

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего профессионального образования

«СИБИРСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи



Пименова Наталья Николаевна

**МЕХАНИЗМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ
КОРЕННЫХ ЭТНОСОВ СЕВЕРА И СИБИРИ
(СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)**

Специальность 09.00.11. – Социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор

Ольга Анатольевна Карлова

Красноярск – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Проблема механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов	21
1.1. Концептуализация проблемы механизмов социокультурных изменений	22
1.2. Понятие «коренной народ» на современном историческом этапе	57
Глава 2. Сохранение и трансляция этнического наследия как механизм социокультурного воспроизводства коренных этносов Севера и Сибири	86
2.1. Механизмы социокультурных изменений и специфика идентичности коренных народов Севера и Сибири	87
2.2. Репрезентативные компоненты этнического наследия как средства воспроизводства коренных народов Севера и Сибири	110
Заключение	141
Список литературы	147

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена в целом кризисом современного российского общества, «мучительно ищущего свою социокультурную идентичность»¹. Исторические судьбы России составляют важнейшую область исследований отечественной социальной философии, а неотъемлемой частью России, выражающей ее геополитическую, социокультурную, особую полиэтническую сущность, остаются Сибирь и Север. Действительно, современное состояние коренных народов Севера и Сибири, как и всей России и мира, – один из наиболее болезненных вопросов. Современное общество России в связи с глобализацией переживает переходные процессы в различных сферах жизни – политике, экономике, социуме, культуре. Специфическими последствиями этой тенденции выступают глобальные трансформации этнокультур, которые во многом ведут к их усреднению, растворению в глобальной культуре. В среде коренных народов ситуация усугубляется дополнительными факторами. Во-первых, число представителей ряда таких этносов, признанных малочисленными, ярко свидетельствует о степени утраченности этнокультуры, что отразилось, например, на статусе некоторых из индигенных языков, признанных находящимися на грани исчезновения. Во-вторых, трансформации автохтонных этносообществ обладают своей спецификой, связанной с внешней детерминированностью процессов модернизации, особо стремительно захвативших коренные этносы во второй половине XX века. В результате глобальных перемен повседневность коренных народов становится связанной с большими рисками потерь или искажений идентичности представителей этих этносов, этнокультурных утрат. Сдерживающим фактором глобализации материальной и духовной культуры коренных народов в России долгое время выступала удаленность мест их компактного проживания от региональных центров, сложность

¹ Паспорт специальности ВАК 09.00.11 «социальная философия». – Режим доступа: <http://teacode.com/online/vak/p09-00-11.html>

внедрения в этих территориях технических и технологических достижений, но в последнее время и это перестает быть препятствием для серьезных изменений. В то же время в обсуждении закономерностей протекающих процессов стоит говорить о конкретике социокультурных перемен в среде коренных народов – о его механизмах и их типах, а также о специфических последствиях действия каждого из них.

Поколениями ученых с начала XX века и по настоящее время фиксируется проблема социокультурных изменений, носящих деструктивный характер в отношении границ коренных этносов, а именно проблема прогрессирующих потерь и необходимости сохранения этнического наследия коренных народов Севера и Сибири. Ряд современных исследователей отмечает неизбежность вытеснения традиционных социокультурных практик из повседневности индигенных этносов, распространено мнение о том, что сохранить этнокультурное наследие этих народов возможно лишь в формах исторической консервации в научных трудах и музейных коллекциях. Тем не менее многие исследования, ориентированные на понятие этничности, обсуждают новое направление функционирования культурных традиций автохтонного населения – их участие в процессе этноконструирования, в этой связи ими вводятся и рассматриваются понятия «циркумполярная цивилизация», «четвертый мир». Действительно, в настоящее время в различных ситуациях наблюдается функционирование традиционных социокультурных практик коренных народов в русле социального конструирования. Современная культурная антропология позволяет рассматривать коренные народы в условиях непрекращающихся изменений как искусственные сообщества, способные выстраивать собственную этничность путем участия в этом процессе этнокультурных традиций. Актуальность данного исследования состоит также в поиске возможностей исследования механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов Севера и Сибири и их влияния на

границы этносов. По-прежнему востребованными являются как изучение наличной ситуации в отношении механизмов социокультурных изменений, уже сказавшихся на среде автохтонного населения Сибири и Севера и протекающих в ней, так и прогноз возможностей воспроизводства этих этносов в ситуации активной внешней и внутренней динамики.

