

9. *Rajgorodskij D.Ja.* Psikhologija lichnosti. T. 1. Hrestomatija [Psychology of the personality]. Samara, 1999.
10. *Bojko O.A.* Archetype of «Shadow» in the Art of XX Century// Vestn. Tom. gos. un-ta. Kul'turologija i iskusstvovedenie. 2016. №3 (23).
11. *Pchelina O.V.* D.S. Merezhkovsky and C.G. Jung: General and Special // Vestnik Poleskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija obshhestvennyh i gumanitarnyh nauk. 2015. №2.
12. *Sokolova Je.A.* Psychological problems in Carl Gustav Jung research// Vestnik ChGPU. 2016. №2.
13. *Leuner I.* Basierend auf dem tiefenpsychologischen Theorie der Symbole // Materialien zur Psychoanalyse und analytisch orientierten Psychotherapie. Band IV/ Heft 2 Verl. «Vandenhoeck & Ruprecht», Göttingen und Zürich, 1978.
14. *Maier E.* The Psychology of C.G. Jung in the Works of Hermann Hesse. URL: <http://www.gss.ucsb.edu/projects/hesse/papers/maier.pdf>
15. *Petosz A.* Freud. Psychoanalysis and Symbolism. Cambridge University Press, 1999.
16. *Tortolani E.* «Citizenship in a Nightmare Country»: German Expressionist Film and Freud's Dream Theory. Rhode Island College, 2013.

УДК 008;2: 316.722

З.М. КАТАНЧИЕВ

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ И ПОСТТРАДИЦИОННОЙ ВАРИАТИВНОСТИ ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В АДЫГСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Катанчиев Залим Муаедович, аспирант кафедры культурологии Северо-Кавказского государственного института искусств (Нальчик, пр. Ленина, 1), katanchiev28@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается вариативность гендерных отношений адыгов в контексте взаимодействия традиционной культуры и ислама. Показана зависимость форм и путей проникновения ислама в адыгскую среду со степенью ее воздействия на этнические институты. Рассмотрена взаимная инфильтрация наиболее приемлемых элементов при столкновении двух культур, в данном случае монотеистических идей и этнического язычества. Выявляется, что гендерная модель поведения в традиционном обществе, основанная на древних архетипических представлениях равенства мужского и женского начала долгое время оставалась неизменной, вплоть до проникновения радикального ислама. Показано, что привнесенные исламские гендерные роли, основанные на патриархальной модели поведения, лишь формально обрамляли этнокультурную гендерную репрезентацию адыгского общества, выраженную в обрядах, так и не став стержнем социокультурной интеграции.

Ключевые слова: гендер, гендерная вариативность, традиционная культура, посттрадиционализм, этнокультурная гендерная репрезентация, исламская культура, конфессиональный плюрализм, адыгэ хабзэ, свадебный обряд, похоронно-поминальный обряд.

UDC 008;2: 316.722

Z.M. KATANCHIEV

CONFESSIONAL BASES OF TRADITIONAL AND POSTTRADITIONAL VARIABILITY OF GENDER RELATIONS IN ADYGHE SOCIETY

Katanchiev Zalim Muaedovich, graduate of North Caucasus state institute of arts (Nalchik, Lenina ave., 1), katanchiev28@mail.ru

Abstract. The article investigates variability of gender situation depending on the interaction of traditional culture and Islam. Dependence of forms and ways of penetration of Islam into Circassian society with

the degree of its impact on ethnic institutions. Considered mutual infiltration of the most suitable elements in the collision of two cultures, in this case the monotheistic ideas and ethnic paganism. We identify that the gender patterns in traditional society, founded on ancient archetypical representation of the equality of male and female remained unchanged for a long time, until the recent penetration of radical Islam. It is shown that brought Islamic gender roles based on patriarchal patterns of behavior, only formally framed ethno-cultural gender representation of Adyghe society expressed in rituals, and not becoming the core of socio-cultural integrity.

Keywords: gender, gender variability, traditional culture, postraditionalism, ethno-cultural gender representation, Islamic culture, confessional pluralism, Adyghe Habza, wedding ceremony, funeral ceremony.

