

**ИЗУЧЕНИЕ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА И
ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ
СЕВЕРА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ПОЗИТИВНОЙ ОБЩЕРОССИЙСКОЙ
КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**
**THE STUDY OF ARTS AND CRAFTS AND TRADITIONAL RELIGIONS OF
INDIGENOUS PEOPLES AS A FACTOR OF POSITIVE CULTURAL IDENTITY OF
THE ALL-RUSSIAN**

Н.П. КОПЦЕВА¹, Н.Н. ПИМЕНОВА², Н.Н. СЕРЕДКИНА³
N.P. KORTSEVA¹, N.N. PIMENOVA², N.N. SEREDKINA³

¹*д.ф.н., профессор, зав. кафедрой культурологии
Сибирского федерального университета, г. Красноярск
Doctor of Philosophy, professor, head of the Department of Cultural Studies
Siberian Federal University, Krasnoyarsk; e-mail: decanka@mail.ru*

²*старший преподаватель кафедры культурологии
Сибирского федерального университета, г. Красноярск
Senior Lecturer, Department of Cultural study
Siberian Federal University, Krasnoyarsk; e-mail: decanka@mail.ru*

³*ассистент кафедры культурологи
Сибирского федерального университета, г. Красноярск
assistant of the Department of Cultural Studies
Siberian Federal University, Krasnoyarsk; e-mail: decanka@mail.ru*

Ключевые слова: общероссийская культурная идентичность, коренные народы Севера, этническая идентичность, педагогика искусства, искусство как культурная память, шаманизм, декоративно-прикладное искусство, орнамент.

Key words: All-Russian cultural identity, indigenous peoples, ethnic identity, teaching art, art as cultural memory, shamanism, arts and crafts, ornament.

Аннотация: Данная статья посвящена проблеме формирования позитивной общероссийской культурной идентичности средствами народного искусства и изучения традиционной празднично-обрядовой культуры. Предметом исследования является позитивная этническая идентичность как основание для формирования общероссийской культурной идентичности и здорового этнического климата в стране. Статья опирается на теории идентичности, исследования шаманизма и декоративно-прикладного искусства, включает в себя анализ произведения народного искусства эвенков. Новизна исследования состоит в рассмотрении исконной религии и традиционного искусства коренных народов Севера в качестве факторов формирования позитивной общероссийской культурной идентичности. Статья рассматривает возможности современных форм празднично-обрядовой культуры и народного искусства выступить основаниями позитивной этнической идентичности коренных народов Севера, катализаторами процесса сохранения этнической группы.

Abstract: This article deals with the problem of forming a positive cultural identity by means of the all-Russian folk art and the study of traditional festive and ritual culture. The subject of the study is positive ethnic identity as the basis for the formation of the All-Russian cultural identity and ethnic healthy climate. The article is based on the theory of identity, the study of shamanism and arts and crafts, includes an analysis of works of folk art Evenki. The novelty of the study is to examine the native religion and the traditional art of indigenous peoples in the formation of positive factors as the all-Russian cultural identity. The article examines the possibilities of modern forms of festive and ritual culture and folk art to make the bases of positive ethnic identity of the indigenous peoples of the North, catalysts for the preservation of the ethnic group.

1. Актуальные вопросы теории этнической идентичности

Этническая тематика становится в последние годы всё более востребованным направлением научных исследований, особенно в мультиэтнических зонах – в частности, в Красноярском крае. Учеными исследуются ядерные элементы культуры коренных и малочисленных народов, проживающих на территории Красноярского края, на базе которых, по мнению исследователей, происходит и закрепляется этническая идентичность

этнокультурных групп. Это позволяет ученым спрогнозировать дальнейшее развитие коренных малочисленных народов и выработать наиболее продуктивные стратегии их поддержания и развития. Фиксируется, что в настоящее время имеет место культурное взаимодействие не двух достаточно обособленных этнокультурных групп (российского этноса и этноса, принадлежащего к народам Красноярского Севера), а «Большого» плюралистического общества и определенной этнокультурной группы, что требует изучения тех изменений, которым подвергается данное «Большое» плюралистическое общество. Отмечая разрыв в исследовательских практиках международного научного сообщества и российских ученых, подчеркнем: необходимо разработать системные принципы политики сохранения и воспроизводства в долгосрочной перспективе северных народов Российской Федерации [12, 13, 17].

В центре внимания многих ученых находится вопрос об идентичности. В свое время великий немецкий философ Э. Фромм (1900–1980) определил идентичность, с одной стороны, как принцип поведения человека, обусловленный потребностью выжить, с другой стороны – как источник самой жизни индивида. Данной идеей Э. Фромм обозначил значимость феномена «идентичность» в жизни человека. Среди ученых – психологов и социологов – именно потребность в идентичности выходит по значимости на одно из первых мест. Например, В. С. Малахов и О. Надлер рассматривают ее как первейшую, базисную и фундаментальную потребность личности, альтернатива которой – дезорганизация и смерть. Г. У. Солдатова конкретизирует, какая именно форма идентичности играет одну из ведущих ролей в жизни человека: «... неудовлетворение в этничности превращается в глубинную причину затяжных ситуаций межэтнической напряженности, агрессивности и насилия в отношениях между народами» [18]. В современной России, согласно Л. М. Дробижевой [3], этническая идентичность как у русских, так и у людей тех национальностей, которые дают название республикам, не только остается столь же распространенной, как и десять лет назад (у 80–90% населения и более), но и у очень значительной части граждан сохраняется ощущение «сильной связи» с людьми их национальности. Это дает автору основание полагать, что исчезновение этничности в условиях глобализации – скорее миф, чем реальность. И не только социальная реальность корректирует этничность, но и сама глобализация может ее стимулировать.

Этническая идентичность является динамической формой, которой не чужды трансформационные процессы, особенно актуализирующиеся в кризисные для этнической группы моменты. Трансформация этнической идентичности приобретает в настоящее время особое значение [17]. Следует заметить, что, говоря о трансформации этнической идентичности, мы имеем в виду изменения относительно «позитивной этнической идентичности».

Этническую идентичность не следует рассматривать исключительно как результат единого когнитивного процесса идентификации/дифференциации. Скорее это результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно многих этносов. Это не только осознание, но и оценивание, переживание своей принадлежности к этносу. Важную роль в этом процессе играет ситуация в самом широком смысле этого слова. Плодотворно рассмотрение этнической идентичности как переживания отношений человека и этнической среды – его тождества с одной этнической общностью и отделения от других.

