



культурология образования

Копцева Наталья Петровна,
доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой культурологии
Сибирского федерального университета,
г. Красноярск
decanka@mail.ru

Неволько Наталья Николаевна,
ассистент кафедры культурологии
Сибирского федерального университета,
г. Красноярск

Резникова Ксения Вячеславовна,
ассистент кафедры культурологии
Сибирского федерального университета,
г. Красноярск

Формирование этнической культурной идентичности в современной России с помощью произведений национального искусства (на примере эвенкийского эпоса и декоративно-прикладного искусства)

Этническая культурная идентичность. Среди многообразных социальных функций произведений искусства особенно актуальной является функция производства, сохранения и трансляции культурных ценностей, особое сложное эмоционально-рациональное отношение к которым формирует национальную и локальную культурную идентичность. В глобальном мире, где экономика является единой и, по сути, не имеет ярко выраженных государственных границ (как в секторе реального производства, так и в финансовой сфере), а политика связана с реализацией экономических интересов тех или иных социальных субъектов, именно сфера культуры превращается в пространство, где складывается, возрастает или уменьшается культурная идентичность данного конкретного социального организма.

Современный мир вступил в очередную социально-политическую и экономическую трансформацию. Глобальные трансформации, начавшиеся, по оценке экспертов, еще 25–30 лет назад, затронули многие казавшиеся незыблемыми начала и основы современного общества. В современном мире практически не существует территорий, населенных только одним народом. В связи с этим на общемировом уровне

важное место занимают вопросы, связанные с этнической неоднородностью общества и урегулирования межнациональных отношений, поскольку, обостряясь, межэтническое взаимодействие может перерасти в крайние формы идентичности: с одной стороны, в национализм или этнический фанатизм, с другой – в этнонигилизм. Выходом из этого тупика, по мнению членов мирового общественного форума «Диалог цивилизаций», может быть только признание равного права цивилизаций на существование и развитие, права на сохранение своей культурной и духовной идентичности. Не насильственная унификация и стандартизация по меркам «общечеловеческих ценностей» одной англосаксонской модели, ведущая к обострению межэтнических конфликтов, но диалог цивилизаций может открыть путь к развитию и сотрудничеству в интересах каждого человека. Диалог и сотрудничество возможны только на уровне позитивной этнической идентичности, являющейся «нормой» межэтнических отношений. Поэтому значимость вопроса о поддержании позитивной этнической идентичности, предполагающей толерантное отношение к членам как своей группы, так и иногруппы, очевидна.

В информационном современном мире существует масса демонстраций и воспроизводства этничности: от средств массовой информации до современных практик репрезентации традиционной этничности под видом национальных празднеств. Эти публичные поля являют собой символическое пространство, с помощью которого этничность не только воспроизводится и представляется общественности, но и конструируется заново, разворачивается, проживается каждым человеком. В связи с этим становятся актуальными исследования этничности, выполненные в контексте социального конструктивизма. Этничность представляется не как естественная изначальная данность человека, но как динамическая идентичность, конструируемая с определенными целями в этнокультурном поле и изменяющаяся под влиянием социализации.

Одним из «инструментов» репрезентации и формирования позитивной этнической идентичности является искусство. В контексте социального конструктивизма данная практика остается малоизученной. Исследование способов конструирования позитивной этнической идентичности в произведениях изобразительного искусства представляется актуальным направлением современной социальной философии, открывающим не только интерпретативные, но и широкие прогностические перспективы. Представляется необходимым провести комплексное гуманитарное (в том числе антропологическое, этнодемографическое), социальное, политическое, культурное исследование актуального состояния этнокультурных групп, принадлежащих к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока, в том числе с учетом региональной специфики (субъектов Российской Федерации), и выявить механизмы, которые способствуют или

препятствуют сохранению их уникальной культуры, построенной на различных способах традиционного природопользования.

Этничность является актуальной темой для научных дискуссий на протяжении уже полувека. Несмотря на это, единой концепции этничности как культурного феномена пока не сложилось. Основные концепции понимания природы этничности определены двумя противоположными друг другу подходами: примордиализмом и конструктивизмом. В контексте конструктивизма в качестве его субподхода выделяется инструментализм. Ряд ученых склонны выделять инструментализм в качестве самостоятельного подхода наряду с примордиализмом и конструктивизмом. Примордиализм определяет этничность как объективную категорию, связанную с природой существования и развития человечества, а также с естественным эволюционным процессом, свойственным этносу.