Для выявления воздействия ислама на традиционные гендерные устои стоит обратить внимание на форму и пути проникновения ислама в адыгскую среду и его воздействие на традиционную культуру в целом. Интерес для исследования представляет также и идеологическая основа ислама, выраженная в форме концептов, влияющих так или иначе на гендерную модель в исламе. Это имеет немаловажное значение, так как ислам вобрал в себя патриархальные черты, присущие предшествующим авраамическим религиям, а также отражает в той или иной степени культурные элементы тех народов, на чьи традиционные устои он накладывался.

В адыгскую среду ислам проник посредством турков, татаро-монголов, персов. В целом из основных этапов и факторов проникновения ислама можно выделить несколько:

– XIII-XVI века, период военной экспансии татаро-монголов, которые к моменту их появления на Кавказе уже были приверженцами ислама [1];

– интенсивные родственные и культурные связи с черкесской династией Египетских Мамлюков [2];

– появление и усиление влияния Османской империи на политической арене, а также ее притязания на Северный Кавказ [1];

– период русско-кавказской войны, выдвигание ислама в статусе официальной идеологии и политического орудия абхазо-адыгов в борьбе за независимость [1].

Данный факт наложил определенный отпечаток на форму и содержание ислама у адыгов. Поверхностный анализ исламской лексики в кабардино-черкесском языке выявляет сложные пути внедрения исламских понятий в традиционные концепты. Традиционная культура адыгов до ислама была еще сложноотделима от языческого мировоззрения и не содержала в себе многих монотеистических понятий, в частности, таких как «грех», «рай», «ад», «ангел», «дьявол» и прочие. Они были заимствованы из турецкого, персидского и арабского языков. Такие слова, как пост, праздник разговение, были заимствованы из турецкого языка (ураза, ураза байрам), молитва – из персидского (намаз), и т.д. Многие понятия в мифо-философском пространстве адыгов были искоренены как языческие и заменены на заимствованные [2].

Сравнительно-сопоставительный анализ нескольких фундаментальных концептов, в частности «грех», «страх», «стыд», «совесть», в разрезе двух мировоззрений – языческого и монотеистического (ислам), показал, что оба типа являются неотъемлемой частью традиционного адыгского мировоззрения, составляя синкретичную основу сложных категорий.

Например, концепт «грех», как один из мощных постулатов, связанных с категоричностью монотеистического мышления, выступает в исламе как оппонирующая сторона «писаных законов» и сокрытой в них истине, отступление от коих и расценивается как грех. В языческом же мировоззрении отсутствие каких-либо жестких правил, предписанных человеку как истина в качестве разработанных заповедей, ликвидирует понятие «греха» как оппонирующего начала. Однако это не говорит об отсутствии в традиционном мировоззрении адыгов концепта зла, например выраженного в термине «1эй» – понятие, близкое идее зла. З.А. Цеева утверждает, что в основе понятий «добро» и «зло» лежат социально-культурные стереотипы поведения, соответствующие нормам адыгэ хабзэ [3], а отступления от традиционных норм поведения соответственно воспринимались как «нехороший», «недостойный» поступок. Но следует уточнить, что подобный поступок ни в коем

случае не воспринимался как результат порока, греховности, заложенной в человеке изначально и требующей постоянного контроля. Скорее, такое поведение воспринималось как нарушение жизненного равновесия, природного баланса и гармоничного триединства «вселенная – человек – природа», где человек, выступая связующим звеном в этой цепи, несет большую ответственность за свои поступки. Следующими понятиями, тесно связанными с понятием «греха», выступают понятия «страха» и «стыда». В политеизме страх выступает как естественная физиологическая рефлексия на силы природы, божественное олицетворение которых впоследствии «требует» различного рода задабриваний и жертвоприношений – гарантии защиты от внешних сил. В противовес этому в монотеизме страх абстрактен и связан с посмертным наказанием за земные деяния, а также с благоговейным трепетом перед всемогуществом Бога. В этой роли он выступает мощным регулятором поведения личности посредством различных религиозных институтов.