Определяя этническую идентичность как психологическую категорию, мы выделяем в структуре этнической идентичности два основных компонента: когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя ее членом на основе этнодифференцирующих признаков) и аффективный (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства). Аффективный компонент является не менее значимым в процессе этнической идентичности, чем когнитивный. Этническая идентичность — это не только осознание

своей тождественности с этнической общностью, но и ее оценка, значимость членства в ней, разделяемые этнические чувства. Также Г.У. Солдатова рассматривает аффективную сторону процесса социализации индивида как один из важнейших критериев межэтнического сравнения. «Достоинство, гордость, обиды, страхи являются важнейшими критериями межэтнического сравнения. Эти чувства опираются на глубокие эмоциональные связи с этнической общностью и моральные обязательства по отношению к ней, формирующиеся в процессе социализации индивида» [18, С.49] Основой аффективного или эмоционально-оценочного компонента является самооценка. Она может быть заниженной (гипоидентичность), адекватной (позитивная этническая идентичность) или завышенной (гиперидентичность).

Позитивная этническая идентичность признается в качестве условия самостоятельного и стабильного существования этнической группы, а также как условие мирного межкультурного взаимодействия в поликультурном мире [18, с.44]. Поэтому позитивная этническая идентичность приобретает статус «нормы» межэтнического взаимодействия, в структуре которой соотносятся позитивный образ собственной этнической группы с позитивным ценностным отношением к другим этническим группам.

2. Современные формы традиционных религий и празднично-обрядовая культура как основания для формирования позитивной этнической идентичности коренных малочисленных народов Севера

Шаманизм является исконной религией (верованием, мировоззрением) коренных малочисленных народов Севера. Несмотря на активную христианизацию населения Сибири и Севера с 17-го века (в случаях некоторых территорий – с 19 века), этнографы конца 19-го – начала 20-го века фиксировали повсеместное распространение и использование религиозных практик шаманизма у северных и сибирских народов. Наиболее ранней научной фиксацией феномена шаманизма является описание шаманства в одной из глав многотомной монографии И.Г. Георги «Описание всех обитающих в Российском государстве народов», называющейся «О шаманском языческом законе». Этнографами советского времени также активно изучаются явления культуры народов Сибири и Севера, относящиеся к шаманизму, которые продолжали существовать и описываться учеными, несмотря на введенный запрет на шаманские практики.

В настоящее время шаманизм изучается у разных народов мира, особое внимание уделяется вопросам социальной сущности шаманизма – функции личности шамана в обществе, при этом какого-либо общепринятого определения шаманизма практически не существует.

Одна из наиболее актуальных тем этнографии сегодня – современное состояние шаманизма/ шаманства и пути его адаптации в сегодняшнем мире. В последние 10 лет исследователями шаманизма – этнографами, этнологами, социологами, активно обсуждается вопрос о сущности современной актуальности шаманизма для коренных народов Сибири и Крайнего Севера, а именно – о том, является ли этот феномен возрождением шаманизма как религии, мировоззрения или же он выступает некой «исторической реконструкцией».

Начало восстановления шаманизма на территории севера России – период 1990-х годов, сложное в экономическом и культурном плане время для коренных народов Севера. Оно послужило отправной точкой для осуществления жизненно необходимой самоидентификации, восстановления этнической идентификации населения как представителей коренных национальностей, а не в качестве массы «малого советского народа», что наблюдалось во времена существования СССР.

Современное состояние шаманизма подробно исследовано В.И. Харитоновой, руководителем Группы медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Сущность шаманизма, согласно автору, состоит из трех детерминант: 1)

мифологическая детерминанта – представление о мире в связи его частей; 2) медиумная детерминанта – наличие посредника, осуществляющего связь частей мира; 3) ритуальная детерминанта – средство реализации этой связи. Структуру общества в контексте шаманизма В.И. Харитонова выстраивает как пирамиду, где первый уровень представляет собой широкие массы шаманистов (непосвященных, профанов), второй – ограниченное по численности общество шаманствующих (приобщенных), а верхний – минимальное по численности сообщество шаманов (посвященных). Шаманизм как практики существовал всегда в трех этих планах: 1) в деятельности шаманов-профессионалов, избранных; 2) в семейно-обрядовой и лекарской деятельности старших в семье или роду, владеющих элементарными религиозно-магическими практиками и востребованных социумом в этой роли; 3) в мировоззрении социума, утвердившегося как комплекс представлений и верований на основе сакрального знания шаманов и его трансформаций в среде непосвященных [19].

В период советской власти шаманизм значительно трансформировался в результате проведения атеистической политики государства (уничтожение и изоляция профессиональных шаманов, воспитательная работа среди масс, запреты на традиционную лекарскую практику, работа по искоренению части традиционной национальной культуры, которая связана с религиозно-магическими знаниями). Поэтому в советский период в различной степени видоизменились все три сферы существования шаманских практик, каждая из них теперь восстанавливается по-своему. К концу XX века профессиональная сфера шаманизма практически перестала существовать по причине предельной малочисленности (практически отсутствия) посвященных шаманов. Бытовое же шаманство, как менее заметное явление, не подверглось такому остро направленному сопротивлению идеологов СССР и продолжало жить почти повсеместно в сельских регионах и в значительной мере сохраняться в городах. Свидетельством этому могут быть полевые исследования советских этнографов второй половины XX века, и в то время фиксировавших присутствие шаманских практик в жизни людей Крайнего Севера даже в условиях запрета на них. Шаманство постепенно переставало быть общим мировоззрением: несколько поколений людей, выросших в условиях интернатов и советских школ, в отрыве от родовых традиций, переставали быть их носителями. При этом шаманистические представления сохранились в формах суеверий.

В то же время в период запрета на шаманство среди коренного населения Сибири и Севера начинает распространяться явление, названное исследователем «шаманы без бубнов»: постепенно формируется и выделяется группа людей, которые не имели возможности войти в шаманскую практику, в том числе, из-за отсутствия учителей, но по своим характеристикам были к тому предназначены, то есть имели «шаманский дар». В дальнейшем эта группа людей повлияла на изменение шаманской традиции «изнутри», достаточно вольные деформации психоментального аспекта шаманизма в их деятельности впоследствии воздействовали на явление в целом, особенно при возрастании спроса на шаманское знание и обращении к «шаманам без бубнов» как к учителям и консультантам со стороны современных неошаманов.

В результате процессов, сопровождавших жизнь коренных народов Севера в советское время, шаманизм значительно трансформировался, а число практикующих посвященных шаманов подошло к критической отметке исчезновения. Тем не менее ситуация исчезновения по отношению к шаманизму Крайнего Севера фиксировалась не впервые – так, еще В.М. Михайловский в конце 19 века (в издании 1892 года) описал ситуацию «вымирания» шаманизма под влиянием буддизма, христианства и «магометанства» (ислама). Таким образом, ситуация «вымирания» является для шаманизма в Сибири и на Крайнем Севере довольно длительным явлением и потому, скорее, не является чем-то исключительным в отношении малочисленных народов, а фиксирует даже некоторую закономерность, как и ситуация двоеверия.