Зачастую этничность выступает ресурсом, который используется в определенных целях политическими элитами. В качестве инструменталистского подхода к этничности может рассматриваться информационная концепция этноса, в рамках которой работали отечественные ученые С. А. Арутюнов, А. А. Суколов, Н. Н. Чебоксаров. В современной научной парадигме конструктивизм предстает ведущим аналитическим подходом в объяснении феномена «этничность». Согласно данному подходу, этничность понимается как некий ментальный конструкт, представляющий собой результат целенаправленно созданных объективированных представлений субъекта о социальном мире. Сторонниками данного направления являются западные исследователи Б. Андерсон, Д. Армстронг, Ф. Барт и многие другие. В настоящее время существует определенное академическое согласие, связанное с тем, что именно через культурные репрезентации этническая группа выстраивает себя среди множества других этнических социальных групп.

Поскольку этнической идентичности свойственно изменяться в процессе социализации, значимыми становятся работы, направленные на исследование трансформаций этнической идентичности. Особое значение для осмысления процесса конструирования этнической идентичности имеют работы ведущих теоретиков конструктивизма А. Шюца (феноменологический конструктивизм), П. Бергера и Т. Лукмана (теория социального конструирования реальности), П. Бурдьё (структуралистский конструктивизм). Л. А. Осьмук (структурно-конструктивистская модель социальной реальности).

Несмотря на то, что этническая проблематика остается в центре внимания ученых сравнительно долгий период времени, понятие «этническая картина мира» применяется в науке недавно. Данное понятие осмысляется в рамках различных наук на основании

выделения отрасли социального знания. Среди них социолингвистический, психологический (этнопсихологический), культурологический и социально-философский.

Рассмотрение этнической картины мира было связано с изучением особенностей национального восприятия мира с точки зрения психологических характеристик членов общества.

В рамках культурологического направления картину мира как выражение менталитета этноса, национального мира анализируют О. В. Зверев, Г. Д. Гачев, К. Б. Соколов. Наиболее детальная и углубленная разработка феномена «этническая картина мира» представлена в трудах С. В. Лурье. Автор приходит к выводу о том, что этническую картину мира можно рассматривать как производную от этнических констант, с одной стороны, и ценностей ориентации, с другой. Структурные элементы этнической картины мира на примере гребенских казаков анализирует А. Ф. Григорьев. Подвижность этнической картины мира при наличии «неизменных блоков», ядра культуры анализируют Е. С. Дерига, О. В. Зверев, Л.Г. Золотых, С. В. Лурье.

Социально-философский подход в рассмотрении феномена «этническая картина мира» представлен не столь развернутым. Этническая картина мира как целостный конструируемый мир, состоящий из совокупности образов – представлений этноса и его членов о социальной реальности, представлена в концепциях современных отечественных ученых Е. С. Дерига и С.С. Товуу.

В контексте конструирования позитивной этнической идентичности значимы исследования, построенные на взаимосвязи мифологической и художественной картины мира различных этнокультурных групп.

В свете социальных изменений, несмотря на обилие материала по проблемам теоретического осмысления этничности, данные вопросы не только не уходят на второй план, но и приобретают все большую значимость. Вопросам репрезентации и конструирования этнической идентичности, в частности формированию позитивной этнической идентичности, осуществляемой посредством произведений изобразительного искусства, в отечественных исследованиях уделено недостаточное место. Между тем репрезентация образно-символических форм в художественном пространстве произведений искусства несет на себе не меньшую, а зачастую более серьезную идеологическую нагрузку, участвуя в конструировании этнической идентичности.

Особое значение имеют этнокультурные группы, которые относятся к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока. В настоящее время места их компактного проживания – северные, сибирские и дальневосточные территории – превращаются в пространство вторичной индустриализации, что наносит серьезный

ущерб уникальной культуре этих народов. Несмотря на неотвратимость серьезных экономических и социальных перемен, коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока через своих представителей – политическую, интеллектуальную, художественную элиту – стараются сохранить свою уникальную культурную идентичность и связывают ее с развитием национального искусства [1; 2; 3]. Далее проанализируем процессы формирования этнической культурной идентичности, связанные с эвенкийской художественной культурой, выраженной в эвенкийском эпосе и эвенкийском декоративно-прикладном искусстве.

