки модели воспитательной системы вуза). Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 153 с.

2005

Вып. 26. Факторы конфликтогенности на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 240 с.

Вып. 27. Прилепский В.В. Становление субъекта Российской Федерации в системе федеративных отношений (на примере Краснодарского Края). Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 204 с.

Вып. 28. Лубский А.В. Конфликтогенные факторы на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 197 с.

Вып. 29. Непризнанные государства Южного Кавказа и этнополитические процессы на Юге России. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 228 с.

Вып. 30. Евразийский проект: кавказский вектор. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 2005. 220 с.

Вып. 31. Молодежь Юга России: положение, проблемы, перспективы. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 215 с.

Вып. 32. Петров М.К. Регион как объект системного исследования / Публикация Г.Д. Петровой. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 200 с.

2006

Вып. 33. Раздольский С.А. Монастыри Кавказской епархии и их роль в культурном развитии Северного Кавказа / Науч. ред. Г.В. Драч. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 160 с.

Вып. 34. Сетевые стратегии Запада на Юге России / Под ред. И.П. Добаева. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 179 с.

Вып. 35. Факторы стабилизации ситуации на Северном Кавказе / Отв. ред. В.В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ,

2006. 200 с.

Вып. 36. Патеев Р.Ф. Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 172 с.

Вып. 37. Этноэтицизм и этнократии на Юге России / Отв. ред. В.В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 200 с.

Вып. 38. Акопян С.Ю. Геноцид армян в период Первой мировой войны и его современные этнополитические и международно-правовые последствия / Отв. ред. С.А. Кислицын. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 160 с.

2007

Вып. 39. Эбзеев А.А. Западный Кавказ: проблемы политической реинтеграции / Отв. ред. В.В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 144 с.

Вып. 40. Юг России и Украина в геополитическом контексте / Отв. ред. В.В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 255 с.

Вып. 41. Махулова З.А. Современная региональная геополитика России (на материалах республики Дагестан) / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 169 с.

Вып. 42. Магарамов Э.М. Современная геополитическая ситуация на Северном Кавказе: проблемы региональной геостратегии России / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ. 161 с.

Вып. 43. Исаев Э.А. Этические воззрения в системе традиционной культуры вайнахов / Отв. ред. В.Х. Акаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. 120 с.

Вып. 44. Керимов М.М. Ислам в контексте традиционной культуры чеченцев / Отв. ред. В.Х. Акаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. 92 с.

Вып. 45. Актуальные и дискуссионные проблемы истории Северного Кавказа. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. 200 с.

Вып. 46. Рябцев О.В. Крымско-татарское национальное дви-

жение: современное состояние и перспективы развития / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 163 с.

Вып. 47. Этнократии на Юге России в экспертном измерении / Отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. 282 с.

2008

Вып. 48. Шарафутдинова Э.Ф. Чеченский конфликт: конфессиональный аспект / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 168 с.

Вып. 49. Православные епархии Юга России в постсоветский период / Отв. ред. В.В. Черноус. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 161 с.

Вып. 50. Современные проблемы экономической безопасности на Юге России / Отв. ред. И.П. Добаев. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 164 с.

Вып. 51. Солтамурадов М. Суфизм в культуре народов Северо-Восточного Кавказа. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 150 с.

Вып. 52. Добаев А.И. Экономическая безопасность и терроризм в эпоху глобализации. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 210. С.

2009

Вып. 53. Современные политические процессы на Украине / Отв. ред. И.П. Добаев, Э.А. Попов. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 196 с.

Вып. 54. Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 167 с.

Вып. 55. Габунщин С.В. Экологическая безопасность России на региональном уровне (на материалах Республики Калмыкия). Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 191 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МЕЖКУЛЬТУР- НОЙ КОММУНИКАЦИИ.....	6
1.1 Традиции и новации в аспекте межкультурных взаимодействий	6
1.2 Культурная и этническая идентичность.....	28
1.3. Религиозные компоненты межкультурных взаимодействий.....	52
ГЛАВА 2. ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМО- ДЕЙСТВИЙ.....	68
2.1. Мифологический и эпический уровни культуры.....	68
2.2. Инокультурное воздействие на космологические и антропологиче- ские представления.....	79
2.3. Культурные изменения под воздействием христианства и ислама.....	90
ГЛАВА 3. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖКУЛЬТУР- НЫХ КОММУНИКАЦИЙ.....	113
3.1. Трансформация этнофеноменов под воздействием иных культур	113
3.2. Толерантность и диалог культур как факторы успешной межкуль- турной коммуникации.....	133
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	156

ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ
ИНСТИТУТА ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ
И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
ЮЖНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
И ИНСТИТУТА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ЦСРИИП ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН)

Центр является структурным подразделением ИППК ЮФУ, а также входит на правах отдела в структуру Лаборатории проблем федерализма и формирования гражданского общества на Юге России ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН.

Центр создан с целью оказания информационных, научно-исследовательских и образовательных услуг органам власти и управления, общественным организациям, предприятиям и населению региона.

ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ

- Разработка научно-исследовательских проектов и программ, и проведение фундаментальных и прикладных региональных научных исследований.
- Проведение научно-прикладных конференций и семинаров по регионалистике.
- Разработка образовательных проектов и программ, организация и реализация дополнительных профессиональных образовательных услуг населению региона.

ФУНКЦИИ

- Проведение маркетинговых исследований; оказание информационных, научно-исследовательских и образовательных услуг.
- Выявление внебюджетных источников финансирования информационных, научно-исследовательских и образовательных проектов и программ.
- Организация и реализация информационных, научно-исследовательских и образовательных проектов и программ по регионоведению.
- Сотрудничество с отечественными и зарубежными научными центрами, фондами и организациями в плане разработки и реализации информационных научно-исследовательских и образовательных проектов и программ по регионоведению.

Приглашаем к сотрудничеству специалистов-кавказоведов.

Выполняем заказы на проведение исследований по гуманитарной и социальной проблематике Северного Кавказа.

КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Адрес: 344006, Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, к. 208

Телефон: +7 (863) **264-34-66** Факс: +7 (863) **264-19-12**

E-mail: kavkazdon@mail.ru , nauka.ippk@sfedu.ru <mailto:center@ippk.rsu.ru> Сайт: <http://www.ippk.rsu.ru>

Научное издание

Южнороссийское обозрение
Выпуск 56

Барков Ф.А., Ляшова С.А., Черноус В.В.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР МЕЖКУЛЬТУРНОЙ
КОММУНИКАЦИИ
НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Ответственный редактор
Ю.Г. Волков

Сдано в набор 20.03.09 г. Подписано в печать 27.03.09 г.

Формат 60x84 1/16 Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.п.л. 13,33. Уч.-изд.л. 12,8

Тираж 500 экз.

Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы
344006, Ростов-на-Дону, ул. Пушкинская, 160, к. 208. тел. 264-34-66