Исследование этих вопросов исключительно значимо для социальной философии в целом, для понимания главных закономерностей общественного развития. Данная работа ориентирована на поиск общих закономерностей социокультурной динамики такого рода сообществ, как коренные этносы. Социокультурные изменения в среде коренных народов России, как и мира, обладают определенной спецификой в отношении общих закономерностей культурной динамики, фиксированных социально-философским знанием. Специфика заключается в том, что в большинстве своем изменения в такого рода этносообществах вызваны существенным влиянием иной культуры, занимающей доминантную позицию в отношении с индигенным народом. Ситуация коренных народов Сибири и Севера является ярким примером такого типа межкультурных отношений и позволяет проследить общие закономерности свойственных ему социокультурных изменений. Несмотря на то, что подобный тип отношений может быть рассмотрен как частный случай социокультурной динамики, его распространенность в мире так велика, что механизмы социокультурных изменений в среде коренных народов в их взаимодействии с доминирующим этносом стоит признать одной из общих закономерностей современной мировой реальности. Исследование во многом опирается на анализ конкретных данных, явлений и процессов, существующих в среде коренных народов, и тем самым отвечает на актуальный вызов XXI века с его требованием все более тесного взаимодействия, взаимопроникновения философии и конкретно-научного знания.

Степень разработанности темы исследования

Для настоящего диссертационного исследования важно выяснить специфику процессов действия механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов Сибири и Севера. Ведущими источниками выступает литература, содержащая как теории социокультурных изменений, сложившиеся в социальной философии, так и практические исследования аналогичных феноменов в среде автохтонного населения российского Севера и Сибири, циркумполярных территорий мира, а также исследования региональных этнокультурных пространств. В то же время данная тема требует обращения к научным разработкам в отношении этничности и ее индигенного качества, понятия «этническое наследие» и его современного функционирования, исследованиям, посвященным репрезентативным компонентам этнонаследия народов северных и сибирских территорий (шаманизм и декоративно-прикладное искусство).

Среди классиков моделирования культурной динамики и механизмов ее реализации стоит упомянуть Дж. Вико, И.Г. Гердера, Г.В.Ф. Гегеля, О. Конта, О. Шпенглера, Н.Я. Данилевского, А. Тойнби, Э. Тайлора, Л.Н. Гумилева, П.А. Сорокина, К. Ясперса, С.Ф. Хантингтона, Г. Хакена, И.Р. Пригожина, С.П. Курдюмова. В настоящее время подходы к пониманию закономерностей социокультурных изменений развивают С. Баркер, Р. Инглхарт, К. Вельцель, П. Штомпка, А.Г. Дугин, М.В. Тлостанова, Е.Н. Князева, О.А. Музыка, С.А. Кравченко.

Среди российских исследований региональных этнокультурных пространств можно выделить работы В.А. Тишкова, В.В. Степанова, Н.И. Новиковой, С.В. Соколовского, Л.М. Дробижевой, С.А. Арутюнова, С.К. Белых, Т.А. Бернштам, А.В. Головнева, В.И. Харитоновой, В.П. Торукало, С.А. Хрущева. Исследования, посвященные изучению этнокультурной ситуации Красноярского края как региона, репрезентативного в отношении северных и сибирских коренных народов, принадлежат красноярским

этнографам В.П. Кривоногову, М.С. Баташеву, культурологам Н.П. Копцевой, К.В. Резниковой, А.А. Ситниковой, Н.Н. Середкиной, археологу Н.П. Макарову, канадскому этнологу Д.Дж. Андерсону, картина социокультурных изменений в регионе активно изучается социологом В.Г. Немировским.

Феномен этничности рассмотрен множеством отечественных и зарубежных исследователей, представляющих различные точки зрения на природу этого явления. Примордиальный подход последовательно разработан и опробован целым рядом ученых – Э. Шилсом, К. Гирцем, Э. Стюардом, П. ван ден Берге, У. Коннором, Х. Айзеке, С.М. Широкогоровым, Ю.В. Бромлеем, Л.Н. Гумилевым, И.Ю. Зариновым, В.В. Амелиным, В.П. Торукало, В.В. Марханиным, И.Г. Гердером, Н.Н. Чебоксаровым, С.А. Арутюновым, А.А. Сусоколовым и др. Конструктивизм относительно этничности излагают Ф. Барт, Б. Андерсон, П. Бурдье, П. Бергер, Т. Лукман, Г. Гарфинкель, М. Бунге, Э.А. Геллнер, Дж.Р. Серл, Э. Хобсбаум, В.А. Тишков, Б.Е. Винер, С.В. Соколовский, В.Н. Давыдов, Д.С. Циванюк, М.В. Смагина, Е.А. Белякова. Ситуационизм как подход к этничности разрабатывается Дж. Ротшильдом, К. Янгом, К. Энлое, Н. Глезером, Д. Мойниханом.

Понятие «коренной народ» разрабатывается в культурно-антропологическом поле Б. Андерсоном, Т. Эриксоном, Ф. Бартом, М.Г. Левиным, Н.Г. Скворцовым, В.А. Тишковым, С.В. Соколовским, М.С. Куропятник. Формирование этнической идентичности коренных народов, в том числе автохтонного населения циркумполярных территорий, в качестве социального конструирования обосновывается и рассматривается Б. Андерсоном, Т. Эриксоном, М.С. Куропятник, Ю.Л. Слезкиным, К.В. Киселевым, Н.С. Шкурко, О.Б. Подвинцевым.

