

МИФЫ И СОВРЕМЕННЫЕ МИФОЛОГИИ

А.М. Сиюхова

ЭТНИЧЕСКИЙ МИФ КАК СРЕДСТВО СОХРАНЕНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (на примере культуры адыгов)

Аннотация. В статье прослеживается процесс трансформации этнического мифа в культуре адыгов, начиная с архаической эпохи создания эпоса «Нарты», до современного постсоветского периода. В первом разделе статьи концептуализируется понятие «этнический миф», утверждаются характеристики его многоуровневости и универсальности как формы коллективного сознания. В контексте предпринятого исследования использование понятия «этнический миф» становится инструментом, позволяющим глубже проникнуть в сущность, как отдельных сегментов этнической картины мира адыгов, так и её целостности. Т.е. этнический миф представляется одной из форм сознания, в том числе, современного представителя этнической группы.

Для анализа трансформационных процессов этносознания применяется методология Ж. Дюрана, утверждающего, что мир для человека выступает лишь в форме «имажинер» – мифа, коллективного бессознательного, возникающего как первичный процесс, состоящий из воображаемого, воображающего, воображения и самого процесса воображения. Соотношение двух специфических режимов имажинер – дневного и ночного – выражает особенности разных культур. На этом основании проводится анализ исторического изменения границы между дневным и ночным сегментами этнического мифа адыгов, что составляет научную новизну представленного исследования.

На примере эволюции мифо-эпического осмысления этнических ценностей делается вывод о приоритете дневного мироощущения древних адыгов, при том, что уже в архаическом художественном наследии присутствовали зерна ночного мифологического сознания. Также прослеживаются изменения в традициях и обрядовой практике, приводятся примеры современных форм этнических взаимодействий, отражающих специфику соотношения дневного и ночного уровней мифологического сознания представителей этноса. Основной вывод заключается в следующем: преодоление жестких кризисов столетней кавказской войны, необходимость интегрироваться в новые условия государственности царской, а впоследствии, советской России, опасность этнокультурной ассимиляции с окружающими более крупными этносообществами, глобализационные процессы на постсоветском пространстве, привели к смещению границы дневного и ночного сегментов этнического мифа адыгов, к их уравниванию за счёт расширения ночной составляющей. Это явилось эффективным механизмом сохранения этнической идентичности социума.

Ключевые слова: адыги, этнический миф, картина мира, имажинер, режим диурна/ноктюрна, эпос, ночные образы, обрядовые практики, постсоветское социокультурное пространство, этническая идентичность.

Abstract. This article examines the process of transformation of ethnic myth in the Circassian culture, starting with the antiquity era of creation of the epos of “Narta” and spanning to the modern post-Soviet period. In the first part of this work the author conceptualizes the notion of “ethnic myth”, as well as asserts the characteristics of its multilayeredness and universality as form of collective consciousness. In the context of the conducted research, the notion of “ethnic myth” becomes an instrument which allows the more detailed examination of separate segments of the ethnic pattern of the Circassians, as well as its wholeness. In other words, ethnic myth is illustrated as one of the forms of consciousness, including the modern representative of an ethnic group. To analyze the transformation

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ – Академия наук Абхазии (АНА)
№ 14-23-12001 «Постсоветское социокультурное пространство
(на примере адыго-абхазской культурной идентичности)».

processes of ethnic consciousness, the author applies methodology of G. Durand, who claims that the world for a man is can only be in "imaginary" form – a myth, collective and unconscious, which emerges as a primary process and consists form the imaginary, imaginer, and imagination along with the imagination process itself. The correlation of the two specific imaginary modes – day and night, expresses the peculiarities of different culture. Based on this fact the author analyzes the historical change of the boundary between the day and night segments of ethnic myth of the Circassians, which comprises the scientific novelty of this work. Based on the example of evolution of the mythical-epical understanding of ethnic values, the author makes the conclusion of the priority of the day world perception of the ancient Circassians, while the artistic heritage of antiquity already demonstrated the beans of the night mythological consciousness. The author also follows the changes in traditions and rituals, as well as brings examples of the modern forms of ethnic interactions which reflect the specificity of the day and night levels of mythological consciousness among the representatives of the ethnos.