Как пишет В.И. Харитонова, двоеверие и синтез верований и религий,

сформировавшиеся в результате внедрения мировых религий в традиционную культуру, сейчас характеризуют специфику религиозной ситуации в Сибири и на Севере (влияние активного обращения в православие в 17-м – 18-м веках, в некоторых случаях – в 19-м веке). Поэтому в сфере ритуальных практик теперь можно наблюдать:

1) совмещение обрядовых предметов: так, в Этномузее на озере Лама сохранился койка – образ-помощник шамана и воплощение духа, сделанный из иконы-складня [10].

2) совмещение или удвоение ритуальных практик – проведение повторных ритуалов, особенно в отношении обрядов очищения/освящения и поминания (шаманские ритуалы проводятся наряду с церковными).

Такое осознанно-добровольное двоеверие повсеместно, а симбиоз культов, представленный в практике многих народов, распространяется не только на сферу бытового шаманства, но и на деятельность шаманов-профессионалов. Действительно, койка из иконы-складня, представленный в каталоге Этномузея на озере Лама, относится к обрядовым предметам одной из шаманских династий нганасан.

В то же время по причине удаленности территорий распространения шаманизма от государственного центра и разрозненности, удаленности друг от друга поселений Крайнего Севера шаманские практики в некоторых регионах сохранились и в достаточно близком к исходному варианту виде. На сегодняшний день фиксируется несколько видов шаманизма, сформировавшихся в среде коренных народов в результате всех перечисленных трансформаций:

1) Шаманизм как результат эволюции исходных региональных традиций. В некоторых регионах, где даже до начала «перестройки» практиковали потомственные шаманы, традиция ослабла, но не прервалась полностью: сохранилась практика, среди представителей старшего и среднего поколения распространены традиции шаманства и бытового шаманства. В регионах, где традиция была в большей степени прервана, традиция шаманства эволюционировала под влиянием индивидуальных ее трактовок «шаманами без бубнов». Есть и такие регионы, где преемники шаманской практики практиковали тайно или не делали этого до снятия запрета, а после снятия запрета на шаманские практики проявили высокую активность.

2) Неошаманизм сформировался в ситуации прерванности традиции или значительной ее деформации и наличия широкого выбора возможностей обучения различным целительским, гипнотическим, магическим и т. п. техникам. Характерно приобщение к шаманской деятельности лиц после такого обучения, формирование профессиональных обществ шаманов, посвящение в шаманы людей других национальностей, организация выездных шаманских практик, семинаров и т. д.

3) Городской шаманизм – практика шаманизма, ориентированного на традиции шаманства Сибири и Севера, в городских условиях. Характерна преемственность аборигенным шаманам в разных формах – от контактов до прямых посвящений. Городской шаманизм распространен не только в Сибири и на Крайнем Севере, но и в центральных регионах России.

Первоначальное сопротивление шаманским практикам и последующий всплеск актуальности шаманизма привел к различным трансформациям этой традиции. Сегодня шаманская среда неоднородна: шаманы разнятся возрастом, принципом унаследования традиции (унаследовавшие знание естественным путем, но активно не практиковавшие во времена запрета, и неошаманы, прошедшие обучение на курсах), а также национальностью: теперь шаманскими практиками владеют и занимаются не только представители коренных малочисленных народов Сибири и Севера. При этом различие установок на занятие шаманскими практиками у коренного населения Сибири и Крайнего Севера и у представителей других народов (русские, украинцы) уже зафиксировано учеными в опубликованных результатах сравнительного исследования биографий шаманов Москвы и Саяно-Алтайского региона [8]. Биографии шаманов подвергались

исследованию на основе проведенного с каждым из них опроса по эпизодам жизни, которые могли иметь прямое отношение к становлению респондентов в качестве шаманов. Результаты явно свидетельствуют о том, что ценности принадлежности к шаманству и отношение к нему, а также решения вопросов о преемственности дара детьми респондентов в группах шаманов из Москвы и Саяно-Алтайского региона предельно полярны. Так, отношение к шаманству у московских респондентов всегда положительное, тогда как представители коренных народов Сибири отзываются о своем даре как о тяжелой ноше, непосильном труде. Притом все респонденты из Москвы желали бы своим детям пойти их путем и стать шаманами, а респонденты из Сибири категорически против такой преемственности, но признают, что «это их судьба» и детям «придется вести такой образ жизни». Интегрированные результаты опроса показали, что, в отличие от московских шаманов, для шаманов из коренного населения Сибири шаманство – это, в первую очередь, способ выживания/ избавления от физиологических и психологических страданий, а во вторую – поддержание этнической идентичности (как основной способ поддержания жизни семьи, способ выделиться из окружающих, способ решения психоэмоциональных проблем – на менее важных местах в реестре).

Шаманизм в представлении коренных народов Сибири и Севера является сферой фиксации их этнической идентичности чуть ли не в первую очередь. Именно поэтому востребованность шаманизма резко возросла с распадом СССР, когда каждый из народов России активно начал искать средства самоопределения как особого по отношению ко всем другим национального сообщества. И по этой же причине связь с данной религиозной системой может быть применена в конструировании позитивной общероссийской идентичности. Формированию позитивной этнической идентичности как условия стабильного существования этнической группы и мирного межкультурного взаимодействия с позитивным отношением к другим этносам способствует характер образа мира, фиксированный шаманизмом, который позволяет этносу быть самоопределившимся, иметь границы и вместе с тем мирно и продуктивно соседствовать с другими народами.

Специфика картины мира, транслируемой шаманизмом, заключается в ее мифологичности, где мифология является определяющей ритуальную, социальную и прочие формы жизни. Ее особенности можно описать следующим образом:

1. Мифология фиксирует структуру мира. Так, мифологическое сознание необходимо полагает Космос состоящим из двух миров, двух сил – сакральное (священное, обладающее сверхъестественностью) и профанное (реальное, непосвященное, обладающее естественностью). Сакральное выступает в качестве первобытия, рождающего профанное, то есть все, что есть в профанном мире – результат какого-либо действия в сакральном.