Понятие «этническое наследие» в научной дискуссии предельно сближено с понятием «культурное наследие», представлено в правовой

практике и трудах таких ученых, как И.Г. Гердер, В. Дильтей, К. Уислер, Р. Докинз, Ю.М. Лотман, В.С. Библер, Д.С. Лихачев, А.А. Копсергенова, А.М. Диянова и др. Существование базовых элементов этнокультуры в качестве определяющих границы народа социокультурных практик («ядро этноса»), в частности такой статус религии и национального искусства, утверждается и рассматривается в исследованиях Э. Дюркгейма, П. Бурдьё, Р. Брубейкера, Б.К. Малиновского, Э.Б. Тайлора, М. Вебера, К.Г. Доусона, К. Леви-Стросса, М. Мид, Р. Бенедикт, М. Элиаде, Ю.В. Бромля, Б.Е. Винера, С.М. Широкогорова, С.А. Токарева. Искусство, в том числе этническое, как форма фиксации системы базовых ценностей культуры рассмотрено А. Голаном, Б.А. Рыбаковым, В.С. Жидковым, К.Б. Соколовым, В.И. Жуковским, Н.П. Копцевой, П.Р. Гамзатовой, М.М. Миркес, Н.Н. Середкиной.

Шаманизм коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока зафиксирован и исследован целым рядом российских этнографов конца XIX – начала XX века (В.М. Михайловский, Л.Я. Штернберг, В.И. Иохельсон, В.И. Богораз, А.И. Попов, Н.П. Сокольников, В.Н. Васильев, С.И. Руденко, Д.К. Зеленин, С.М. Широкогоров), представителей советской школы этнографии (Б.О. Долгих, А.В. Смоляк, М.Г. Левин, А.А. Попов, Г.М. Василевич, С.В. Иванов, Г.И. Пелих, Е.Д. Прокофьева, Л.В. Хомич, Н.А. Алексеев, Ю.Б. Симченко, Г.И. Грачева, А.И. Мазан и др.), а также отечественными этнографами, этнологами, антропологами постсоветского времени, среди которых В.И. Харитонова, Т.Ю. Сем, М.В. Хаккарайнен, Л.Н. Жуковская, О.Э. Добжанская, Л.П. Потапов, Н.А. Куприяшина и др. Национальное искусство народов Севера, Сибири и Дальнего Востока исследовано с позиции трансляции шаманистической картины мира, свойственной этносу, в работах Г.М. Василевич, О.Э. Добжанской, О. Крашевского, Т.М. Сафьянниковой, Н.П. Копцевой, А.В. Кистовой и др.

В настоящее время в связи с новой индустриализацией сибирских регионов Российской Федерации особо актуальными становятся

исследования сибирского культурного пространства – Север и Сибирь находятся в зоне пристального внимания. В посвященных им исследованиях решаются вопросы этногенеза коренных народов и влияния межэтнических контактов на их культуры, современной демографической ситуации, динамики процесса идентичности представителей малых народов и состояния национальных языков, возможности применения различных методологий исследований в изучении этносообществ, а также мера трансформаций традиционного образа жизни автохтонного населения и потенциал культурных феноменов в формировании этнической идентичности. Несмотря на широкий круг разрабатываемых вопросов, проблема механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов Севера и Сибири учеными не ставилась. Обзор источников показывает актуальность и необходимость рассматриваемой темы, а анализ исследований выявляет, что по-прежнему остается открытым вопрос механизмов социокультурных изменений и участия этнокультурного наследия в формировании этноса в сегодняшних условиях. Также современная социальная философия нуждается в преодолении дилеммы примордиализма и конструктивизма в отношении такой формы человеческого сообщества, как этнос. Таким образом, достаточно велика потребность в работе, обобщающей результаты исследований, касающихся социокультурных изменений и обнаружения их закономерностей в такой социальной среде, как коренные народы. Это определило объект, предмет и цель исследования.

Объектом диссертационного исследования являются процессы социокультурных изменений, характерные для коренных народов.

Предметом исследования выступают механизмы социокультурных изменений в среде коренных народов Севера и Сибири.

Цель исследования - выявить специфику механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов Севера и Сибири и определить возможные пути воспроизводства этносов в условиях современной России.

Гипотеза исследования

Природа особого характера социокультурных перемен индигенных сообществ коренится в особом типе межобщественных отношений, свойственных этим группам, – выстроенных по принципу инокультурной доминанты и внешнего влияния. Следствием модернизации, протекающей в границах этноса неравномерно, стало серьезное расслоение коренных сообществ в зависимости от степени интегрированности их представителей в новые социокультурные практики. Коренные народы Севера и Сибири на современном этапе – это сообщества, существенно отличные от исконных в результате целого ряда перемен, тесно связанных с процессами продолжительной экзогенной модернизации. Механизмы социокультурных изменений в среде коренных народов обусловлены как внешним влиянием, так и внутренними установками представителей этноса – реакцией на изменения, внедряемые извне его границ. В современных условиях воспроизводство индигенных сообществ в большой мере зависит от участия в этом процессе этнокультурного наследия. Трансформации традиционных социокультурных практик свидетельствуют о востребованности этнического наследия представителями коренных народов в настоящее время; большую роль этнонаследие выполняет по отношению к становлению и поддержанию идентичности автохтонного населения Севера и Сибири. Сохранение и трансляция этнического наследия на сегодняшний день выступают эффективными средствами воспроизводства этноса.