Key words: *night images, epic, Diurne/Nocturne mode, imaginary, picture of the world, ethnic myth, Circassians, ritual practices, post-Soviet sociocultural space, ethnic identity.*

В современной науке можно видеть усиление интереса к мифу как предметной области культурологии, философии и социологии. Миф отражает реальность, через миф она получает символическое закрепление и ценностную характеристику в коллективном сознании. Исследователь А.С. Майданов, например, предлагает и эффективно реализует метод соотнесения мифологических и научных образов реальности с целью их взаимной интерпретации [1]. При этом проблематика этнического мифа в научной литературе осмысливается неоднозначно.

С одной стороны, этнический миф представляется совокупностью поэтического народного творчества в форме преданий, сказаний, легенд, былин, сказок [2]. С другой стороны, этнический миф – это системное явление, связанное с формированием этноидентичности, включающее, помимо мифо-эпического наследия, также формы обрядности, осмысленное выстраивание хозяйственно-бытового уклада в соответствии с воображаемым идеалом, авторефлексию истории народа, выделение своего культурного мира из общего для человечества, эмоциональное переживание своей этничности. В этом смысле можно обратиться к высказыванию А. Лосева, считающего что «мифом пропитана вся повседневная человеческая жизнь..., но совершенно невозможно сказать, что эта жизненная мифология дана в меру поэтичности нашей жизни» [3].

Положение о выражении этничности как качества культуры не только посредством языка подтверждается в теории этноса Ю.В. Бромлей. «Неязыковые» комплексы духовной культуры в большинстве случаев, по мнению учёного, не представляют целостных систем с отчётливой стабильной структурой. Большая доля неязыковых элементов культуры, как правило, если оказывается в «поле зрения» обыденного сознания, то фиксируется им весьма неопределённо и неинтенсивно. Продолжая свою мысль, Ю.В. Бромлей пишет:

«Хотя обыденное сознание чаще всего не придаёт им сколько-нибудь существенного значения, тем не менее, объективно они отличают один этнос от другого» [4, с. 116].

В данном контексте использование понятия «этнический миф» становится инструментом культурологического анализа особенностей конкретной этнокультуры в её традиционном проявлении, а также в форме элементов современной культуры этноса. Т.е. этнический миф во втором значении представляется одной из универсальных форм сознания, в том числе, современного представителя этнической группы, и выступает способом формирования целостной картины мира, представляющей собой своеобразную «культурную матрицу» [5, с. 103], организующую важные сферы жизни этнических сообществ.

В современной социальной науке используется ещё одно понятие, универсально отражающее целостность человека, общества и культуры, в формулировке Ж. Дюран обозначенное как «имажинер» (первичный процесс, состоящий из воображаемого, воображающего, воображения и самого процесса воображения) [6]. Ж. Дюран считает, что на самом деле, у человека только есть одно – имажинер, только миф, только коллективное бессознательное. Данное высказывание, очевидно, мы можем понимать, исходя из того, что все события прошлого и будущего существуют только в нашем сознании в форме воспоминаний или гипотез. Как известно, память обладает качеством дискретности, прерывистости, пробелы которой для целостности образа заполняются воображением, а образ будущего целиком строится в виде воображаемого. Таким образом, целостный образ бытия в координатах «прошлое-настоящее-будущее» формируется и выражается как «имажинер», миф. Ж. Дюран представляет «имажинер» как специфическую реальность человеческой души, при том, что миф (мифос) как форма освоения мира универсален и

не противоречит, но вбирает в себя рационально-логические способы осмысления бытия (логос). Ранее об этом размышлял М. Элиаде, пришедший к выводу, что «мифологическое мышление может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам, но оно не может исчезнуть окончательно» [7, с. 28].

Ж. Дюран в социально-философском дискурсе рассматривает имажинер как реакцию человека на смерть, ассоциированную со временем. Имажинер как нерасчленённое бессознательное представление о мире может, по Ж. Дюрану, функционировать в двух режимах – дневного (*le diurne*) и ночного (*nocturne*). Главный смысл *режима диурна* – это активное противостояние смерти и времени, мобилизация всех физических и творческих сил на героическое преодоление препятствий, расширение жизненного пространства посредством волевых усилий, борьбы, подвига. Имажинер в *режиме ноктурна* отражает потребность социальной группы в самосохранении, пассивной защите от внешних угроз путём примирения с жизненными обстоятельствами. Основная форма проявления «ночного» мифа – использования эвфемизмов как избегания прямой денотации опасных враждебных явлений, а также выход на первый план в эпосе и повседневной жизни персонажей женщин, детей, животных, а также персонажей и объектов маленького размера [6] (как Мальчик-с-пальчик или Дюймовочка – С.А.). Эмпирически фиксируемые признаки диурнического и ноктурнического мифа дают основание использовать типологию «дневного» и «ночного» режимов реализации этничности в качестве эффективного аналитического инструмента, глубоко раскрывающего сущность, как отдельных сегментов этнической картины мира, так и её целостности.