Пространственно мир целостен, но в то же время представляет собой трехчастную вертикальную структуру: по мировой оси соединены миры Верхний (небесный), Средний (земной, человеческий) и Нижний (подземный). Нижний мир – «оборотный», всё в нем наоборот по отношению к земному пространству, и, помимо духов, его населяют души умерших, родовые предки (когда во время камлания шаман спускается в Нижний мир, он описывает это как изменение на противоположности: ходят там не вперед, а назад, мужское становится женским и т. д.). Мир земной обладает массой «печатей» миров сакральных и мифических событий. Это священные места – центры присутствия сакрального, или местность как результат действий сакральных сил, о чём повествует миф. Так, у кето отдельными мифами объяснены происхождения Енисея, Осиновских порогов, скалистых островов, порогов на Подкаменной Тунгуске. Известно и о традиции ненцев чтить священные места, которых в тундре и тайге насчитывалось большое количество (камни, утесы, роши), где устанавливали антропоморфного идола.

Часто миры сверхъестественные, сакральные описываются как многоярусные (например, единство семи небес и семи земель под нашей землей в представлениях

ненцев). Эта же структура описывается как вегетативная модель мира, в которой Космос фиксирован в качестве мирового древа (Древо жизни). Древо является осью мироздания, соединяющей и содержащей в себе все три мира: крона и ветви – Верхний мир (небо), корни держат Нижний мир (подземный), средний мир – посередине на оси ствола дерева. Модель характерна для верований долган и эвенков.

Так, в мифологии энцев сотворение вселенной, воды, земли понимается как творение духов Верхнего мира, иногда во главе их – верховный бог Нга, хозяин неба, и его мать Дямену – Мать земли. В мифологии эвенков вселенная состояла из семи миров: три небесных (Угу Буга), средний – землю (Дулин буга) и три подземных (Хэргу буга); они объединены столбом. Верхний мир, где небесный свод – это земля верхнего мира, а вход – Полярная звезда, населен верховными богами (бог неба Амака/ Сэвэки), духами-хозяевами, предками священных животных (небесная лосиха Энекан Буга, которая носит на рогах солнце), предками людей. Духи среднего мира (дулу, буга) – это хозяева родовых территорий, домашние духи-помощники, хозяева отдельных мест на Земле. Нижний мир населяют: его хозяин – Харги (брат Сэвэки), духи-помощники шамана, провожающие души умерших в Нижний мир, души умерших (бунинка-ханян), духами болезней, злыми духами. Шаман – посредник, оставленный на Земле самим Сэвэки. Наряду с часто встречающейся вертикальной моделью мира у эвенков также существовала и горизонтальная модель – Космос как три мира, соединенные рекой (эндекит). Главным участником космогонии эвенков в отношении Среднего мира выступает священная птица гагара – именно она, согласно мифу, достала с морского дна землю.

В мифологии ненцев Верхний мир представлен верховным божеством Нумом-демиургом и его женой Я-небя (Мать земли), рождающей все живое, а Нижний – духом Нга, посылающим болезни и смерть. В мифической картине мира кето это Есю – верховный бог, небо, и Хоседам – хозяйка мира умерших, жена Есю, изгнанная им на землю. У долганов божества и духи также делятся на три категории: айыы – духи, доброжелательные к человеку, обитающие в Верхнем мире; абаасы – духи, недоброжелательные к человеку, обитающие в Нижнем мире; иччи – духи, способные вселяться в любой объект, путешествующие в Среднем мире.

Согласно мифологии нганасан, сакральные существа представляются в иерархии: три матери – Земля-мать (Моу-нэмы/ нямы), Солнце-мать (Коу-нэмы/ нямы), Луна-мать (Китэзэ-нэмы/ нямы); создатель вселенной (сын Земли-матери) Нилыта'нуо – обитатель Верхнего мира; три рождающих начала – Огонь-мать (Туй-нэмы/ нямы), Вода-мать (Бызы-нэмы/ нямы), Дерево-мать (Хуа-нэмы/ нямы); пантеон приозводных от них матерей, отцов, духов Нгоу – особых живых существ, результатами действий которых выступают все явления природы; личные и родовые помощники – койка (нерукотворные и рукотворные; существуют в виде камней, скал, деревьев, антропоморфных и зооморфных фигурок и т.д.). При этом матерей и Нгоу нганасаны старались лишней раз не беспокоить и не упоминать, а обращались к ним исключительно через койка.

Сакральные пространства Космоса населены сакральными существами, их сообщество характеризуется иерархией. Чаще всего она такова:

А) во главе сакральных существ шаманизма стоит бог-Демиург (творец всего сущего, в том числе и других богов);

Б) далее следует сонм богов или духов (добрых по отношению к человеку в Верхнем мире, злых – в Нижнем мире), особое значение имеют духи-хозяева стихий и других явлений природы (огня, воды, леса, дерева, гор и т. д.);

В) священные животные и птицы, которые являют собой помощников человека в связи с мирами духов, тотемов, полубогов – воплощения бога (у коренных народов Красноярского края это олень/ лось, медведь, гагара, лебедь, именно так у эвенков; медведь в песнях манси именуется «сыном Торыма, внуком Корса» – верховных богов; при этом в мифологии нганасан прослеживается кровная связь медведя и человека: медведь – прародитель человека и его «двойник»), а также культурные герои – полубоги-

создатели всего земного (мифология энцев);

Г) духи-помощники шамана и родов, в том числе духи предков. У долган это семейные покровители «сайтааны», у нганасан – личные и родовые покровители «койка»;

Д) последний в иерархической цепи – шаман как сакральная личность, человек, избранный духами в качестве посредника между людьми и Верхним и Нижним мирами, и востребованный людьми в качестве помощника. Человек выступает в мифологическом космосе тем элементом, который предельно зависим от событий мира сакрального и его расположения, а также тем, кто в высшей степени нуждается в выстраивании связи с миром сакрального – Верхним и Нижним, ради связи трехчастного мира в целое. Некоторым народам (эвенки, долганы) характерно подразделение шаманов на «великих избранных духов», «средних» и «мелких, слабых».

2. Мифология фиксирует законы мира – способы взаимодействия элементов его структуры:

- мир обладает цикличностью по принципу «жизнь – смерть – новая жизнь», чем объясняются циклы годовой, суточный, а также цикл человеческой жизни (отсюда представления о загробной жизни);

- все элементы мира бинарны – имеют пару, а главное творящее взаимодействие сил в мире – это мужское (небесное) и женское (земное) начала (их взаимодействием начинаются космогонические мифы и продолжается бытие вселенной);

- человек, как существо, подчиненное воле сакральных сил – духов, нуждается в их расположении, а потому должен соблюдать законы мира, действовать в соответствии с ними, тем самым сохраняя мировой баланс (у народов Сибири и Севера сильна природная этика: непотребление лишнего, добыча природных ресурсов только в объемах, необходимых для выживания, уход за природой; человек – один из сынов Матери-Земли, брат всей живой природе), то есть на человеке как элементе мира лежит ответственность за соблюдение баланса сил и сохранение мира (он один – тот, кто способен баланс нарушить и за это понесет наказание, но способен и сохранить);