Задачи исследования определены в соответствии с целью исследования и его гипотезой:

1. Рассмотреть взгляды на социокультурные изменения и их механизмы, существующие в современной социальной философии, в частности, на

механизмы изменений в среде, где причины перемен внешни по отношению к исходным процессам.

2. Выявить сущность этносообществ, называемых коренными народами, на современном этапе в соответствии с опытом модернизации, глобальной трансформации традиционного образа жизни.

3. Определить сущность и функции этнического наследия коренных народов в современных жизненных реалиях их представителей, в ситуации социокультурных изменений, протекающих в среде автохтонного населения Севера и Сибири.

4. Исследовать социокультурную среду коренных народов Севера и Сибири на предмет репрезентативных компонентов этнического наследия, способных выступить свидетельствами произошедших и проходящих социокультурных изменений в границах этих этносов, и проанализировать их функционирование.

Теоретико-методологическим основанием исследования выступил ряд научных методов и подходов, изложенных в трудах отечественных и зарубежных исследователей. Модели социокультурных изменений и концептуальные подходы к пониманию их закономерностей (линейная модель Г.В.Ф. Гегеля, О. Конта, Э. Тайлора; циклическая модель О. Шпенглера, Н.Я. Данилевского, А. Тойнби, Л.Н. Гумилева, П.А. Сорокина; синергетическая модель И.Р. Пригожина, С.П. Курдюмова) позволили выявить обсуждаемые механизмы этих перемен. Концептуальные подходы к пониманию этничности и индигенности, а также система Т. Эриксона, выделяющая «виды этнических групп», выступили основанием для определения специфики состава индигенных этносообществ на современном этапе. Парадигмальный подход А.Г. Дугина к социокультурной динамике в приложении к неоднородности современных коренных этнообщностей позволил различить составляющие их подгруппы по составу социокультурных практик. Существующие точки зрения на сущность

понятия «этническое наследие» послужили методологическим основанием для понимания роли этнокультурного наследия в качестве средства формирования и поддержания идентичности представителей коренных народов в современных условиях. Сравнительно-исторический метод стал основанием анализа и формирования представления о современных формах этнического наследия народов Севера и Сибири. Феноменологический анализ выступает центральным методом во втором параграфе второй главы исследования, материалом для него стали как данные экспедиций, так и большой объем научных источников. В ходе исследования задействованы историко-культурный, сравнительный, статистический, феноменологический и генетический методы. Изучение академических источников основано на аналитико-описательном методе. Из логических процедур в диссертационном исследовании применялись теоретические и эмпирические методы: наблюдение, анализ, синтез, сравнение, интерпретация.

Научная новизна диссертационного исследования

1. В результате рассмотрения распространенных в социальной философии моделей социокультурной динамики и взглядов на механизмы, ею движущие, определена специфика социокультурных изменений в среде коренных народов (опробовано применение концепции «культурной травмы» П. Штомпки к одному из типов травмирующих событий, обусловленному инокультурным влиянием). Выявлен механизм «ответного бунта», наряду с ранее обсуждаемыми являющий сегодня один из способов преодоления культурной травмы представителями индигенных этносов.

2. На основе систематизации подходов к пониманию этничности сформировано представление о коренных народах на современном этапе их существования как о сообществах, внутренне неоднородных и зачастую находящихся в процессе реконструкции, конструирования собственной этничности. Состав индигенных этнообщностей определен в соответствии со спецификой длительного процесса переживаемой ими культурной травмы

(модернизации), типами примененных практик и этапами общественного развития (премодерн, модерн, постмодерн) в тесном взаимодействии свойственных этим этапам социокультурных практик. Предложено продуктивное применение классификации видов этнических групп, предложенной Т. Эриксоном, в качестве внутренней системы коренных этносообществ.

3. Выявлена роль этнического наследия в социальном конструировании (проанализировано понятие «циркумпольная цивилизация», систематизированы точки зрения на его природу, результаты сопоставлены с феноменологическим анализом в среде коренных народов Севера и Сибири), раскрыта суть этнокультурного наследия как системы базовых ценностей коренного народа и всего разнообразия присущих ему социокультурных практик, функция формирования и поддержания этноидентичности определена в качестве ведущей для этнического наследия в настоящее время.