Исследования эвенкийского эпоса

Ряд исследователей (А.Н. Варламов, Г.И. Варламова, Г.М. Василевич, А.Н. Мыреева, Н.Н. Николаева) занимались изучением непосредственно эвенкийского фольклора. Так, о сравнении фольклора различных народов говорит А.Н. Мыреева в своей работе «Путь к вершинам. Эвенкийские героические сказания», в которой она, ссылаясь на исследования Г.М. Василевич и И.В. Пухова, выводит причину обнаружения в эвенкийском эпосе следов эпических традиций якутов, бурят и монголов: это результат длительного взаимодействия народов, начавшегося еще в древности. А.Н. Мыреева отмечает вклад в развитие изучения эвенкийского эпоса, сделанный Г.М. Василевич, которая в том числе «выявила традиционную структуру героических сказаний эвенков, заключающуюся в строгой последовательности повествования: появление Среднего мира – традиционное вступление-зачин; рождение, первый этап жизни главного героя; поход героя, его борьба с противниками, обретение невесты (или спасение сестры, брата) и возвращение домой, завершающееся пиром» [4. С. 64].

А.Н. Варламов в своих работах занимается изучением отдельных образов эвенкийского эпоса, среди которых медведь-предок, небесная прародительница, одинокий богатырь. Эвенкийские сказания об одиноком герое А.Н. Варламов именует «эпосом поиска» [5], сюжеты которого в зависимости от целей путешествия главного героя делит на две основные группы: целью поисков героя в сказаниях первой группы является обнаружение новых земель для охоты, «во второй группе произведений главной целью путешествий является стремление «найти себе подобных», позже трансформировавшееся в поиск жены-суженой» [там же]. А.Н. Варламов замечает, что более ранние произведения посвящены поиску новых земель, более поздние – поиску «себе подобных» [там же].

Эволюция образа первопредка соотнесена А.Н. Варламовым с объективными условиями трансформации первобытного общества: в частности, вытеснение образа прародительницы предком-мужчиной происходит в соответствии со сменой матриархата патриархальными отношениями. Исследователь отмечает, что эволюция мужских образов,

как и женских, начиналась с зооморфной сущности, и если первоначальным женским образом в мировоззрении эвенков была лосиха, то мужским – медведь. При этом если причины появления лосихи как объекта особого почитания А.Н. Варламов называет экономическими, выделяя лося в качестве важного объекта для охоты, то относительно появления культа медведя он говорит, что «наиболее вероятной причиной вхождения медведя как ключевой фигуры в мировоззрение эвенков явились особые качества, присущие этому зверю» [6. С. 179].

Обращаясь к образам женщины и оленя в эвенкийском фольклоре, Г.И. Варламова отмечает, что, согласно древним эвенкийским мифам, олени произошли из шерсти медведя-первопредка и даруются они исключительно женщине, «дальнейшее освоение оленя и возникновение оленеводства как явления культуры в фольклоре эвенков также приписывается именно женщинам. ... Использование оленя как транспорта – средства для езды верхом – пришло позже» [7].

Наиболее полно образ оленя в эвенкийском фольклоре был исследован Н.Н. Николаевой, говорящей о том, что этапы становления и развития оленеводства отражены в эвенкийских героических сказаниях, в ранних из которых упоминания об оленях полностью отсутствуют, в более поздних же, напротив, широко представлены характеристики оленя. Этапом, следующим за временем, когда эвенки не знали оленеводства, согласно эвенкийскому фольклору, стал период, когда пешие эвенки перенимали оленеводство у других племен посредством победы в битве или дара от представителей родственных племен. В более поздних сказаниях олени выступают в качестве собственности главного героя, причем он владеет как стадом, так и ездовым оленем. Н.Н. Николаева, опираясь на текст «Всесильный богатырь Дэвэлчен в расшитой-разукрашенной одежде», перечисляет ряд свойств, приписываемых образу оленя, который, по ее словам, в данном произведении «наряду с другими действующими лицами выступает в качестве художественного образа» [8]. Олень дает наставления хозяину; олень сопровождает своего хозяина не только при жизни, но и после смерти; с оленем образно сравниваются различные явления жизни. Проведя исследование образа оленя в эвенкийском фольклоре, Н.Н. Николаева заключила, что образ оленя следует признать «одним из существенных факторов формирования и развития жанра эпических сказаний эвенков» [там же].

Контент-анализ эвенкийского героического эпоса

В качестве материала для проведения анализа в настоящем исследовании были выбраны два произведения героического эвенкийского эпоса: «Храбрый Содани-богатырь» [9] и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» [9].