- в то же время человек понимается как микрокосм – зачастую именно предметы декоративно-прикладного характера фиксируют такое его качество, обнаруживают его – а потому представляется «носителем» Космоса. Так, в мифологических представлениях эвенков человек родственен духу, поскольку также имеет духа – душу; ребенок получает при рождении душу «оми», которая по мере его роста преобразуется в душу «хэян», не оставляющую человека до конца его дней [1];

- одними из законов мира в отношении человека выступает ритуальная сторона его жизни как повседневный ритуал (повседневная магия и этический комплекс) и целостный ритуальный комплекс, который предполагает соответствие нескольких его компонент: священного события – мифа, священного места, священного времени – в его качестве выступает «узловое» время года и жизни человека, церемонии – ритуальной практики по всем законам действия в данном священном месте в данное священное время, ритуального предмета – предмета-помощника в ритуальной практике, а также сакральной личности – помощника в осуществлении ритуального действия как коммуникации с сакральными сторонами мира, то есть шамана. Воплощением такого ритуального комплекса выступают широко распространенные у коренных народов Красноярского края праздники. Так, у кетов праздником, связанным теснейшим образом с «узловым» временем года, является Аны'о-дялы – праздник летнего солнцестояния, распространенный и сохранившийся вплоть до середины 20 века у нганасан. Также ежегодно после полярной ночи праздновался день «чистого чума», его ритуал длился от 3 до 9 дней (чаще – 7) и сопровождался постоянным камланием шамана, ритуальными танцами и песнями принимающих участие в празднике. Среди наиболее описанных ритуальных действий можно назвать «медвежью пляску» нганасан, которую впервые описал еще путешественник А.Ф. Миддендорф, посетивший Таймыр в 1843 году, в труде «Путешествие на север и восток Сибири». Для «медвежьей пляски» и нганасанского

хоровода характерна имитация движений животных и звуковое сопровождение в виде имитации звуков животного: «медвежью пляску» обязательно сопровождает имитация рыка медведя, а хоровод (осуществляется, в том числе, во время дня «чистого чума») – звукоподражание мужчин оленям, а женщин – важенкам.

Одним из важнейших праздников в культуре коренных народов Красноярского края является медвежий праздник, наиболее часто фиксируемый исследователями. Система праздников сибирских и северных этносов фиксирует основные образы картины мира этих народов – образы оленя и медведя. Главными компонентами в этой системе выступают медвежий и олений весенний (эвенк. «икэнипкэ») праздники. Медвежий праздник традиционно сопровождает ритуальную охоту на медведя, достаточно подробно обряды медвежьего праздника описаны в культуре манси, зафиксированы у кето, эвенков, нганасан. В данном празднике также отражается представление о родстве человека и медведя как первопредка человека на земле. Ритуал представляет собой многодневные приготовления, охоту и церемонии просьб о прощении и вкушения мяса медведя общиной. Согласно мифологии манси, медведь – сын Торума, внук Корса (верховных божеств), послан богом, чтобы сохранить справедливость на земле. Охота на медведя сопровождается сложным ритуалом искупления вины перед сыном бога, существуют достаточно подробные описания обряда медвежьего праздника у манси. Весенне-летний кумысный праздник – олений праздник, сопровождается возлияниями кумыса из больших деревянных кубков, играми, спортивными состязаниями и т. д. При этом медвежий праздник традиционно описывается исследователями в качестве ритуального действия, тогда как олений праздник стал оцениваться исключительно в его хозяйственном значении в оленеводческой культуре.

Праздники и будни сибирских и северных народов теснейшим образом связаны с явлением шаманства. Шаманский комплекс – особая, стройная и сложная система мировоззрения, регулирующая способы жизни народа. Основой этой системы полагается определенное представление о мире, которое включает в себя: структуру мира (Верхний и Нижний миры духов, Средний мир людей), связь его частей (наличие мировой оси – мирового древа), личность-посредника в мире людей – шаман (способен иметь контакт с мирами духов, использует способность во благо сообщества), который выполняет связующую роль между членами своей социальной группы (рода, поселения) и сверхъестественными силами. Путь избранничества шамана описывается как течение порой длительной «шаманской болезни», когда в глазах окружающих человек считается потерявшим рассудок. В становлении шамана играют роль как живые шаманы-предки, так и духи шаманов, а также духи сакральных миров, если «шаманская болезнь» передана не по наследству. Особой ритуальной практикой шаманизма в этом комплексе выступает камлание – действие шамана, способствующее погружению в измененное состояние сознания и его путешествию в миры духов. Песенно-музыкальное сопровождение камлания имеет определенные законы и выполняет функцию обрядового музыкально-универсального языка коммуникации с миром сверхъестественного. Некоторыми исследователями на основе изучения наскального искусства и археологических находок утверждается, что в формах обрядов развитого шаманизма у народов Сибири и Севера еще в первой половине 20-го века продолжали свое существование важнейшие обряды энеолитического жречества. Также учеными прослеживается связь сегодняшних представлений шаманизма Сибири и Крайнего Севера с мировоззрением древнего населения Сибири, особенным содержанием которого является знание комплекса обрядово-ритуальных способов приобщения к внеземным пространствам – Верхнему и Нижнему мирам.

Исследования эвенкийского шаманизма фиксируют особые роли оленя, птицы и медведя в осуществлении религиозной связи человека и мира, наряду с деятельностью шамана. В традиционной культуре северных народов – в мировоззрении шаманизма – образ оленя играет одну из важнейших ролей в связи человека и мира духов. Система

шаманизма эвенков, например, включает в себя понятия духов-помощников человека и шамана в образах оленя и медведя. При этом птица – неперемный участник северных космогоний, именно она ныряет за глиной на дно мирового океана и творит холм, из которого впоследствии образуется земля. В сфере культа форма души шамана в его перемещении в мир духов также предстает в образе птицы. Олень в культурах коренных народов Сибири и Севера традиционно восходит по происхождению к Небесной Лосихе/Оленихе – первой небесной богине, образ которой характерен массе архаических культур. Медведь же являет собой сына верховных божеств пантеона шаманизма как религиозной системы, то есть представляет собой явление божества в природе. Животные олень и медведь представляют собой воплощения божеств на земле, явленных в помощь человеку.