4. На основе теории «ядра этноса» выявлены одни из базовых компонентов этнического наследия коренных народов Севера и Сибири (шаманизм и декоративно-прикладное искусство), проведен анализ современной ситуации, анализ и систематизация форм их существования как продукта длительных социокультурных изменений в среде автохтонного населения. Определены социокультурные практики, актуализирующие в настоящее время наследие коренных народов в ориентации на внутреннее разнообразие таких этносообществ.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Концепция «культурной травмы», обсуждаемая сегодня в социальной философии, действительно распространяется на широкий круг явлений. Она связана не только с часто описываемыми в ее контексте периодом и последствиями смены политического режима, но и ярко описывает ситуацию социокультурных изменений в среде коренных народов, представляя ее как результат действия внешних факторов и внутренних реакций. Именно

понимание перемен как зависимых от реакции роднит концепцию «культурной травмы» с такой моделью социокультурных изменений, как транскulturация, в которой важнейшими условиями являются внешнее давление иной культуры и выбор представителей коренной культуры в отношении собственной идентичности, зачастую имеющий ситуативный характер, отчего такое самоопределение и названо транскulturальным. Помимо ранее описываемых данной концепцией механизмов преобразований, таких, как бунт, инновация, ритуализм и ретриатизм, в среде коренных народов выделяется механизм ответного бунта, определенный в ходе исследования. Этот специфический механизм перемен, происходящих в среде автохтонного населения Севера и Сибири, движет процессом социального конструирования этноса, одним из глобальных примеров такого конструирования является концепт «циркумполярная цивилизация» или «четвертый мир».

2. Понятие «коренной народ» фиксирует собой социальное сообщество, консолидированное на основе этничности в контексте отношений с доминирующим этносом, имеющее исторический колониальный (неоколониальный) опыт и опыт его рефлексии, в результате чего индигенный этнос фиксируется внутренне дифференцированным. Процессы изменений в среде коренных народов в большой степени связаны с внешней детерминацией и являются результатом разного рода реакций представителей этноса на культурную травму. Разнообразие внутри таких этносообществ напрямую свидетельствует о том, какие механизмы-реакции были востребованы группами представителей индигенных этносов с целью оздоровить травмирующую ситуацию, и в какой разной степени они вовлечены сегодня в практики преמודерна, модерна и постмодерна, активно взаимодействующие в процессе модернизации. Так, группа «протонации» в большей степени руководствовалась механизмом бунта и более всех вовлечена в практики модерна и постмодерна, а сегодня становится

двигателем ответного бунта, группа «городские этноменьшинства» применила в преимуществе механизм инновации, а «коренные народы» – ретриатизм и ритуализм.

3. Этническое/ культурное/ этнокультурное наследие коренных народов представляет собой систему базовых ценностей этноса и все разнообразие присущих ему социокультурных практик, которые служат как реальными способами/инструментами жизни, так и маркерами принадлежности представителей народа к сообществу. На современном этапе формирование этнической идентичности исконного населения Севера и Сибири является ведущей функцией этнического наследия. Процесс идентификации основывается на вовлечении этнонаследия коренных народов в качестве традиции и в форме знаков, образов этнокультуры, а ведущей технологией служит вовлечение этнического наследия в повседневность представителей коренных народов. Способы такого вовлечения состоят в зависимости от специфики социокультурных практик подгрупп этноса: представители «городских этнических меньшинств» вовлечены в социокультурные практики индустриального и постиндустриального общества, «протонации» эффективно используют практики модерна и постмодерна и с помощью них и при каком-либо включении культурных практик премодерна активно реконструируют в настоящий момент свою этническую идентичность, группа «коренные народы» в наименьшей степени охвачена практиками постмодерна, совмещает традиционные и индустриальные социокультурные практики. Преображение традиционных социокультурных практик можно назвать механизмом самосохранения этнокультурного наследия, а трансформацию традиции в результате действия такого механизма социокультурного изменения, как инновация, стоит понимать как неизбежное и необходимое следствие ее живого существования.

4. Репрезентативные компоненты культурного наследия, составляющие в совокупности «ядро этноса», в настоящее время активно участвуют в

воспроизводстве коренных народов в современных условиях и даже в их конструировании. В автохтонных обществах на Севере и в Сибири наблюдается разветвленная система социокультурных практик, в той или иной степени вовлекающих традицию в индустриальные и постиндустриальные практики (рассмотрен пример шаманизма и декоративно-прикладного искусства как в большой степени фиксирующей систему базовых ценностей индигенного этноса, выраженную в мифе). Число современных вариантов рассмотренных в исследовании составляющих этнонаследия и разная степень отрыва этих вариантов от исконных форм свидетельствуют о том, что коренные этносы претерпели настолько серьезные изменения, что им подверглись даже базовые основания поддержания этноидентичности. Репрезентативные компоненты этнического наследия выступают как яркими маркерами протекания процесса культурной травмы в среде коренных народов, так и актуальными средствами воспроизводства этих этносов в условиях современной России. Эффективными механизмами воспроизводства коренных народов Севера и Сибири названы сохранение и трансляция их этнокультурного наследия в формах, учитывающих опыт и потребности каждой из подгрупп такого рода сообществ («протонации», «городские этнические меньшинства», «коренные народы»).