Конфигурация элементов этнической картины мира, включающей переживание объективной реальности, онтологические понятия и духовные (этические и эстетические) ценности, может рассматриваться под разным углом зрения и в разной последовательности. Нам представляется логичным при анализе смещение акцента на её ценностные аспекты, так как они вбирают в себя и переживание объективной реальности, и онтологические понятия, при этом могут функционировать автономно и определять этническую специфику культуры. Аксиологические факторы интуитивно-эмоционального освоения мира, реализующиеся посредством мифа, в наиболее зримой символической форме проявляются через соотношение «диурна» и «ноктурна» в структуре коллективного бессознательного. В связи с этим, основываясь на методологии Ж. Дюрана, можно представить ус-

ловную модель содержания традиционной культуры и сознания адыгов как определённую совокупность дневного и ночного сегментов этнического мифа, соотношение которых детерминировано известными фактами истории этноса.

В традиционной картине мира адыгов до периода Кавказской войны XVIII-XIX вв. основой является этнический миф с преобладанием дневного режима имажинер. Обоснованием этому может служить доминирующее значение архетипов подвига героев в эпосе «Нарты» в коллективном сознании и повседневной практике адыгских племён в тот период. А.Г. Дугин пишет, что Нартский эпос – «это крайнее (экстремальное) издание диурнического мифа» [8]. Следует к этому добавить, что в популярной литературе об адыгах их часто именуют «Дети солнца» [9].

Исторические события Кавказской войны кардинальным образом повлияли на расшатывание сложившейся идентичности адыгов. Интенсивные трансформационные процессы коллективного сознания продолжились в пореформенную эпоху посредством вытеснения этнической идентичности другими формами идентичности (государственной, советской, глобальной). Данное обстоятельство привело к изменению структуры этнического мифа, в которой «ночной» сегмент несколько потеснил «дневной», и стал условно равнозначным. На наш взгляд возникший паритет диурна и ноктурна этнического мифа способствовал адаптации адыгского сообщества к цивилизационным вызовам инновационного институционализма и позволил ему сохранить в достаточной мере своё этническое своеобразие.

В связи с этим возникает вопрос об этнической ментальности как системного качества, онтологически отличающего адыгов от других народностей. Р.А. Ханаху и О.М. Цветков настаивают на том, что источником изучения ментальности этноса является коллективный духовный народный опыт, включающий религиозные представления, фольклор, эпос, обычаи и традиции [10, с. 52]. Как видим, большая часть практик, способствующих формированию этнической ментальности, лежит в плоскости художественно-эстетической деятельности вербального свойства, т.е. мифа как высказывания. Однако, как было уже отмечено, в реальности этнический миф в традиционной культуре адыгов (и не только) исторически реализуется многоуровнево, пронизывая планы художественного сознания, эстетики, обрядности, культурного пространства, целостной картины мира, этнических практик социума в исторической ретроспективе и условиях современности.

Художественное воплощение этнического мифа через соотношение «ноктюрна» и «диурна» наиболее рельефно передается через явления ночи как образа, претворённого в эпосе и фольклоре адыгов, и проявляющего разные его смыслы. Диурническими формами мифопоэтического наследия адыгов, прежде всего, является Нартский эпос, где ночь воспринимается эквивалентом смерти, и нарты вступают в непримиримую борьбу с силами, несущими «ночь-смерть». Стоит вспомнить такого персонажа эпоса, как огромный орёл Ан-ак, своими крыльями закрывающий небо, напускающий на людей мрак и холод [11]. В героико-драматическом мифе особую ценность приобретает персона самого героя, его имени. В частности Ан-ака пронзил стрелой нарт Петерез, даровав этим своему народу свет и тепло солнца. В ноктюрических мифах и сказках ночь – время волшебства, чудесных превращений, время вечности, которая может заключить в себе бесконечное множество событий (постройка дома, шитьё упряжи для коня, игра на музыкальном инструменте и пр.).