Человек, согласно наиболее распространенной в шаманизме вертикальной модели мира, обитающий в Среднем мире, предельно нуждается в воспроизводстве связи с Верхним и Нижним мирами духов, от которых полностью зависит его благополучие и согласие с которыми сулит человеку стабильное состояние жизни. В помощь человеку каждое сообщество в традиции коренных народов Сибири и Севера имеет избранных – шаманов, которые несут на себе функцию посредников между человеческим миром и всепроницающими духами. Суть функции шамана – в случае любой человеческой необходимости в помощь человеку и целой общине заручиться помощью и поддержкой духов как Верхнего, так и Нижнего миров. В соответствии с этой спецификой картины мира костюм шамана традиционно создается из двух типов материалов – меха и шкуры медведя и оленя как его особых спутников, проводников. Медведь традиционно является проводником шамана в Нижний мир духов, олень – проводником в Верхний мир. Именно по этой причине шаманом по надобности – в случае совершения путешествия в Верхний мир или Нижний мир (совершение шаманом ритуала камлания), используются бубен и колотушка из соответствующих материалов – меха и шкуры оленя и медведя. Часто для камлания, связанного с путешествием в нижний мир, шаманом используется перчатка для держания колотушки бубна, изготовленная из меха лапы медведя с сохранением когтей. Образ птицы фиксирует собой весь костюм шамана, воплощая тем самым его возможность перемещения – перелета в мир духов. Ради визуализации образа птицы костюм шамана традиционно украшается массой висящих деталей, нитей, бахромы, подвесок, которыми особенно обильно декорируется нижняя часть рукава, имитируя тем самым крылья птицы. Душа шамана в момент его путешествия традиционно представляется небесными жителями, которыми являются и птица, и олень. Также в костюме шамана нередко используются амулеты, полагающие его защиту духами Верхнего и Нижнего миров. Такими амулетами традиционно являются как изображения оленя, медведя и птицы, так и олений рог и медвежий коготь. Последние зачастую используются и как амулеты в быту, то есть участвуют в костюме не только шамана, а и представляют собой детали одежды или украшения простых северян.

Применение обережных предметов – предметов, содержащих знаки сакральных существ, как повседневных культовых форм культуры традиционно широко распространено у коренных народов Красноярского края. Например, по свидетельствам носителей культуры, чтобы оградить девочек от вмешательства злых духов, на запястье им надевали сухожильную оленью нить с бисером или без него [14]. Таким образом, обеспечивалось покровительство оленя как представителя Верхнего мира, а значит – защита добрых духов. При этом можно сказать, что и на первый взгляд исключительно бытовые предметы традиционно имеют сакральные «метки». Это явление в полной мере отражено в памятниках декоративно-прикладного искусства северных народов.

3. Декоративно-прикладное искусство коренных малочисленных народов Севера как этноформирующий компонент культуры и фактор формирования позитивной общероссийской культурной идентичности

Традиционный вид искусства народов Севера – декоративно-прикладное искусство, украшенные предметы быта – жилье, одежда и т. д. Сохраненные народами, мастерами, традиции северного ДПИ остаются актуальными для коренных народов по сей день, хотя так называемые «цивилизационные» процессы, начиная с 20-го века, меняют их статус. В течение 20-го века традиции северных народов обрели статус «примет особого северного образа жизни», уникальный характер которого в большей степени оценивался с позиции хозяйства этих народов. Туристический интерес последних лет заметно повлиял на народное искусство, предметы которого постепенно теряют свой исконный смысл, преобразуясь в сувенирную продукцию, а назначение начинает подчиняться требованиям рынка [14]. Тем не менее народное искусство северных этносов воспринимается их представителями как примета народа, коллекции этнографических и краеведческих музеев полны образцов этого народного искусства, а мастера сегодня стремятся продолжить, а то и восстановить традиции.

Исследования произведений народного искусства этносов Севера немногочисленны. Основныеходы, предпринимаемые сегодня, носят историографический, консервационный характер. Это тексты исследователей и самих мастеров, направленные на сохранение традиций – классификацию орнамента, видов изделий, материалов, технологий. При этом существуют научные тексты, определяющие народную культуру как фиксацию картины мира народа, а также исследования, утверждающие народное прикладное искусство в качестве выполняющего миростроительную функцию. Подобный исследовательский ход позволяет сделать методология, основанная на знании закономерностей визуального мышления [4, 5, 6] и при культурологическом рассмотрении памятника народного искусства как фиксирующего собой культурные концепты нации [15, 16]. Произведение предстает в ракурсе культурной памяти народа, этноформирующей информации, способной быть прочтенной и освоенной посредством общения человека с произведением народного искусства [11, 7].

В искусстве народов Севера такое направление исследования связано с изучением шаманизма, когда структура орнамента одежды шамана прочитывается как воплощение трехчастной модели мира.

Труды, посвященные орнаменту и прикладному искусству народов Севера, консервационного характера направлены на описание ради сохранения традиции северного декоративно-прикладного искусства. Часто это издания краевых и местных издательств, написанные представителями малых народов и направленные на фиксацию форм национальной идентификации народов Севера. Особенно активную позицию здесь занимают эвенки [14]. В трудах мастерицы эвенкийского прикладного искусства Т.М. Сафьянниковой автором произведена попытка охвата всех особенностей эвенков как нации, в качестве которых доминирующая роль определена языку, формам искусства и особенностям жизни в определенных природных условиях. Именно это, по мнению автора, способно определить эвенков как особую нацию – только их качество носителей этой культуры, а именно – носителей языка, традиций искусства, мастерства, носителей особого образа жизни.

Материалами декоративно-прикладного искусства коренных этносов Красноярского края исконно выступали природные материалы – дерево, кость, шкуры животных. Наиболее доступные материалы определили предельно распространенные виды декоративно-прикладного искусства, однако этот принцип не объясняет широкую распространенность бисерной отделки изделий. По словам мастеров, бисер был большой редкостью, а потому высоко ценился, часто перешивался со старых вещей на новое

изделие, передавался мастерицами по наследству [14]. При этом бисер служил практически неотъемлемой, обязательной деталью всех типов одежды и обуви.

Наиболее развитыми видами декоративно-прикладного искусства северных и сибирских народов можно назвать вышивку бисером (доминирует у эвенков и долган), меховую мозаику, вышивку подшейным волосом оленя, опушение кромки изделия мехом, лоскутную аппликацию из сукна и окрашенной ровдуги (доминирует у нганасан), резьбу по дереву, резьбу по кости. Традиционные материалы:

- 1) Комус – жестковолосная часть шкуры нижней части ног оленя, лося;
- 2) Ровдуга – замша из шкуры оленя;
- 3) Сухожильные нити;
- 4) Подшейный волос оленя – наиболее длинный волос из меха оленя, применяется в вышивке, часто заменяет полосы белого бисера;
- 5) Мех традиционно добываемых животных, домашних и диких оленей – мех оленя наиболее распространен как материал при изготовлении одежды, обуви, коврик-кумаланов и других деталей убранства чума, украшений;
- 6) Бисер – более всего ценился фарфоровый – появился на территориях проживания коренных народов края в процессе обмена пушнины с приезжими купцами;
- 7) Природные красители для ровдуги, сукна (появилось позднее);
- 8) Дерево – чаще лиственница, кедр, береза;
- 9) Кость.