Теоретическая значимость исследования состоит в дополнении актуального социально-философского, культурно-антропологического и этнологического знания об индигенных этносах путем систематизации подходов к социокультурной динамике и этничности, конкретизации понятия «коренной народ» и специфических свойств подобных сообществ на современном этапе. Исследование уточняет специфику социокультурных изменений в среде коренных народов и указывает на характерные механизмы и последствия этих процессов. А также развивает представление об этническом наследии как о средстве конструирования, формирования и

поддержания этнической принадлежности коренных народов, в частности уточняется роль таких компонентов этнического наследия, как исконная религия (шаманизм) и декоративно-прикладное искусство. Исследование обладает теоретической значимостью как дополняющее и расширяющее системные знания об этнокультурной ситуации российского Севера и Сибири на современном этапе.

Практическая значимость исследования заключается в том, что оно создает возможности для проведения региональных прикладных культурных исследований с позиции функционирования этнического наследия коренных народов территорий и выработки рекомендаций по актуализации этнотрадиции как средства формирования и поддержания национальной принадлежности автохтонного населения. Материалы диссертации могут быть использованы для исследования иной индигенной среды с позиции социокультурных перемен и других составляющих этнического наследия с позиции выполнения ими функции формирования этничности и форм их актуализации. Результаты и материалы исследования могут послужить основой для разработки регионального компонента учебных дисциплин «Этнология», «Социальная культурная антропология», «Методы исследования культуры», «Народная художественная культура», «Теория и история религии», для написания учебных пособий по данным дисциплинам.

Апробация результатов исследования осуществлена на заседаниях учебно-научно-методического семинара «Теория и практика прикладных культурных исследований» (Красноярск, 2009–2014), на III Всероссийском культурологическом конгрессе с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» (Санкт-Петербург, 2010), на всероссийских и международных научно-практических конференциях: Всероссийская научно-практическая конференция «Повышение качества высшего профессионального образования» (Красноярск, 2009), Международная научно-практическая конференция «Студент и

преподаватель в современном образовательном процессе» (Ростов-на-Дону, 2009), Всероссийская конференция «Педагогика развития» (Красноярск, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция «Современное образование в условиях реформирования» (Красноярск, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция «Педагогика одаренности: региональные практики» (Томск, 2012).

Основные результаты исследования представлены в работе в качестве исполнителя федеральных и краевых грантов: «Красноярский край как поликультурное пространство, родина коренных малочисленных народов Севера. Информационно-аналитический проект» (грант ККФН, 2010), «Механизмы взаимодействия органов власти, бизнеса и этнокультурных групп коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в условиях глобальных трансформаций (на материале Сибирского федерального округа)» (грант «Красноярского краевого фонда поддержки научной и научно-технической деятельности», 2012), «Культура коренных малочисленных народов Севера в условиях глобальных трансформаций: форсайт-исследование до 2050 г. на материале анализа якутского этноса» (ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009–2013 годы»), «Разработка модели и механизмов дистанционной подготовки инженерных и образовательных кадров (в том числе из малочисленных коренных народов) для освоения северных и арктических территорий Красноярского края» (ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009–2013 годы»), «Создание пакета прикладных проектов для развития северных поселений Красноярского края и системы показателей устойчивого развития территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Красноярского края» (грант «Красноярского краевого фонда поддержки научной и научно-технической деятельности», 2014 г.). Результаты диссертационного исследования опубликованы в виде статей в научном журнале Сибирского

федерального университета в серии «Гуманитарные науки», в журналах «Life Science Journal», «Mediterranean Journal of Social Sciences», «Инновации в непрерывном образовании», «Современные проблемы науки и образования» и «Человек и культура», «Педагогика искусства», в виде тезисов конференций. Кроме того, материал исследования вошел в качестве авторского материала в коллективную монографию «Культура коренных и малочисленных народов Севера в условиях глобальных трансформаций» (2011), учебное пособие «Социальная (культурная) антропология» (2011), а также издание «Коренные малочисленные народы Севера и Сибири в условиях глобальных трансформаций (на материале Красноярского края). Ч. I: концептуальные и методологические основы исследования. Этнокультурная динамика коренных малочисленных народов Красноярского края» (2012).

Апробация результатов диссертационного исследования осуществлена и в ходе подготовки полевых исследований в территориях Красноярского края, в организации и осуществлении экспедиций в места компактного проживания коренных народов – чулымцев, долган и нганасан – в регионе (Чиндатский сельсовет в Тюхтетском районе, 2010 г.; сельское поселение Хатанга, 2014 г.). Материалы исследования активно используются в преподавательской практике (дисциплины «Народная художественная культура», «История культуры», «Культурология», «История и теория визуальных искусств»), результаты задействованы в проектировании и проведении образовательных событий (в контексте студенческой практики, в проведении полевых исследований во Всероссийской летней школе «НооГен» в Хакасии, Архангельской и Иркутской областях в 2012–2014 гг.).