На наш взгляд, соединительным звеном между языческими и монотеистическими концептами является их нравственный окрас в традиционном представлении. Например, для человека, исповедующего монотеизм, самым большим страхом, блокирующим его действия, является страх гнева Создателя, тогда как для традиционного мышления таким блокирующим фактором выступает морально-этическая система. Поэтому полное соответствие своей гендерной и социальной роли в традиционном обществе есть гарантия причастности к социальной структуре и иерархии. Осознание индивидом своей значимости и чувство социальной защищенности нейтрализуют психологический и физиологический страх, являющийся неотъемлемой частью человеческого бытия. Стыд – другая форма социального контроля, формирующаяся на традиционных стереотипах, закладывается в сознании ребенка с первых дней его рождения. В этнопедагогике адыгов «культура вины» и «культура стыда» по праву занимают главенствующее положение, они непосредственно связаны с формированием таких нравственных качеств, как скромность, сдержанность, некичливость, что позволяло индивиду проявлять здоровую самоидентификацию. Это все нашло отражение и в фольклоре адыгов: «Жант1эм ук1эмынэкьокьу, кьыптефэмэ кьыбнэсын» (Не рвись на почетное место, если заслуживаешь – не обойдут), «Самбырым ыч1эгъ дышьэ ч1эль» (Под скромностью золото хранится) и т.д. [4]. В традиционном мировоззрении можно провести параллель между понятием стыда и социальной смертью. Подобное встречается в мифопоэтических сюжетах. Так, в одном из сказаний Сосруко, обращаясь к своему коню Тхожею, говорит: «...не заставляй меня умереть дважды: от ран и от стыда...» [5, с. 125]. Адыги отдавали предпочтение физической смерти перед социальной и выражалось это в таких фразеологизмах, как «Л1эныгъэм нэхърэ емьк1ум ф1эл1ык1» (Позор хуже смерти), а также в ситуациях выбора установки: «Для чего нам вечная жизнь и бесславье? Лучше смерть и вечная слава!» [5, с. 118].

Таким образом, сравнительно-сопоставительный анализ религиозной и этнической нравственности будет неполным без раскрытия понятия самой нравственности. По мнению С. Кьеркегора, нравственность и религиозность нетождественны, так как первое выступает этической категорией, тогда как религиозность выходит за рамки этического. По его мнению, человеческие взаимоотношения регулируются нравственностью, тогда как отношения человека и Бога – религией [6]. Однако, по всей видимости, отсутствие в религии нравственной основы превращает ее в догму, что в свою очередь лишает человека творческого начала и импульса, тем самым вовлекая человека в фанатизм. Религия не имеет универсальной нравственной основы, оставляя ее за пределами эзотерического понимания Священного Писания. В результате инфильтрации этнического мировоззрения и религиозного возникает традиционно «нравственный окрас» религии, это относится непосредственно к адыгскому религиозному синкретизму, где в результате взаимодействия этнического мировоззрения и религиозной идеологии возникает третий культурный продукт.

В фокусе гендерных репрезентаций данные поступки, связанные с отступлением от традиционных норм и позором, всегда приобретали острый социальный характер. В случае

если женщина была уличена в недостойном поведении, то вся ответственность за этот проступок ложилась на ее родственников, а точнее на мужскую половину: отец, брат, муж и т.д., однако существовал один-единственный проступок, за который женщина несла всю полноту ответственности единолично, это прелюбодеяние [7, с. 69-80]. Существует свидетельство и о более снисходительном отношении адыгов к девушкам, нарушившим нравственные нормы таким образом: «...для девушки потеря невинности считается не преступлением, а несчастьем, поправляемым женитьбою или смертью соблазителя, если он не может или не хочет жениться» [8, с. 349]. По мнению К. Коха, в случае супружеской измены домочадцы стремились уладить конфликт в стенах дома, не дав ему распространиться в обществе: «...в большинстве случаев муж сам наказывает жену в кругу семьи и берет на себя вину за то, что он мало оказывал ей внимания» [9, с. 588]. В случае, если данная ситуация выходила за пределы дома, то женщине наносилась метка на лицо как знак социального отчуждения. После прихода ислама к адыгам меры, предостерегающие женщин от недостойных поступков, были дополнены таким явлением, как «нэлатфоч» (ружье проклятия), суть его заключалась в том, что односельчане провинившейся девушки, а точнее главы всех семейств трижды стреляли в воздух, давая понять всем, что в этом селе есть женщина, опозорившая и себя, и свой род, и весь аул [10].