Наиболее распространены в коллекциях музеев предметы одежды коренных народов Красноярского края. Одежда северных и сибирских народов отличается многообразием видов в соответствии со спецификой времени года и рода занятий, большим количеством ее элементов, высокой степенью украшенности. Наиболее подробно описана одежда эвенков, все ее разновидности обязательно имеют художественное оформление какой-либо из техник или совмещенными техниками (совмещают вышивку бисером и подшейным волосом оленя, их с аппликацией, а также вышивки и меховую мозаику). Исследователями конца 19-го – начала 20-го веков, как и учеными советского периода, отмечалось предельное удобство видов одежды эвенков и многообразие форм ее декорации, нарядность и украшенность даже повседневных предметов гардероба.

Традиционными и наиболее распространенными изделиями декоративно-прикладного искусства северных и сибирских народов выступают комусные коврики – эвенк. «кумалан» – традиционной формы (наподобие банта) и круглые, изготовленные в техники меховой мозаики, а также украшения в виде солнца – эвенк. «дылачакан», в технике вышивки бисером и опушения мехом. Эти предметы помимо своего повседневного применения, также имеют функцию традиционных подарков, в том числе свадебных.

На примере только эвенкийской культуры можно отметить широту и многообразие используемых в декоративно-прикладном искусстве техник мастеров, разнообразие кроя одежды и приспособленность ее видов к различным условиям, высокую степень декоративности, художественности изделий, даже повседневного характера.

Сегодня же учеными отмечается высокая степень утрат традиций исконного декоративно-прикладного искусства народов Сибири и Севера – их профанации, подмена формами, укоренившимися в массовом сознании в качестве образов Севера, а потому имеющими расхожий характер. Основным явлением, фиксирующим эту тенденцию, называются необратимые процессы в изменении семантики орнамента, а значит, по утверждению исследователей, утраты памяти о мировоззренческих основах народа – его исконной мифологической картине мира. Этот процесс понимается сегодня как потеря народом собственной исконной этноидентификации, специфического менталитета, рожденного мифологией, декоративно-прикладным искусством этих народов, фиксирующими их космогонические представления. В результате с 1970-х годов –

времени активного внедрения новых технологий и форм в традиционные народные художественные промыслы северных и сибирских народов и ориентации их на массовое производство, а значит – и на массовые вкусовые предпочтения, выросли целые поколения людей, во многом дезориентированных в собственных этнических традициях, не знающих подлинного искусства своего народа, живущих в ситуации его подмены сувенирной продукцией. Подобные тенденции коснулись эвенков, долган, ненцев, нганасан. Утрату традиционного орнаментального возможно оценить как утрату специфического языка в качестве коммуникационного средства человека и мира. Родство форм искусства коренных малочисленных народов Сибири и Севера и орнаментальных традиций бесспорно и объяснимо лишь их взаимосвязью в происхождении и предельным сходством картин мира, представленных памятниками народного искусства. Такое родство мировоззрений не удивительно, поскольку эти народы – долганы, кето, нганасаны, ненцы, селькупы, чулымцы, эвенки, энцы – объединены свойственной всем им религиозной системой, которой является шаманизм.

Основным художественным средством декоративно-прикладного искусства Севера выступает орнамент, а именно его геометрический тип с включением зооморфных образов. По сути, это роднит его с массой архаических орнаментов народов мира, которые возможно соотнести между собой именно с позиции визуализации ими картины мира: архаические культуры являют невероятное единство картин мира и форм их фиксации [2]. Геометрический орнамент, наиболее архаический среди всех видов орнамента, восходит к образам основ мира – его стихий – в их соорганизации. Каждая орнаментальная композиция – это, по сути, картина мира, представляющая его структуру во взаимосвязи частей мира.

Среди геометрических знаков орнамента, распространенного в эвенкийской вышивке бисером, можно отметить следующие: орнамент зубчиками (эвенк. «иктэмэкан»), звездочка (эвенк. «аюктакан»), «пестрый» как чередование белых и черных бисерин (эвенк. «дедомокон») – воплощение суточного цикла смены дня и ночи, крест как символ творца мира согласно эвенкийской традиции.

Сохраняется в декоративно-прикладном искусстве Севера и Сибири и орнаментика в виде зооморфных мотивов – форм, которые названием и конфигурацией восходят к зооморфным и растительным образам. Так, в вышивке бисером это мотивы: рога оленя (эвенк. «орон иелин»), лапки гагары (эвенк. «чипича манакарин»), ушки зверьков (эвенк. «муннукан секарин»), ветки деревьев (эвенк. «сэктэкэр»), «мельканье ног оленя» [14]. Это явление трансляции форм природы также связано со священными животными, птицами, которыми в контексте северного и сибирского шаманизма выступают лось/ олень, медведь, гагара/ лебедь, а также с представлением о воплощения сил Древа жизни в природе [14]. Зооморфные орнаменты отражают охранительную роль животных – тотемов, оберегающих различные роды.

Покровительство священных животных предельно актуально в этих культурах. Таким же значением зачастую обладают не только формы орнамента, но и технологии изготовления. Эвенки полагали душу оленя и другого животного хранящейся в его подшейном волосе – наиболее длинном волосе меха. Поэтому вещь, вышитую подшейным волосом оленя, считали обладающей магическими оберегающими свойствами, приобретшей покровительство души оленя; то же и с вещами со вшитыми шкурками лебедя, гагары, ушками сохатого, оленя. Также материалы для одежды от оленя приобретали сакральные свойства, которые мастера усиливали орнаментом [14]. Орнаментальное оформление народного костюма до сих пор сохранило свою оберегающую функцию. Одежду обрамляют по борту, подолу, полам. В Эвенкии сохраняется традиция тщательной орнаментации погребальных (эвенк. «халласик») и свадебных нарядов, свадебных подарков (дылачакар, кумалан). Швы изделий принято тщательно заделывать и иногда прокладывать полоской сукна ради защиты от проникновения злых духов, то есть непредсказуемых по отношению к человеку духов

Нижнего мира.

Орнаментальное оформление народного костюма до сих пор сохранило свою оберегающую функцию: на Севере сохраняется традиция тщательной орнаментации погребальных и свадебных нарядов, свадебных подарков (дылачакар, кумалан). Орнамент северного костюма, системы украшений, предметов быта возможно читать как текст, вскрывая суть народной картины мира и ценностных установок этноса.

Налобник – традиционный элемент женского костюма (фото из материалов экспедиции коллектива кафедры культурологии Сибирского федерального университета в Эвенкию летом 2010 года).