Структура и объем диссертации

В соответствии с задачами исследования диссертация включает введение, две главы (4 параграфа), заключение, список использованных источников (365 наименований). Первая глава представляет собой

теоретическую разработку ведущих понятий исследования на основе обзора и интеграции основных концепций, существующих в современной социальной философии и смежных науках, и целью имеет определение общих закономерностей социокультурных изменений в среде коренных народов как составной части человечества. Вторая глава является исследованием социокультурной среды коренных этносов Сибири и Севера с позиции выявленных закономерностей и механизмов, движущих ее изменения, а также роли этнического наследия этих народов в современных условиях. Объем диссертации – 183 страницы.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА МЕХАНИЗМОВ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В СРЕДЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ

Современная социальная философия в качестве одного из центральных своих интересов определяет вопрос о том, как развивается культура и общество, каковы способы изменения социокультурной реальности и что выступает двигателем этих процессов. Моделирование социокультурной динамики имеет более чем столетнюю историю, но не теряет актуальности, и сегодня фокус науки смещен с определения качественного своеобразия периодов относительной стабильности культуры, представляющих собой фазы ее развития, в сторону переходных моментов, процессов смены этапов.

Предметом современного социального познания также становятся региональные культурные пространства в их этнической разнообразии, в особенности с учетом существования и развития автохтонных культур. В частности в зоне пристального внимания находятся Север и Сибирь. Обзор информации, характеризующей этнокультурное пространство сибирских и северных территорий на примере такого репрезентативного в этом отношении региона, как Красноярский край², позволяет выделить некоторые особые предметные области. В условиях современных национальных государств само существование этнокультурных групп, которые по своим качествам во многом более соответствуют традиционным обществам, а не обществам модерна и постмодерна, вызывает ряд вопросов. Каково место коренных народов Севера и Сибири в современном национальном государстве? Какова их дальнейшая судьба? Как воздействуют модернизация и глобализация на этногенез и культурогенез этих этнических сообществ? Отвечая на эти вопросы, неизбежен выход к проблеме современного понимания этничности. Если пятьдесят лет назад это понятие казалось

² Пименова Н.Н. Этническая ситуация Красноярского края: роль культурного наследия коренных малочисленных народов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4. – С. 596–605.

«очевидным» и «само собой разумеющимся», то сегодня, когда межэтнические отношения выступают на первый план в региональной, федеральной, международной политике, понятие этничности оказывается предметом оживленных дискуссий и непримиримых споров. Тем более что все чаще этничность определяется как переменная, а значит напрямую зависящая от протекающих социокультурных изменений. В этой связи далее будут рассмотрены сложившиеся в социальном познании представления о механизмах социокультурных изменений и основные моменты дискуссии о содержании и роли категории «этничность» и понятия «коренной народ» для современных социально-философских исследований.

1.1. Концептуализация проблемы механизмов социокультурных изменений

Данный параграф посвящен рассмотрению сложившихся в современной социальной философии взглядов на социокультурные изменения и их механизмы, в частности, на механизмы изменений в среде, где причины перемен имеют внешний характер по отношению к исходным процессам. Механизмы культурных изменений обсуждаются социальной философией в контексте моделей социокультурной динамики. В истории социально-философской мысли относительно вопросов динамики культуры принято выделять как минимум две базовых модели, отвечающие двум траекториям движения культуры – это концепции цикла и линейного движения, а также получившую распространение синергетическую модель, представляющую такое движение нелинейным. Циклическая, волновая модель представляет историю культуры как жизненный цикл сообщества, данная концепция последовательно разрабатывалась целым рядом ученых, среди которых Дж. Вико, О. Шпенглер, Н.Я. Данилевский, А. Тойнби, Л.Н. Гумилев, П.А. Сорокин, К. Ясперс, С.Ф. Хантингтон. Линейная модель динамики культуры своим истоком имеет эволюционный подход и к

сегодняшнему дню претерпевает серьезные изменения. Среди философов и исследователей культуры, разделяющих эту точку зрения И.Г. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, О. Конт, Э. Тайлор, С. Баркер, Р. Инглхарт, К. Вельцель, А.Г. Дугин. Принципы синергетики применяются к вопросам динамики культуры со второй половины XX века, к представителям данной позиции можно отнести Г. Хакена, И.Р. Пригожина, С.П. Курдюмова, Е.Н. Князеву, О.А. Музыка, С.А. Кравченко.

В настоящее время глобальная теоретизация динамики культуры и ее механизмов уступает место намерениям структурировать усложняющуюся социокультурную реальность в ее описании и фиксации ключевых тенденций. Классические модели социокультурной динамики, тем не менее, получают свое развитие. Определение механизмов социокультурных изменений возможно в ходе рассмотрения опыта моделирования динамики в истории социального познания от ранних образцов до наших дней.

А) Циклический характер социокультурной динамики предложен целым рядом исследователей, тем не менее, можно выделить два вида концепций. Если Джамбаттиста Вико стремится описать в этом циклическом движении историю человечества в целом³, то его последователи приходят к отрицанию единства истории человечества, предлагая рассматривать ее как полифоничную социокультурную картину, составляющую человеческое развитие и существование из множества самостоятельно развивающихся цивилизаций. С течением времени в научном рассмотрении история человечества дробится на массу независимых потоков и циклов, способных влиять друг на друга, но не являющихся стадиями, формами, типами существования одной и той же культуры.