Таким образом, называем главные вопросы нашего исследования: степень влияния ислама на традиционные институты и пути трансформации социорольевых взаимоотношений мужчин и женщин в культуре.

В этом вопросе важную роль сыграли формы и пути проникновения ислама в адыгскую среду, процесс, который был волнообразен и в большей степени осуществлялся мирным путем. Будучи протяженным по времени и неоднородным по форме, он не имел разрушительного влияния на этническую культуру.

Следует отметить, что этнопедагогика оставалась неизменной на период распространения и установления ислама. С первых дней своего существования человек подвергался активной социализации, и от степени и качества усвоения этих установок зависело в будущем, насколько человек будет соответствовать тем чертам маскулинности и феминности, которые предъявляет ему традиционная культура, этим обуславливались его включенность и гармоничное функционирование в обществе. Ислам не внес существенных изменений в процесс воспитания и социализации детей.

Этому способствовало, в частности, то, что адыгская знать не проявляла большого интереса к исламской догматике, неизменными оставались также духовные традиционные ценности, имеющие мало общего с религиозной догматикой.

В данном контексте можно применить понятие «двойного сита», принцип которого заключается в том, что при столкновении двух систем или культур происходит взаимная инфильтрация наименее противоречащих элементов каждой из них, в результате чего появляется третья система, новый продукт, впитавший в себя элементы предыдущих систем, в данном случае культур. Таким новым продуктом и является по сути традиционная хабзэ адыгов и арабо-исламская культура в синтезе, где та и другая были переосмыслены с минимальным ущербом для традиционной культуры. В адыгэ хабзэ были вплетены элементы исламской культуры, впоследствии переставшие восприниматься чужими и перешедшие в статус «родных» для традиционной культуры.

В основе своей такая избирательность формировала внешние стереотипы поведенческих установок женщины в общественной и семейной жизни. Патриархальный уклад ислама повлиял на семейный статус женщины, поставив ее в подчиненное положение относительно мужа, однако при этом улучшив ее материальный статус. Иногда доля калыма и приданого невесты настолько превышала общесемейный бюджет, что это не только давало ей экономическую свободу от мужа, но и ставило семью в зависимое положение от ее приданого. В социуме авторитет мужчины возвысился, тогда как право женщины на участие в общественных мероприятиях, наоборот, ограничилось.

Что касается традиционных адыгских обрядов, то они в целом сохранили свою самобытность. Например, в свадебном обряде гендерные роли были распределены таким образом, что ритуально-практическая основа была закреплена за женщинами, тогда как организационная сторона была прерогативой мужчин.

В целом свадебный традиционный обряд адыгов представлял собой цикл ритуально-магических действий, направленных на культ женской плодovitости, и вся торжественная, эмоциональная и ритуальная часть этого обряда сосредотачивалась вокруг женщины, так как все пожелания были направлены на программирование молодой невесты на дальнейшую репродуктивность.

С приходом ислама некоторые элементы свадебного обряда стали считаться пережитками, а другие лишились статуса сакральности. Одним из новых элементов, привнесенных исламом, был обряд *наках* (заключение брака) перед свидетелями, установленный исламским законодательством. Без данного обряда невеста не могла оставаться в доме жениха.

Из всех традиционных элементов больше изменений ислам внес в похоронно-поминальный обряд. Ислам сместил акцент сакральности погребального обряда с женщин на мужчин. Изначально роль женщины в ритуальной практике была основополагающей, так как ее функция распространялась на все элементы ритуала, начиная от эмоционального окраса до приготовления еды. Зачастую траур по покойнику до принятия ислама сопровождался телесными самоистязаниями, например в начале XVII века Дж. Лука, описывая черкесские традиции, отмечал, что «его (покойника) родственники бичуют себя, а жены царапают себе лицо» [11, с. 71].