Оба текста были зафиксированы путем самозаписи рапсоном Николаем Гермогеновичем Трофимовым. Перевод текстов «Храбрый Содани-богатырь» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» на русский язык осуществлен в соответствии с нормами русского языка, следствием чего стало введение в необходимых случаях слов для связи, например, сложноподчиненных предложений. Отличия синтаксического строя русского и эвенкийского языков не позволили полностью сохранить последовательность стихов при переводе, но допущенные перестановки строк не нарушили общего их числа. Оговоренное редакцией серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (в рамках которой были изданы оба исследуемых текста) стремление переводчиков максимально точно передать поэтическую мысль в соответствующем оригиналу словесном оформлении позволяет использовать русскоязычный вариант эпоса для проведения настоящего исследования.

Текст «Храбрый Содани-богатырь» состоит из 2632 стихотворных строк, содержащих почти 10000 слов, количественные показатели текста «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» – 3143 и около 12000 соответственно. В процессе подсчета количественных данных обратил на себя внимание тот факт, что наиболее часто встречающимися в обоих текстах являются слова «богатырь», «человек» и «олень» (в различных своих грамматических формах). Так, в тексте «Храбрый Содани-богатырь» данные следующие: 100, 93, 101, в тексте «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» – 143, 107, 77 соответственно. Следовательно, можно сделать вывод о значимости образа оленя в картине мира эвенков. В качестве основной единицы анализа в настоящем исследовании избрано слово «олень», что обусловлено, во-первых, значимостью этого слова с точки зрения частотности употребления в рассматриваемом эпосе; во-вторых, одно из самоназваний эвенков – «орочен» – этимологически восходит к слову «орон» – «олень», что априори указывает на важное значение оленей в жизни эвенков.

В ряду слов, являющихся, как и «олень», обозначениями представителей животного мира, наиболее часто в обоих текстах употреблялись слова «конь» и «зверь»; при этом нельзя не отметить тот факт, что количественные показатели частотности их встречаемости намного отличаются от показателей, присущих слову «олень». Так, в произведении «Храбрый Содани-богатырь» грамматические формы слова «конь» встречаются 17 раз, слова «зверь» – 8 раз, в эпосе «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» – 26 и 20 раз соответственно. Это еще раз подтверждает значимость слова «олень». В принципе проведение этих процедур (выделение из исходного текста отдельных смысловых групп слов и градуирование их

внутри группы по признаку частотности употребления) может привести к довольно интересным результатам. В частности, значимым для дальнейшей работы является выделение группы, которую условно можно обозначить как «металлы» (наиболее распространенными являются слова «серебро», «железо» и «чугун» и т. д.), поскольку единица исследования «олень» оказывается тесно связанной с единицей «серебро».

Специфика образа оленя в героическом эпосе эвенков

В качестве единицы анализа эвенкийского героического эпоса на примере произведений «Храбрый Содани-богатырь» (далее – С) [см.: 9] и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» (далее – Д) [см.: 9] взяты не только все грамматические формы слова «олень», но также формы следующих слов: «важенка» (самка оленя), «олененок», «хорканье» (звуки, издаваемые оленем, или воспроизводимые человеком издаваемые оленем звуки), «коновязь» (приспособление для привязывания скота; в рассматриваемых произведениях коновязь использовалась исключительно для привязывания оленей). Итак, в эвенкийском героическом эпосе «Храбрый Содани-богатырь» слово «олень» употребляется 101 раз, «хорканье» – 6 раз, «оленята» – 4 раза, «важенка» – 2 раза, «коновязь» – 1 раз; общая частотность употребления концепта «олень» – 114 раз. В произведении «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» данные следующие: «олень» – 77 раз, «хорканье» – 3 раза, «коновязь» – 3 раза, «олененок» – 2 раза, «важенка» – 1 раз; общая частотность употребления концепта «олень» – 86 раз.

Анализ всех примеров употребления обозначенных слов в текстах «Храбрый Содани-богатырь» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн в расшитой-разукрашенной одежде» позволил выделить три основных аспекта концепта «олень», это: 1) домашний олень, 2) дикий олень, 3) богатырский верховой олень. Внутри каждого из них можно выделить ряд смысловых групп, характеризующих обозначенные аспекты и через это раскрывающих суть концепта «олень» в рассматриваемых эпических произведениях.