Следует, однако, заметить, что при преобладании диурнической природы Нартского эпоса, и он содержит и элементы «ноктюрна», которые в структуре текста занимают второстепенное место. К такого рода элементам необходимо причислить сюжеты, связанные с испами – хитрым и коварным маленьким народом, использующим для верховой езды вместо коня зайцев. В этом же ряду стоят женские персонажи, рождённые чудесным образом дети (например, главный герой эпоса Саусырыко родился из камня), а также образы волшебных животных – говорящего и летающего коня Альпа, орла Ан-ака и пр.

Ночной сегмент этнического мифа адыгов достаточно рельефно проявляется также в семейной обрядности, сложившейся до начала Кавказской войны. Естественным образом большая часть обрядов была посвящена жизненной и природной цикличности, имеющей мифологическое воплощение в первую очередь в режиме ноктюрна: рождению, смерти, свадьбе, весне, дождю и пр. Помимо характерных для любой традиционной культуры свадебных, погребальных ритуалов, и обрядов, связанных с младенчеством (пение колыбельных песен, обряд первого укладывания в колыбель и пр.), в адыгской культуре сформировались весьма специфические институты «чещдэс» (ночные посиделки молодёжи в девичьей комнате), «чапщ» (обряд у постели тяжелобольного) и обряд укачивания немощных стариков.

Детерминированные этническим мифом культурные практики адыгов организуют специальное

ночное пространство их развёртывания. Архаической формой пространства ритуала долгое время оставался лес, священная роща [12]. Ритуал как мистический выход за рамки повседневности организует сакрализованное время-пространство под сенью дерева, не имеющее географических и хронологических координат, – они как-бы «схлопываются» в единую точку-миг. В хронотопе обряда закрепляется смысл архетипа мирового дерева, онтологически содержащего в себе образ целостности бытия в его дневных (видимых – ствол, крона) и ночных (невидимых – корни) проявлениях.

Другим значимым этномаркирующим пространством развёртывания этнокультуры исторически стал гостевой дом – кунацкая. Мифологическая сущность соотношения ночного и дневного режимов данного пространства характеризуется признаками амбивалентности. Изначально предназначенная для приёма знатного гостя (воина, героя), кунацкая выражала диурнический характер этнического мифа, что позже реализовалось в сложившейся традиции рассказывать для гостей легенды о подвигах нартов, пении героических песен, исполнении песен-плачей (гъыбзэ), созданных во время Кавказской войны. Однако довольно скоро произошло некоторое смещение мифологического сознания этноса к «ночному» мироощущению пространства кунацкой, основой которого является идея «восстановления», «скрепления». В гостевом доме стали проводиться обряды ноктюрической природы, к которым необходимо отнести древний адыгский обряд у постели тяжелобольного или раненого, а также укачивание немощных стариков [13; 14].

Ещё одним специфическим местом развёртывания традиционных этнических практик адыгов является девичья комната при проведении «чещдэс». Ночью в комнате молодой девушки под присмотром старшей родственницы или брата собирается компания подружек и парней для весёлого времяпровождения, включающего танцы, игры, музицирование на гармонике и шичпшине (род смычкового инструмента), соревнование в остро словии и т.п. [15, с. 101]. Данный обычай в основном раскрывает ноктюрическую природу этнического мифа, так как содействует созданию условий для возникновения чувства между юношами и девушками, для более разностороннего узнавания друг друга, что может обеспечить в будущем удачный брак, укрепляющий и умножающий род. Однако элемент «диурна» присутствует и здесь. В разгар посиделок юноша должен добыть угощение для участников посредством условно героического поступка – набегать на соседский курятник, или сад.