С течением времени подобное поведение стало восприниматься неподобающим женскому статусу, так как ислам предписывал женщине сдержанность в высшей степени, несмотря на скорбь, тем более что, по исламским канонам, обилие слез наносит вред покойнику и становится преградой для отхождения души. Акцент с приготовления жертвенной еды переместился на чтение Корана над покойником, несущее в исламе сакрально значимую функцию. Из этой практики фактически исключались женщины, под запретом оказалась возможность сопровождения ими покойника на место захоронения (кладбище).

Таким образом, причинами такого поверхностного распространения ислама являются не только внешние и социально-политические факторы, но и столкновение двух разных культурных миров, тем более что в адыгской среде существовал адыгэ хабзэ, который выполнял все функции религии, кроме компенсаторной.

И здесь мы подходим к одному из ключевых моментов данного исследования, а именно выявлению общего и частного в гендерных стереотипах двух мировоззрений: мифо-философского традиционного и исламского.

Обобщив эти две тенденции, мы сделали несколько характеризующих выводов:

– гендерные стереотипы традиционной адыгской культуры зиждились на древних архетипических воззрениях, в основе которых лежало представление о сакральности и равнозначности мужского и женского начала. Социальный статус женщины в традиционном укладе адыгов был симметричен мужскому, а в некоторых случаях и превышал его, что отразилось и в лексике языка, мифоэпических сюжетах, системе религиозных воззрений и фольклоре, принимая вид художественных образов, а также культов;

– элементы традиционной культуры из сферы мифорелигиозной и фольклорной переходили на социально-гендерную и бытовую плоскости и, формируя ядро традиционной культуры (адыгэ хабзэ), становились морально-этическими категориями. Тогда как в исламе гендерные установки формировались на основе патриархальной культуры, которая была уже на стадии разложения синкретического мышления и перехода на уровень абстрактных ассоциаций и монотеистической идеи;

Современное состояние гендерных отношений в адыгском обществе можно охарактеризовать несколькими параметрами:

– отсутствие гендерной политики в России и в республиках Северного Кавказа, в местах компактного проживания адыгов;

– потеря способности к саморегуляции и самореализации малыми этносами (в частности адыгским);

– проблемы воспитания подрастающего поколения, в частности и гендерного в адыгском обществе.

На наш взгляд, гендерные проблемы общества должны быть решены на самом высоком уровне, то есть в соответствии с гендерной стратегией Российского государства, должна быть разработана региональная, гендерно ориентированная культурно-экономическая политика, учитывающая культурные особенности народа в целом и внедренная непосредственно уже в различные сферы, в первую очередь информационную и образовательную.

Гендерные критерии развития экономики, культуры, науки и образования, на взгляд автора статьи, должны привести к преодолению ряда опасных тенденций, связанных с нестабильностью социокультурной ситуации, в частности религиозно-идеологических подоплек гендерной репрезентации исследуемого общества.

Современное адыгское общество можно охарактеризовать как «посттрадиционное». Мы не зря употребляем термин «посттрадиционный», так как, думается, он более емко выражает как подтекст закономерного исторического периода, так и качественное содержание культурного облика современных реалий адыгского общества. В классической интерпретации, как и любое посттечение в искусстве и в культуре, посттрадиционализм означает, с одной стороны, генетическую связь с традиционализмом как продуктом традиционной культуры, с другой – исчерпание одной формы и переход на новую ступень и форму самовыражения культуры.

Как в научной литературе, так и в массовой интерпретации идут дискуссии о деградации традиционной культуры, о ее возможном развитии и функционировании. Общество раскололось на несколько субгрупп, решающих данные вопросы автономно и порой радикально.

Научный взгляд на существующие разногласия выявляет следующую картину: одни видят серьезную угрозу малому народу в глобализации, выступающей в роли разрушающей силы и размывающей все границы самобытности народа, другие же находят инновации позитивным явлением, способствующим лучшей интеграции малых этносов в мировое сообщество.