Домашний олень в эвенкийском героическом эпосе

В качестве первой характеристики домашних оленей можно выделить их множественность, которая упоминается в обоих текстах: «Оказывается, их большая река,/ Если на нее хорошо посмотреть,/ Была заполнена эвенкийским скотом-оленьями» (С); «И олени его, число которых неведомо,/ Приходили туда отдыхать» (С); «Эта женщина/ Из трехсот тридцати трех/ Холощенных оленей/ Выбрала самых лучших,/ Из семидесяти семи/ Яловых оленей/ Забила первейших» (С); «Если посмотреть [на него], думая, чем он богат,/ То, оказывается, на всех горах/ Его родной страны/ Был его скот — олени» (Д); «По рекам Средней земли не хватает места/ Для оленного моего скота» (Д).

Домашние олени обитают на пастбищах вдоль водоемов и в специально для них построенных загонах: «И все [олени],/ Сколько их было,/ Битком набивались в загон» (С); «Приучала оленей, коней и коров вместе держаться./ То загоняла их в свой загон» (Д).

Домашние олени могут быть дифференцированы на несколько категорий: холощенные олени, важенки, самцы, оленята: «На тальниковых ее берегах олени-самцы/ Гремели оголенными острыми рогами./ Вереницы гор, покрытых лиственницей./ Заполнились упитанными оленями./ На горах, поросших березой, белые холощенные олени/ Играли ветвистыми рогами» (С); «По всем ручейкам —/ Его олени и оленята,/ По всем тальниковым зарослям —/ Его олени-самцы,/ На горных северных склонах —/ Его холощенные олени» (Д).

Существует два основных направления использования домашних оленей: в качестве пищи и как средство передвижения: «Эта женщина/ Из трехсот тридцати трех/ Холощенных оленей/ Выбрала самых лучших,/ Из семидесяти семи/ Яловых оленей/ Забила первейших» (С); «Отошла, раза два похоркала по-оленьи,/ И в ее огромный серебряный загон/ В четыре кочевки по округности/ Битком набились олени, кони и коровы./ Лучшие холощенные олени,/ Первейшие яловые важенки/.../ Любая другая пища» (С); «Забил лучшего холощенного оленя./ Забил самую лучшую яловую важенку» (Д).

Домашние олени являются средством перемещения людей на дальние расстояния, для чего оленей обучают, обуздывают уздечкой, одевают седло и объезжают. Домашних оленей принято не только обучать преодолевать дальние расстояния с поклажей, но также их следует приучать к загону: «То загоняла их в свой загон/ В сорок четыре кочевки округностью,/ В четыре жерди по высоте,/ То их выгоняла» (Д).

Таким образом, становится очевидной полная зависимость домашних оленей от человека во всём: им определяют и выстраивают место для обитания, их обучают необходимым для человека действиям, их дифференцируют, причем не только по признакам, изначально присущим оленям (к которым можно отнести возраст или разделение на самцов и самок), но также и по привнесенным особенностям (примером чему могут быть холощенные олени), их выращивают для удовлетворения жизненных потребностей человека – прежде всего речь идет о потребности в пище. Подводя итог, можно сказать, что основными характеристиками для единицы анализа «домашний олень» являются *множественность, зависимость и удовлетворение потребностей человека* (в пище – прежде всего).

Дикий олень в эвенкийском героическом эпосе

Дикие олени в эвенкийском эпосе описываются как множество животных, обитающих в горах, поросшими лесами: «На горах, поросших лиственницей,/ Без счета

умножились дикие олени» (С). На этих оленей эвенки охотятся как для пропитания, так и для пошива одежды из их шкур: «Дорожная пища его — сало с крупа осеннего дикого оленя» (С); «Мукукэ из шкуры дикого олененка/ От головы до пят/ Было подбито-украшено/ Самой лучшей шкурой рыси-зверя» (С); «Он вернулся, привязав к десяти серебряным вязкам своей поняги/ Десять диких оленей» (Д); «Жирных оленей,/ Покрытых шерстью,/ Я, богатырь-эвенк, добываю» (Д).

Дикие олени в эвенкийском эпосе сравниваемы с мирозданием в целом (с тремя мирами: Верхним, Средним и Нижним): например, речь идет о том, что три мира подобны «чутким ушам/ Годовалого дикого оленя» (С,Д).

Подводя итог, можно сказать, что характеристики диких оленей в эвенкийской картине мира – это *множественность, удовлетворение потребностей человека* (в пище и одежде) и *модель мироздания*.

Верховой богатырский олень в эвенкийском героическом эпосе

Верховые богатырские олени являются очень малочисленной группой животных, находящейся на пересечении множеств домашних и диких оленей. Так, с одной стороны, постоянно говорится о том, что богатырский олень именно дикий олень; с другой – это олень, служащий человеку, живущий в месте обитания богатыря. Верховые богатырские олени не обитают вместе ни с домашними, ни с дикими сородичами – для них специально устраивается коновязь.