Основы традиционной культуры и этнического мифа, сформированные к периоду XVIII в., были поколеблены в результате поражения адыгов в Кавказской войне, длившейся почти столетие. Большая часть этнического сообщества покинула территорию исторического проживания и рассеялась по всему миру. Оставшаяся меньшая часть была выдвинута из привычного горного ландшафта Северного Кавказа в равнинные зоны предгорья. Необходимость жить в новых ландшафтных, государственных условиях и сложившаяся ситуация численно преобладающего иноэтничного окружения славянского происхождения привели адыгов к проблеме сохранения своей этнической идентичности. Предоставленная царским правительством возможность жить компактными поселениями позволила адыгам сохранить формы этнических традиций и практик, отвечающих принципам этнического мифа. Однако естественным образом его структура трансформировалась. «Дневной» сегмент, выражающий идею героического подвига, завоевания, уступил первенство «ночному», основанному на идеях воссоздания, собирания разрушенного, укрепления того, что осталось, примирения с новыми реалиями жизни. Нартский эпос на достаточно долгое время выходит из лидеров этнических художественных практик, уступая место национальному танцу. Невербальная природа танца позволяет эмоционально выразить национальный характер, включающий такие черты, как воинственность, удалство, соперничество, компенсируя отсутствие реализации подобных проявлений характера в обыденной жизни. Эстетика адыгского танца в силу своей необычайной выразительности также становится позитивным маркером этнической культуры адыгов для соседних не кавказских этносов, фактором притяжения с их стороны культурной самобытности местного населения.

Современные адыги, при том, что успешно интегрировались в новые цивилизационные условия государственности, не утратили своего культурного своеобразия вопреки внешним и внутренним вызовам (глобализационные процессы, рассеянное существование этноса и пр.). Очевидно, сохранению этнической идентичности способствовала структура коллективного мифологического сознания, в которой сегменты «дневного» и «ночного» мифа, закрепляющего базовые этнические ценности, находятся в состоянии пластически подвижного взаимодействия. Представляется, что со времени окончательного формирования традиционной адыгской культуры произошло некоторое смещение границы между диурным и ноктурным этниче-

ского мифа в сторону выравнивания их значения за счёт увеличения «ночной» составляющей.

Можно перечислить сохранившиеся до сегодняшнего дня традиционные формы этнических взаимодействий, характеризующие усиление «ночного» режима этносознания.

Необходимо начать с того, что у адыгов весьма устойчиво сохраняются традиционные обряды жизненного цикла. Однако некоторые из них претерпели изменения вслед за изменением структуры этнического мифа. Например, традиционно адыгские свадьбы раньше игрались днём. В настоящее же время свадебные торжества начинаются вечером и длятся до глубокой ночи. Возможно, что такая инновация связана со сложившейся после кавказской войны интуитивной потребностью этнического сообщества скрыть от чужих глаз действия, способствующие укреплению рода. Обряды, связанные с младенчеством и погребением, не претерпели таких видимых изменений в отношении времени проведения и основных процедур, очевидно в силу извечной и повсеместной приближенности младенцев и умерших к потустороннему миру – сакральной субстанции «ночного» мифа. Похороны умершего и раньше и сейчас проводятся в день смерти только днём строго до захода солнца. Такая традиция основывается на предрассудках, выражающихся в идее чрезвычайной опасности для рода нахождения покойного в доме ночью, когда темнота стирает границы между «этим» и «тем» светом. В ряд этнических традиций можно отнести также традицию толкования сновидений, сохраняющуюся и передающуюся в основном через женщин. Главными элементами семиотической системы подобных толкований являются знаки и символы, отражающие в первую очередь семейно-репродуктивные отношения, входящие в «ночную» зону этнического мифа (замужество, рождение детей, болезни, похороны, приезд родственников и пр.) [16, с. 81].

В современной жизни этноса, напрямую не связанной с традиционными обрядовыми практиками, также можно наблюдать ноктурнические проявления. Например, реабилитации жанра адыгской песни, произошедшей в последние десятилетия, сопутствует смещение её содержания с героического («дневной» режим сознания) на смеховое и лирическое («ночной» режим сознания) [17, с. 37]. Героические элементы остаются в некоторых женских песнях, в которых описывается образ возлюбленного как смелого, сильного, благородного. Стоит сказать и о новых формах существования адыгской культуры в системе полиэтничного города. Этнические элементы можно обнаружить в использовании типов архитектуры, отражающих архетипические

образы сакральных построек древних адыгов. Например, здания Национального музея и Адыгейской республиканской филармонии напоминают по своим пропорциям мегалитические сооружения Северного Кавказа – дольмены [18]. Сама структура дольмена как уменьшенная копия жилого дома (при всей дискуссионности вопроса предназначения дольменов в ритуальных практиках) позволяет отнести его символику к «ноктюрнической» сфере этнического мифа.