Однако объективный взгляд на современное состояние адыгского общества выявляет гораздо более сложную картину, требующую комплексного анализа как глобализационной, так и традиционной перспектив.

Вспомним, что наличие в культуре социальных институтов является основным условием контроля и трансляции культурных норм и ценностей последующим поколениям. Однако в настоящее время данные механизмы практически демонтированы, что является непреодолимой преградой для возрождения традиционной культуры, обнажая феномен псевдовозврата к традиционной культуре. На сегодняшний день социально-экономическая ситуация в адыгском обществе существенно отличается от социально-экономической картины того периода, в котором такие институты, как родственная взаимопомощь и гостеприимство, имели функцию самоорганизации традиционного общества. С другой стороны, баланс между инновацией и традицией позволяет нормально функционировать культуре лишь при одном условии – продолжительном характере поступления инноваций, когда культура успевает обработать ее и органично встроить в систему своих традиционных ценностей. В случае если данный период поступления инноваций сокращается, они начинают доминировать и разрушать ее, следовательно, вытесняя собой традиционные институты и ценности.

Спротивление вышеописанным процессам и вызывает к жизни тот самый псевдоткат к традиционализму, когда народ пытается вернуться к архаичным формам культуры. Такая оторванность от реальности и неприятие инноваций порождает возможность проникновения в социум радикальных идей, таких как национализм или религиозный фанатизм.

Чаще всего таким тенденциям псевдовозврата подвержена молодежь, как самая гибкая социальная группа. Это касается и религиозного вопроса, в молодежной среде происходит смена исповедания этнического ислама и переход к радикальной форме исламской идеологии. Конфликтные ситуации, возникающие между поколениями, заключаются в том, что молодое поколение, получившее религиозное образование в арабских странах, вменяет старшему поколению неортодоксальность, следование языческим пережиткам и т.д. Так, выявляется, что противостояние различных субкультур достигает своего апогея именно в данном вопросе, в противопоставлении радикального ислама и псевдотрадиционализма. Однако это же обстоятельство и поддерживает на сегодняшний день баланс в социуме, ибо доминирование одной субкультуры неизбежно приведет к открытой конфронтации (Залиханова, Кажаров, Мукожев и т.д.). Следует сказать, что экстремистские тенденции не навязываются ни «сверху», ни «снизу», являясь продуктом «среднего звена», в частности, «этнической и религиозной элиты» [12]. Огромную роль здесь играет и внимание СМИ к проблеме экстремизма, вызывая обратный эффект негативного стимулирующего воздействия и создавая благоприятный фон для вращивания негативных идей. Ключом к стабилизации представленного противостояния, наряду с решением социально-экономических проблем, в том числе связанных с безработицей молодежи, может стать и качественный уровень светского и религиозного образования общества. Перспективой осуществления образовательной программы, возможно, будет возникновение новой элиты, способной к решению этнических проблем без националистических и радикально-религиозных тенденций.

Концом развития этноса является прекращение воспроизведения его мифа. В понятие миф автор вкладывает не только метафоричное выражение народа, но также всю историю народа в целом. Когда этнос, попадая в критическую ситуацию, осознает, что культурная ассимиляция неизбежна, что для него равнозначно смерти, он начинает всеми способами заполнять культурно-исторические пробелы и даже прибегает к созданию новых мифов. Этот процесс сопровождается гиперболизацией тех или иных элементов культуры, ее удревнением, укоренением и утверждением абсолютного образца-идеала, к которому следует вернуться. Макс Вебер настаивал, что вместо противостояния мифов должна идти рационализация знаний и демифологизация истории [13], в чем автор статьи с ним согласен полностью. Не имеет смысла возрождать что-либо, если оно не соответствует современным культурно-историческим реалиям и не осуществляет определенные функции. К примеру, обязательным условием возрождения традиционной одежды должна быть ее стилизация в определенной степени, соответственно современным тенденциям. В данном случае возможно привести в пример концепцию «вызова-ответа» А. Тойнби, в которой утверждается, что развитие культуры обеспечивается адекватной дозированностью вызовов и ответов, которые культура бесконечно бросает сама себе.