Определить верхового богатырского оленя среди множества других оказывается несложно по ряду признаков. К примеру, от рождения такой олень украшен серебряным седлом и серебряным же поводком: «У него от рождения были Серебряное седло/ С подпругой, украшенной оловянными [накладками],/ Подседельником из лучшего соболя,/ Витой серебряный поводок» (С); «Своего верхнего оленя для дальних походов готового,/ Родившегося с серебряным седлом,/ С витым серебряным поводком» (Д). Если учесть, что в рассматриваемых текстах четко прослеживается дихотомия «серебро»/ «чугун», а анализ всех примеров употребления данных слов свидетельствует об их связи с Верхним и Нижним мирами соответственно, то можно сделать вывод, что богатырский верховой олень маркирован как существо, не чуждое Верхнему миру. Это предположение подтверждается тем, что в путешествиях героя олень способен его транспортировать как в отдаленные места Среднего мира, так и в Верхний мир, но при входе в мир Нижний олень прощается с героем: «Вместе нам больше не ехать./ В пределы тех стран, куда мы прибыли./ Такой олень, как я,/ Войти не может» (Д). От рождения обладающему серебряным седлом и поводком, обозначающими его связь с Верхним миром, оленю судьбой предначертано быть верховым богатырским: «По твоему крепкому роду-крови,/

По твоей сильной крови тебе суждено/ Быть моим верховым оленем./ Мой дикий осенний олень» (С).

Верховой богатырский олень никогда не употребляется в пищу, из его шкуры не шьется одежда, его основные функции – быть средством передвижения для богатыря и быть его основным помощником. Будучи средством передвижения, верховой олень выказывает волшебные свойства, покрывая огромные расстояния за короткое время, уподобляясь птице: «Его дикий олень со свежееголенными рогами/ Прискакал, как прилетел» (С); «Хуркокчон Верхнего мира, едущий/ На пестром верховом олене,/ В один прыжок покрывающем/ Путь девяти дней» (Д). Помощник, средство передвижения, коим является верховой олень, может быть дарован богатырю с рождения, но даже если он обретается в более позднем возрасте, имя герою может даваться по внешнему виду оленя: «Бокалдын, едущий/ На пестром верховом олене» (Д); «Мата по имени Иркиничэн, едущий/ На диком олене со свежееголенными рогами» (Д); «Богатыря Ирэглинде, едущего/ На диком осеннем олене»; «Наш пестрый олень/ Станет верховым оленем нашего сына-первенца./ По этому оленю мы дадим [сыну] имя» (Д).

В целом герой и его верховой олень образуют симбиоз, что проявлено не только в общем для них имени, но и в обращении богатыря к своему оленю («Ты, летающие крылья мои,/ Бегающие ноги мои,/ Богатырские жилы, уносящие меня!» (С)); в том, что не раз отмечается, что, по сути, **хозяин и олень едины** («Каков был олень, таков был и человек./ Оба были друг другу под стать» (С); и если хозяин повержен, гибель настигает и оленя: «От удара тот человек [надвое раскололся]/ Вместе со своим пестрым оленем» (Д). Верховой олень является лучшим помощником для богатыря, оба они находят общий язык, при этом как богатырь может «хоркать» по-оленьи, так и олень способен говорить «по-эвенкийски». Происходит вербальное общение либо в моменты, предшествующие великим опасностям, либо в последующее за ними время. Из разговоров становится ясно, что оленю известны те беды, которые поджидают богатыря («Все, что тебе грозит,/ Наверняка знает твой/ Дикий олень со свежееголенными рогами» (С)), а последнему ведомо то, что угрожает его оленю.

Если прежде отмечалось, что олень с богатырем были практически неразлучны, под стать друг другу, один был поименован по облику другого, то пути их всё же расходились. И именно в моменты прощания и встречи имели место разговоры между ними. Расставание было обусловлено тем, что олень мог находиться в Среднем мире, мог относить богатыря в Верхний мир, но путь в Нижний для него был закрыт: «В пределы тех стран, куда мы прибыли,/ Такой олень, как я,/ Войти не может./ Теперь тебе придется/ Идти самому» (С). Но и своему хозяину олень советует не ходить в Нижний мир в

прежнем виде: «Не ходи таким, как ты есть,/ Не изменив своего облика» (Д). Богатырь слушается оленя и превращается в другого человека; при этом меняется не только его облик, но даже имя. Так, герой эпоса «Храбрый Содани-богатырь» Иркиничэн, ездящий на диком олене со свежееголенными рогами, чтобы спуститься в подземный мир, обернулся Бултэрикэном-парнем. Возвратясь назад, богатырь обретает прежний вид и имя, данное ему по облику оленя, которому суждено по роду-крови быть верховым.