Диурнический сегмент этнической картины мира в современной ситуации видоизменяется, несколько «сжимается», однако несёт достаточный заряд для поддержания традиционных черт этнической ментальности. Трансформация «диурна» связывается с проявлением дуальности практик, ранее более однозначно относящихся к героической освободительно-завоевательной деятельности. Так, многие отмечают усиление в последнее десятилетие общественного интереса к эпосу «Нарты». Но при этом наиболее популярными становятся не героические сюжеты борьбы нартов с врагами, а сказания, связанные с рождением младенцев – будущих героев, в детстве обладающих удивительными качествами. Саусырыко, например, родившись из камня при помощи кузнеца, был сотворён из железа, кроме двух небольших пятен на бедрах – следов, которые остались от кузнечных клещей при закаливании раскаленного младенца в холодной воде. Напомним, что эти пятна в последствие стали причиной трагической гибели нарта. Другим проявлением трансформации диурнической составляющей этнического мифа адыгов может служить сохранившийся обычай в свадебном или календарном обряде «захвата» добычи. Однако сами эти обряды связаны с жизненной и природной цикличностью, т.е. относятся к «ночному» сегменту этнического мифа.

Правоммерно встаёт вопрос о значении диурнических элементов в этнической картине мира современных адыгов, который изначально в большей степени связывается не с обрядовой, а с военно-завоевательной и повседневно-хозяйственной практикой. На поверку такие элементы имеются. Проиллюстрировать это можно примером профессиональных пристрастий адыгов. Так, престижным для мужчин является служба в силовых органах (полиция, армия). Получение высшего образова-

ния также имеет высочайший престиж как необходимое условие расширения реальных возможностей обладания материальными и властными ресурсами, успешности в конкурентной борьбе за место на статусной лестнице, как для мужчин, так и для женщин [19]. Несмотря на пошатнувшиеся принципы неписаного этического кодекса «адыгэ хабзе» в отношении культа тренированного тела, в профессиональном спорте адыги лучше всего себя проявляют в соревнованиях по силовым единоборствам (дзюдо, самбо, тяжёлая атлетика и т.п.), где личная победа достигается над конкретным противником. В досуговом времяпровождении молодёжи популярны гонки на автомобилях (стритрейсинг) как аналог традиционной джигитовки – соревнования искусства наездников и выносливости их коней.

Приведённые примеры наиболее стабильно реализующихся форм сознания и культурных практик могут свидетельствовать о сформировавшемся паритете «диурнического» и «ноктюрнического» в сознании современного адыгского социума, дающем пластическую свободу для сохранения и воссоздания этнической картины мира за счёт усиления, либо ослабления одной из её мифологических составляющих. Большую возможность для реализации вариативности этнического мифа в условиях современного глобализирующегося мира даёт его «ночной» сегмент. В связи с этим закономерно может возникнуть вопрос: не выступает ли упомянутый принцип общим, присущим не только адыгам, цивилизационным механизмом, содействующим адаптации этнической традиционности к современным условиям? Чтобы объективно на него ответить, необходимо определить: все ли этнические сообщества формировались изначально на основе этнического мифа с преобладанием «дневной» составляющей, либо существуют этносы, где «ночной» тип мифологического сознания преобладал изначально в силу влияния природно-ландшафтных условий или иных причин. Таким образом, следует признать, что остаётся огромное поле для научных изысканий в сфере исследования многообразных этнических культур, устойчиво сохраняющихся или под определённым воздействием трансформирующихся, совокупно составляющих мировую культуру как универсальную систему бытия человечества.

Список литературы:

1. Майданов А.С. Соотнесение мифологических и научных образов реальности как метод их взаимной интерпретации // Философская мысль. 2016. № 5. С. 55-86. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.5.18971. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_18971.html (дата обращения: 25.06.2016).
2. Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 1991. 634 с.