Таким образом, возвращаясь к проблеме гендера, рассмотрим его в рамках всего вышесказанного. На сегодняшний день, по нашему мнению, произошел гендерный раскол поколений и различных субгрупп. Данному расколу подверглась и основа социума – семья. Старшее поколение, живущее в традиционно-светском либо традиционно-религиозном русле, вошло в открытый конфликт с представителями молодого поколения, приверженцами ортодоксальной исламской идеологии. Данное противостояние выявляется в таких культурных элементах социума, как похоронные и свадебные обряды, дресс-код, трудоустройство, а также следование канонам ислама и др.

Разнородность гендерных ориентиров есть прямое следствие разнородности социальных групп, о которых мы упоминали выше. Такое состояние гендерных групп связано с отсутствием в обществе универсальной морально-этической платформы, что и является причиной гендерной вариативности в социуме.

К примеру, рассмотрим приверженцев фундаменталистского ислама и проанализируем гендерную основу их идеологии. Соблюдение исламских гендерных стереотипов принимает гипертрофированные формы, это происходит благодаря такому явлению, как

синдром новообращенного. Неофит вместо глубокого изучения своей религиозной доктрины начинает популяризировать ее в качестве единственно верной идеологии, а также нарочито демонстрировать свою причастность к ней, что вызывает конфликтные ситуации с другими социальными группами. Данное общество почти всегда нетолерантно по отношению к иной системе ценностей и начинает вступать с ней в противоречие. Это четко прослеживается на примере противостояния приверженцев традиционализма и радикального ислама, где одной из причин конфронтации являются культивируемые данными субгруппами различные маскулинные и феминные черты. Так, например, положение женщины в условно традиционной обрядности всегда было достаточно демократичным, тогда как в исламской обрядности женщина должна строго следовать канонам поведения, ограничивая до минимума свое общение с противоположным полом.

Основой традиционной гендерной системы являлся биодетерминизм, где половая принадлежность определяла социальные роли мужчин и женщин, впоследствии окультуриваясь и приобретая универсально-традиционные формы социализации и инкультурации. Это являлось причиной монолитности гендерной и социороловой системы как базисной платформы традиционной культуры.

Таким образом, адыгская культура относительно долгое время сохраняла свою традиционность, что помогало ей сохранять в неизменном виде гендерные и социальные конструкты. Связано это было не с отсутствием новаций в традиционной культуре, а скорее с тем, что системообразующие элементы адыгской культуры представляли собой монолитную конструкцию, препятствующую изменению ядра культуры, соответственно, изменениям подвергались лишь внешние слои культуры. Вплоть до разрушения традиционных институтов конфессиональную основу гендера составляли синкретичные языческие и традиционные воззрения. Исламская религия лишь формально обрамляла этнокультурную гендерную репрезентацию адыгского общества, так и не став стержнем социокультурной интеграции.

Современные глобализационные тенденции не могли не отразиться на состоянии адыгской культуры, разрушая все этнические маркеры, что, в частности, привело к проникновению идеологии фундаменталистского ислама.

Кардинальные отличия традиционного ислама от фундаментального включают следующие параметры:

- акцентуация этнокультурных черт в традиционном исламе (в отличие от фундаментального, где акцент приходится на религиозный аспект);
- синкретизм исламских и языческих представлений и идей, тогда как фундаментальный, наоборот, стремится к «очищению» религиозных идей от язычески-традиционного;
- интегрирование этнической идентичности вокруг традиционного ядра, фундаментальный же стремится к нейтральности и универсальности, постулируя безнациональную религию.

В данном контексте традиционный ислам был органично вплетен в конфессиональный плюрализм, лежащий в основе адыгского менталитета.

Посттрадиционная картина адыгского общества обнажила и обострила проблему внедрения радикальных исламских идей, соответственно, и гендерной репрезентации, вступающей в конфронтацию с изжитыми традиционными гендерными ориентирами. Разные субгруппы общества пропагандируют конфликтные гендерные стереотипы, противопоставляя и акцентируя их особый статус. С другой стороны, отсутствие единого морально-этического поля генерирует поливариантность гендерных и социороловых ориентиров, в числе которых маргинальные слои общества, где гендерная адаптация подменяется пассивной социализацией и европеизацией.