Налобник производства эвенкийских мастериц оперирует знаковым рядом, наиболее распространенным в художественном оформлении одежды – элементы орнамента, восходящие к символике оленя, солнца и его круговорота. Основной изобразительный ряд составляет орнамент «орон иелин» – рога оленя. Причем, когда такой узор располагается по направлению вверх и вниз, как в этой вещи, он становится родственен орнаменту «мельканье ног оленя», то есть призван изобразить движение. Центр композиции отмечен круговой орнаментальной композицией «дылача», воплощающей солнце. Подвески образованы рядами, чередующимися темный и светлый (черный и желтый) бисер, с круглыми бусинами на концах. Такое чередование бисера в орнаментальной традиции эвенков называется «додемокон» и означает смену дня и ночи. Таким образом,

орнаментом налобника фиксирована воплощенная структура Верхнего мира. Солнце является центром этого мира, олень – обитатель Верхнего мира и священный покровитель эвенков, предстает как совершающий движение солнца (орнамент «мельканье ног оленя» – бег по небосводу). В орнаменте подвесок воплощен закон цикличности мира, свойственный солнечному бытию – смене дня и ночи, этот закон и поддерживается, осуществляется с помощью орнамента, восходящего к изображению оленя. Солнце выступает здесь главной благодатью, а олень выступает покровителем человека, дарующим это благо и способствующим поддержанию мирового порядка.

В случае ношения такого налобника человек наделяется свойственным мифологическому мироотношению северян качеством микрокосма (его верхняя часть снабжена знаками неба); орнамент проявляет, фиксирует такое свойство человека, как быть подобным, кровно родственным целостному Космосу. Особенность данного произведения в том, что солнце здесь представлено в движении – не зря орнамент, обозначающий небесного оленя, преобразен в динамичное «мелькание ног оленя». Солнце орнаментальное представлено статичным – в зените, но солнечный спутник – олень – представлен в движении по окружности налобника – вокруг головы человека как небесной сферы микрокосма. И это же движущееся солнце спускается к миру земному своим циклом – в смене дня и ночи (подвески с чередованием желтого и черного бисера), представляя собой здесь солнце физическое (оплотненный солярный символ в качестве бусины). Не случайно и «мелькание ног оленя» представляет противоположно направленные «рога оленя» контрастными красным и черным/ синим цветом: солнце в Верхнем мире днем и в Нижнем мире ночью – таково его путешествие в течение суточного цикла. Таким образом, налобник как произведение декоративно-прикладного искусства фиксирует модель мира относительно солярного цикла. Солнце представляет собой центральный элемент мира (божество), своим движением объединяющий предельно противоположные Верхний и Нижний миры, а также спускающийся в мир средний, дарующий смену дня и ночи, дающий благо людям. Это произведение позволяет человеку

выступить в качестве микрокосма, осознать свое предназначение в сохранении целостности себя и мира, что активно переключается и с этическими воззрениями северных народов. Предметы искусства позволяют понять образ жизни северного народа не только как область хозяйства, но и как область особой связи человека и мира, сферу культуры, сохраняющей и фиксирующей этническую принадлежность представителей коренных народов со свойственным ей позитивным отношением к окружающему миру со всеми его обитателями как к целостному Космосу, который необходимо поддерживать и сохранять в первозданном виде.

Декоративно-прикладное искусство коренных северных народов, как воплощающее исконную религиозную систему этих этносов, по сути выступающую народным мировоззрением, долгое время сохраняет традиционную картину мира, этнические ценности и способно служить основой формирования позитивной этнической идентичности этих народов сегодня. Именно такая позитивная идентичность есть гарант стабильного существования этнической группы и добрососедского межкультурного взаимодействия в поликультурном мире. Изучение традиционного искусства представителями коренных народов имеет потенциал катализатора процесса их этнической самоидентификации, объединения и сохранения этнической группы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (18 – начало 20 вв.). – Л., 1969. – 304 с.
2. Голан А. Миф и символ. – М., 1994. – 375 с.
3. Дробижева Л. М. Этничность в современном обществе: новые подходы, старые мифы, социальные практики // Вестник института социологии. 2010. – №1. – С. 429–442. – С. 431.
4. Жуковский В.И. Визуальное содержание в изобразительных полотнах Андрея Поздеева// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2008. – № 1 (1). – С. 124–148
5. Жуковский В.И., Пивоваров Д.В. Природа визуального мышления// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2008. – № 1 (1). – С. 149–158
6. Жуковский В.И., Пивоваров Д.В. Религиозно-художественный образ совершенной целостности человека: картина А. А. Иванова «Явление Христа народу»// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2012. – № 5 (1). – С.48–50.
7. Копцева Н.П., Неволько Н.Н. Национальное изобразительное искусство в процессе формирования и сохранения этнической идентичности коренных малочисленных народов (на примере хакасского изобразительного искусства) // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2012. – № 5 (8). – С. 1179–1198.
8. Куприяшина Н.А. Шаман создает свою биографию или биография создает шамана?// Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. – М., 2007. – С. 93 – 104.
9. Лобакова Н.М. Специфика и методология гендерной теории в прикладных культурных исследованиях// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2009. – № 2 (4). – С. 580–586.
10. Нганасаны: коллекция шаманской атрибутики. – Норильск: АПЕКС, 2008. – 87 с.
11. Разумовская В.А. Культурная информация/память и эстетическая информация в художественном переводе// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2012. – № 5 (6). – С. 839–852
12. Резникова К.В., Копцева Н.П., Пименова Н.Н. Сохранение и развитие коренных народов циркумполярных территорий: культурно-антропологический анализ// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2010. – № 3 (5). – С. 649–666.
13. Резникова К.В., Копцева Н.П., Хижнякова А.Н. Лингвокультурологические особенности национальных языков северных народов Красноярского края// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2011. – № 4 (3). – С. 323–341.
14. Сафьянникова Т.М. Орнамент и украшения эвенков. – Красноярск, 2008. – 151 с.
15. Семенова А.А. Понятие «концепт» как основа современной культурологии// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2009. – № 2 (2). – С. 234–246.
16. Семенова А.А., Бралкова А.В. Визуализация концепта «север» в изобразительном искусстве// Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2011. – № 4 (4). – С. 476–491.
17. Семенова А.А., Сертакова Е.А., Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Лузан В.С., Бахова Н.А. Этнообразующие механизмы и формы самосознания коренных народов в условиях внешнего

цивилизационного давления (на примере якутского этноса) // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2012. – № 5 (7). – С. 988–1004.

18. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности: монография / Г. У. Солдатова. – М.: Смысл. 1998. – 386 с.

19. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М., 2006. – 372 с.