3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Академический Проект, 2008. 303 с. URL: http://modernlib.ru/books/losev_aleksey/dialektika_mifa/read/ (дата обращения: 25.06.2016).
4. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. Изд. 2-е, доп. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 436 с.
5. Осокин Ю.В. Современная культурология в энциклопедических статьях. М.: КомКнига, 2007. 384 с.
6. Durand G. Les structures anthropologiques de l'Imaginaire. Bordas, Paris, 1983 (1ère édition: Bordas, Paris, 1969). 501 p.
7. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1996. 240 с.
8. Дугин А.Г. Логос и мифос: Социология глубин. Курс лекций. Ростов-на-Дону, 2009. URL: <http://www.imaginaire.ru.k0.gfns.net/content/dugin-logos-i-mifos-sociologiya-glubin> (дата обращения: 20.08.2012).
9. Дети солнца / Сост. А.П. Хабаху. Майкоп: Адыгея, 2005. 45 с.
10. Ханаху Р.А., Цветков О.М. Некоторые типологические характеристики традиционной культуры адыгов (к проблеме ментальности) // Философия и социология. Вып. 4. Майкоп: АРИГИ, 1996. С. 44-60.
11. Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. 526 с.
12. Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: Автореф. дисс. ... доктора исторических наук. СПб., 2010. 42 с.
13. Сиюхова А.М. Метафизика сакрального и обыденного в традиционном пространстве адыгской кунацкой (хачещ) // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2009. № 2. С. 18-21.
14. Сиюхова А.М. Древний адыгский обряд у постели больного «чапщ» как социокультурный институт // Обсерватория культуры. 2012. № 1. С. 77-81.
15. Мафедзев С.Х. Адыги. Обычаи, традиции (Адыгэ хабзэ). Нальчик: Эль-фа, 2000. 359 с.
16. Сиюхова А.М. Ночные сновидения как источник этнической системы символов (на примере культуры адыгов) // Обсерватория культуры. 2012. № 6. С. 72-81.
17. Сиюхова А.М. Современная адыгская песня в постсоветском социокультурном пространстве // Культурная жизнь Юга России. 2015. № 3 (58). С. 36-41.
18. Сиюхова А.М. Городские мифы и символические пространства периферийного поликультурного города (на примере Майкопа) // Исторический журнал: научные исследования. 2011. № 6. С. 51-58.
19. Соколова А.Н., Нефляшева Н.А., Сиюхова А.М. Образовательная система в изучении традиционных культур полиэтнического города (на материале соц. исследования) // Образование города на пути к XXI веку. Майкоп, 2000. С. 183-189.
20. Хилько Н.Ф. Локализация механизмов национально-культурной идентификации в народных традициях россиян // Культура и искусство. 2014. № 3. С. 300-306. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.3.12024.
21. Хренов Н.А. Модернизационные процессы на рубеже XX–XXI веков и судьба традиционных ценностей // Культура и искусство. 2013. № 5. С. 544-555. DOI: 10.7256/2222-1956.2013.5.9570.
22. Хокон С.Э., Сиюхова А.М. Адыгский этнокостюм в социокультурной ситуации современного полиэтничного региона // Человек и культура. 2014. № 5. С. 1-31. DOI: 10.7256/2409-8744.2014.5.14593. URL: http://www.e-notabene.ru/ca/article_14593.html.
23. Середкина Н.Н. Теоретическая модель позитивной этнической идентичности и механизмы её формирования // Социодинамика. 2016. № 2. С. 37-46. DOI: 10.7256/2409-7144.2016.2.17690. URL: http://www.e-notabene.ru/pr/article_17690.html.
24. Напцо М.Д. Риски глобализации для национальной традиции // Политика и общество. 2016. № 2. С. 129-134. DOI: 10.7256/1812-8696.2016.2.17374.

References (transliterated):