Литература

1. Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды: моногр. М., 1999. 140 с.
2. Ахохова Е.А. Адыгский религиозный синкретизм: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06. М.: 1996. 161 с.

3. *Цеева З.А.* Концепты «добро», «зло» как ценности, отраженные в нормах поведения адыгов и британцев // Теория и практика общественного развития. Филология. М., 2012. № 4. С. 399-401.
4. *Тлеуж А.Дз.* Культурные архетипы как фактор формирования личности (на примере адыгского фольклора): дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. Краснодар: 2003. 141 с.
5. *Нарты.* Кабардинский эпос. Нальчик, 2013. 452 с.
6. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. 160 с.
7. *Нальчикова Е.А.* Гендерный аспект концепта «социальная смерть» в его этнографическом контексте // Научные труды Московского гуманитарного университета. М., 2007. Вып. 5(80).
8. *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2008. 456 с.
9. *Кох К.* Путешествие по России и в Кавказские земли (в 1836, 1837 и 1838 гг.) // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.
10. *Мафедзев С.Х.* Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик, 1991. 225 с.
11. *Лука Дж.* Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена (1625) // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.
12. *Залиханова Л.И.* К вопросу о потенциале общественности в нейтрализации экстремизма // Этнополитические и религиозные проблемы Кабардино-Балкарии: предпосылки, характер и перспективы решения. Нальчик, 2011.
13. *Вебер М.* Избранные произведения: пер. с нем. М., 1990. 808 с.

References

1. *Emel'janova N.M.* Musul'mane Kabardy [Muslims of Kabarda]: monograph. Moscow, 1999. 140 p.
2. *Ahohova E.A.* Adyghe religious syncretism: synopsis of the thesis ... PhD (philological). 09.00.06. Moscow, 1996. 161 p.
3. *Ceeva Z.A.* The concepts of «good», «evil» as the values reflected in rules of conduct of the Circassians and the British // Teorija i praktika obshhestvennogo razvitija. Filologija. Moscow, 2012. No. 4. Pp. 399-401.
4. *Tleuzh A.Dz.* Cultural archetypes as a factor of personality formation (on the example of the Adyghe folklore): synopsis of the thesis ... PhD (culturology): 24.00.01. Krasnodar, 2003. 141 p.
5. *Narty.* Kabardinskij jepos [Narty. Kabardian epos]. Nalchik, 2013. 452 p.
6. *Kierkegaard S.* Strah i trepet [Fear and trembling]. Moscow, 1993. 160 p.
7. *Nal'chikova E.A.* The gender dimension of the concept of «social death» in its ethnographic context // Scientific works of Moscow university for the Humanities. Moscow, 2007. Issue 5(80).
8. *Tornau F.F.* *Vospominanija kavkazskogo oficera* [Memoirs of a Caucasian officer]. Moscow, 2008. 456 p.
9. *Koh K.* Journey across Russia and in the Caucasian lands (in 1836, 1838 and 1837) // Circassians, Balkars and Karachais in proceedings of European authors of the XIII-XIX centuries. Nalchik, 1974.
10. *Mafedzev S.H.* Mezhpokolennaja transmissija tradicionnoj kul'tury adygov [Intergenerational transmission of the traditional culture of the Adyghe]. Nalchik, 1991. 225 p.
11. *Luka Dzh.* A description of the Perekop and Nogay Tatars, Circassians, Mingrelians and Georgians Jean de Luc, a monk of the Dominican order (1625) // Circassians, Balkars and Karachais in proceedings of European authors of the XIII-XIX centuries. Nalchik, 1974.
12. *Zalihanova L.I.* The question of the capacity of the public to neutralize extremism // Ethnopolitical and religious problems, Kabardino-Balkar Republic: background, character and prospects of solutions. Nalchik, 2011.
13. *Weber M.* Selected works: translated from the German. Moscow, 1990. 808 p.