Верховой богатырский олень наделен чудесным свойством спасти хозяина в критической ситуации, когда помощи ждать уже неоткуда; причем, важным оказывается «спасти дыхание»: «Если тебе встретится ловкое коварство,/ Если тебя станет убивать злая хитрость,/ Свои заветные слова отправь мне!/ Где бы я ни был,/ Не пропущу [их], приду,/ Спасу твое дыхание,/ Избавлю тебя от мучений./ Уничтожу авахи,/Убью твоего убийцу!» (С). Здесь возможно обнаружить аналогии в представлениях эсеевских якутов: старожилы рассказывают, что прежде существовал способ лечения различных болезней с помощью оленей: шаман или другие люди, наделенные особыми способностями, выбирали оленя, которого привязывали в чуме, и он дышал на больное место. От дыхания оленя становилось очень жарко, больные пропотевали и выздоравливали. Одним из якутов-информантов была рассказана история о женщине, которая сильно болела, порой впадала в беспамятство; она сказала, в какое селение надо съездить, и подробно описала вид оленя (его рога, расцветку), который может ее спасти. Но ввиду распутицы привезти его не удалось. Женщина умерла, перед смертью обвиняя окружающих в том, что именно они погубили ее, поскольку не привезли нужного оленя. Несмотря на то что данные сведения предоставлены якутами, можно предположить, что среди эвенков распространены воззрения или идентичные, или близкие, поскольку якутской культуре традиционно более свойственно на первый план выдвигать коня, а не оленя, следовательно, приписывание подобных свойств именно оленю может быть связано с заимствованием отдельных представлений о мире у эвенков, в земли которых якуты и пришли несколько веков назад, образовав по итогу этническую группу эсеевских якутов.

Верховой олень является для богатыря и погребальным – ему предназначено сопровождать хозяина в загробный мир: «Пока ты еще жив,/ Надень погребальную одежду,/ Пока ты еще дышишь,/ Скажи свое завещание,/ Пока ты еще в силах,/ Позови погребального оленя» (С); «Прощальные слова говори,/ Погребальную одежду надень,/ Погребального оленя найди!» (Д).

Таким образом, богатырскому верховому оленю могут быть свойственны следующие характеристики: *помощь, передвижение, связь* (между Верхним и Нижним

мирами), *дихотомический симбиоз* (человек/олень, божественное/земное, дикий/домашний).

Образ оленя в декоративно-прикладном творчестве

Отдельно стоит остановиться на рогах, которые, видимо, являются основным атрибутом оленя во всех его аспектах (домашний, дикий, верховой богатырский) в представлениях не только эвенкийского этноса, но и в мировоззрении других коренных народов. Этот вывод можно сделать не только вследствие анализа вербальных источников, но также и при обращении к визуальному материалу: в частности, к широко распространенным в среде коренных народов Севера орнаментам. Так, среди зооморфных орнаментов встречаются и «медвежьи уши», и «клюв гагары», и «кость щуки», «голова соболя»; но если речь идет об оленях, то в подавляющем большинстве случаев в орнаменте будут представлены олени рога. Так, в одном из сборников традиционных орнаментов долган и ненцев из семи различных орнаментов, связанных с оленем, лишь один представляет собой «оленью тропу», в то время как остальные – это либо «красивые рога», либо «рога молодого оленя». В традиции вышивки бисером эсесейских якутов наиболее распространенный узор – это рога оленя, но не простого оленя, а обитающего в Путоранах, это винторогий олень, увидеть которого – большое счастье.

Говоря об образе оленя в декоративно-прикладном творчестве коренных народов, нельзя не упомянуть также и традиционную одежду долган, в частности, головные уборы. Так, если женский головной убор (дяктар огуруолак бергеһете – бисерная шапка на сукре) ассоциируется с домом, с чумом, на что указывают такие его символические элементы, как «дверь в чум», «полозья нарт», «порог чума» и собственно «чум», то ассоциация с мужским головным убором – это голова оленя. Мужской головной убор долган (чупра – мужская шапка на сукне) включает в себя в том числе и следующие элементы: «кюсь» – лобная полоса (переносица оленя), «мос оннута» – основание рога, «кулгак» – ушки. Следовательно, можно предположить, что, надевая такую шапку, мужчина на символическом уровне приобретает силу оленя, его ценные качества.