1. Maidanov A.S. Sootnesenie mifologicheskikh i nauchnykh obrazov real'nosti kak metod ikh vzaimnoi interpretatsii // Filosofskaya mysl'. 2016. № 5. S. 55-86. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.5.18971. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_18971.html (data obrashcheniya: 25.06.2016).
2. Mifologicheskii slovar' / Pod red. E.M. Meletinskogo. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1991. 634 s.
3. Losev A.F. Dialektika mifa. M.: Akademicheskii Proekt, 2008. 303 s. URL: http://modernlib.ru/books/losev_aleksey/dialektika_mifa/read/ (data obrashcheniya: 25.06.2016).
4. Bromlei Yu.V. Ocherki teorii etnosa. Izd. 2-e, dop. M.: Izd-vo LKI, 2008. 436 s.
5. Osokin Yu.V. Sovremennaya kul'turologiya v entsiklopedicheskikh stat'yakh. M.: KomKniga, 2007. 384 s.
6. Durand G. Les structures anthropologiques de l'Imaginaire. Bordas, Paris, 1983 (1ère édition: Bordas, Paris, 1969). 501 p.
7. Eliade M. Aspekty mifa. M.: Invest-PPP, 1996. 240 s.
8. Dugin A.G. Logos i mifos: Sotsiologiya glubin. Kurs lektzii. Rostov-na-Donu, 2009. URL: <http://www.imaginaire.ru.k0.gfns.net/content/dugin-logos-i-mifos-sociologiya-glubin> (data obrashcheniya: 20.08.2012).
9. Deti solntsa / Sost. A.P. Khabakhu. Maikop: Adygeya, 2005. 45 s.
10. Khanakhu R.A., Tsvetkov O.M. Nekotorye tipologicheskie kharakteristiki traditsionnoi kul'tury adygov (k probleme mental'nosti) // Filosofiya i sotsiologiya. Vyp. 4. Maikop: ARIKI, 1996. S. 44-60.
11. Narty. Kabardinskii epos. M., 1957. 526 s.
12. Dmitriev V.A. Prostranstvenno-vremennoe povedenie v traditsionnoi kul'ture narodov Severnogo Kavkaza: Avtoref. diss. ... doktora istoricheskikh nauk. SPb., 2010. 42 s.
13. Siyukhova A.M. Metafizika sakral'nogo i obydennogo v traditsionnom prostranstve adygskoj kunatskoj (khacheshch) // Vestnik Maikopskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta. 2009. № 2. S. 18-21.
14. Siyukhova A.M. Drevnii adygskii obryad u posteli bol'nogo «chapshch» kak sotsiokul'turnyi institut // Observatoriya kul'tury. 2012. № 1. S. 77-81.

15. Mafedzev S.Kh. Adygi. Obychai, traditsii (Adyge khabze). Nal'chik: El'-fa, 2000. 359 s.
16. Siyukhova A.M. Nochnye snovideniya kak istochnik etnicheskoi sistemy simvolov (na primere kul'tury adygov) // Observatoriya kul'tury. 2012. № 6. S. 72-81.
17. Siyukhova A.M. Sovremennaya adygsкая pesnya v postsovetском sotsiokul'turnom prostranstve // Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii. 2015. № 3 (58). S. 36-41.
18. Siyukhova A.M. Gorodskie mify i simvolicheskie prostranstva periferiinogo polikul'turnogo goroda (na primere Maikopa) // Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniya. 2011. № 6. S. 51-58.
19. Sokolova A.N., Neflyasheva H.A., Siyukhova A.M. Obrazovatel'naya sistema v izuchenii traditsionnykh kul'tur polietnicheskogo goroda (na materiale sots. issledovaniya) // Obrazovanie goroda na puti k XXI веку. Maikop, 2000. S. 183-189.
20. Khil'ko N.F. Lokalizatsiya mekhanizmov natsional'no-kul'turnoi identifikatsii v narodnykh traditsiyakh rossiyan // Kul'tura i iskusstvo. 2014. № 3. S. 300-306. DOI: 10.7256/2222-1956.2014.3.12024.
21. Khrenov N.A. Modernizatsionnye protsessy na rubezhe XX–XXI vekov i sud'ba traditsionnykh tsennostei // Kul'tura i iskusstvo. 2013. № 5. S. 544-555. DOI: 10.7256/2222-1956.2013.5.9570.
22. Khokon S.E., Siyukhova A.M. Adygsкий etnokostyum v sotsiokul'turnoi situatsii sovremennogo polietnichnogo regiona // Chelovek i kul'tura. 2014. № 5. S. 1-31. DOI: 10.7256/2409-8744.2014.5.14593. URL: http://www.e-notabene.ru/ca/article_14593.html.
23. Seredkina N.N. Teoreticheskaya model' pozitivnoi etnicheskoi identichnosti i mekhanizmy ee formirovaniya // Sotsiodinamika. 2016. № 2. S. 37-46. DOI: 10.7256/2409-7144.2016.2.17690. URL: http://www.e-notabene.ru/pr/article_17690.html.
24. Napso M.D. Riski globalizatsii dlya natsional'noi traditsii // Politika i obshchestvo. 2016. № 2. S. 129-134. DOI: 10.7256/1812-8696.2016.2.17374.