Выводы

Частота встречаемости единицы контент-анализа «олень» в эвенкийском героическом эпосе свидетельствует о важности образа оленя в художественной и этнической картине мира эвенков. При этом анализ вербальных источников позволяет выделить в образе оленя три основных аспекта: домашние олени, дикие олени и верховые богатырские олени.

Основными характеристиками для единицы анализа «домашний олень» являются **множественность, зависимость и удовлетворение потребностей человека** (в пище – прежде всего).

Характеристики диких оленей в эвенкийской картине мира – это **множественность, удовлетворение потребностей человека** (в пище и одежде) и **модель мироздания**.

Богатырскому верховому оленю могут быть свойственны следующие характеристики: **помощь, передвижение, связь** (между Верхним и Нижним мирами), **дихотомический симбиоз** (человек/олень, божественное/земное, дикий/домашний).

В декоративно-прикладном творчестве наиболее востребованными оказываются рога как составная часть целостного образа оленя: именно они входят в основу орнаментов, связанных с оленем. Также образ оленя оказывается актуальным при пошиве долганских мужских головных уборов, фактически являющих собой голову оленя; это позволяет предположить, что, надевая такую шапку, мужчина на символическом уровне приобретает силу оленя, его ценные качества.

В условиях мультикультурализма и полиэтничного общества на современном уровне развития России существуют потребности в поддержании позитивной этнической идентичности коренных и малочисленных народов, так как на межгрупповые установки больше влияют не столько стереотипы аутгруппы, сколько чувства, связанные с групповой принадлежностью. Эти чувства могут основываться либо на заниженной (гипоидентичность), либо на завышенной (гиперидентичность) самооценке, что зачастую приводит не только к дискомфорту самой личности, но и к обострению межэтнических конфликтов. Поэтому потребность в поддержании позитивной этнической идентичности, являющаяся критерием адекватного межэтнического взаимодействия, представляется очевидной, особенно для полиэтнических регионов России.

Конструирование позитивной этнической идентичности в произведениях искусства является одной из наиболее продуктивных стратегий в поддержании позитивной этнической идентичности, поскольку искусство, а также художественная культура в целом являются единственной сферой жизни человека, где сохраняются самобытные, исконно «родные» идеалы народа, которые обладают большой значимостью для каждого представителя этнокультурной группы.

Литература

1. Семенова А.А., Бралкова А. В. Визуализация концепта «север» в изобразительном искусстве //Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». – Т.4. - № 4. – С. 476–491.
2. 2.Кирко В.И., Кеуш А.В., Шишацкий Н.Г. Проблемы модернизации экономики северных территорий //Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2012 – Т. 5. – № 9. – С. 1246–1251.
3. Пименова Н.Н., Марышева А.В. Деревянное зодчество Красноярска как пространство процессов территориальной и этнокультурной идентичности //Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2011. – Т.4. – № 12. – С. 1784–1793.
4. Мыреева А.Н. Путь к вершинам. Эвенкийские героические сказания //Эвенкийская литература: сборник /сост.В. Огрызко. – М. – Лит. Россия, 2006. – С. 60–76.
5. Варламов А.Н. Путешествие одинокого героя в нимнганках и расселение древних тунгусов // Языки и фольклор народов Сибири. Электронное научное издание. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.sivir.ru/travel_of_the_lonely_hero_in_evenki_epos_and_historical_moving_of_a_ncient_tungus/
6. Варламов А.Н. Образ медведя-предка в фольклоре и мировоззрении эвенков //Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. – 2009. – № 115. – С. 178–184.
7. Варламова, Г.И. Фольклор народов Севера и его изучение в Республике Саха (Якутия) [Электронный ресурс]/ Г.И. Варламова// Языки и фольклор народов Сибири. – 2010. - №2. – Режим доступа: http://www.sivir.ru/folklore_of_the_people_of_the_north_and_its_studying_in_sakha_republ ic/
8. Образ оленя в эвенкийских сказаниях [Электронный ресурс]/Н.Н. Николаева// Языки и фольклор народов Сибири. – 2010. – №1. – Режим доступа: http://www.sivir.ru/image_of_a_reindeer_in_evenki_epos/
9. Эвенкийские героические сказания. – М.: Наука, 1990. – 392 с.