Основателем циклической концепции социокультурной динамики принято считать неаполитанского мыслителя Джамбаттисту Вико (1668–

³ Дианова В.М. Концепция циклического развития культуры Джамбаттисты Вико и ее последователи // *Studia culturae*. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Выпуск 2. – С.43–56.

1744) с его трудом «Основание новой науки об общей природе наций»⁴. Цикличность истории, по мнению Дж. Вико, состоит в существовании трех эпох и их последовательной периодической смене друг другом. «Век богов», «Век героев» и «Век людей» – три исторических эпохи, отличающиеся в первом приближении фокусировкой на определенных доминирующих фигурах исторического времени, а также формами управления обществом. Подробно рассматривая названные эпохи, автор указывает на обусловленность типом эпохи всех ее составляющих: «... соответственно этому делению нации в постоянном и никогда не нарушаемом порядке причин и следствий всегда проходят через три вида Природы, и что из этих трех видов природы вытекают три вида Нравов, и что из этих трех видов Нравов вытекают три вида Естественного Права Народов, а соответственно этим трем видам права устанавливаются три вида Гражданского состояния, т.е. Государств»⁵. В последней книге научного труда «О возвращении человеческих вещей при возрождении наций» Дж. Вико рассматривает «Времена второго варварства», утверждая цикличность истории и проводя аналогии, показывающие возвращение цикла к первой стадии – Веку Богов. Тем не менее исследование показывает, что уже в работе Вико такое возвращение рассматривается не как прямое повторение, но как возвращение к основаниям эпохи и актуальности определенных явлений культуры в соответствии с типом.

Универсальность циклического закона, регулирующего социокультурную динамику человечества, в своих исследованиях развивают также Освальд Шпенглер (1880-1936) и Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975), при этом общность цикла, по мнению этих ученых, вовсе не указывает на однообразие процессов, происходящих в границах конкретных культур.

⁴ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. – 637 с.

⁵ Вико Дж. Там же. С. 377.

Во втором томе научного труда «Закат Европы»⁶ (1919 г.) немецкий философ, историк и культуролог О. Шпенглер обосновывает выделение восьми культур, развивающихся независимо друг от друга, не синхронно, но подчиненных единому ритму цикла. Цикличность понимается автором как универсальный жизненный путь, особым образом проживаемый каждой культурой. Этот путь включает в себя четыре стадии: «детство» – стадия зарождающейся культуры, «юность» – этап интенсивного развития культуры, «зрелость» – стадия высокой культуры, период наибольшего расцвета, полной реализации ее внутренних возможностей, «старость» – этап постепенного вырождения исчерпавшей собственные возможности культуры, названный автором цивилизацией. Последний период в череде социокультурных изменений, по О. Шпенглеру, способен быть довольно длительным, такая агония обладает рядом выраженных характеристик, ставящих под удар основные ценности некогда процветавшего культурного сообщества, в частности речь идет о духовном упадке и смене творческого действия на механистическое существование. При этом основной механизм таких социокультурных изменений, что двигают культуру со стадии на стадию, определен автором как универсальная судьба: «Быстрые и глубокие изменения в истории великих культур происходят без каких-либо значительных причин, воздействий или целей»⁷.

В качестве особенности взгляда О. Шпенглера стоит назвать утверждение равноправия, рядоположенности перечисленных культур, их независимости и неподчиненности друг другу, в том числе возможности лишь поверхностной связанности⁸. В этом О. Шпенглер вторит российскому философу и социологу Николаю Яковлевичу Данилевскому (1822–1885). В своем основном труде «Россия и Европа»⁹ Н.Я. Данилевский излагает

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.

⁷ Шпенглер О. Там же. С. 263

⁸ Шпенглер О. Там же. С. 84–85.

⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.

концепцию «культурно-исторических типов», цивилизаций, существование которых подчинено закону жизненного цикла – последовательно протекает путем рождения, расцвета, упадка и гибели. При этом исследователь также отмечает прецеденты насильственной гибели цивилизаций (мексиканская, перуанская), что не позволило пройти им полноценный путь развития. Культурно-исторические типы подразделяются на две группы – имеющие уединенный и преемственный характер. В главе «Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения и развития» автор формулирует пять законов становления и развития социокультурной целостности – «культурно-исторического типа». Закон первый описывает необходимость появления культурно-исторического типа в результате взаимного притяжения членов племени или группы народов, объединенных общим языком или языковой группой. Второй закон утверждает, что условием для появления цивилизации как самостоятельного культурно-исторического типа, является политическая независимость принадлежащих к нему народов. При этом истоки формирования цивилизации одного типа неповторимы в случае другого, эти основания каждый раз самостоятельно вырабатываются народом, хотя влияние предшественников или современников не исключено – таков третий закон. Четвертый закон утверждает, что цивилизация, свойственная культурному типу, в ее полноте и разнообразии возможна только тогда, когда «разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств». Пятый закон описывает жизненный цикл таких культурно-исторических типов как неопределенно продолжительный период развития и краткое время расцвета и высокой продуктивности, которое «истощает раз и навсегда их жизненную силу»¹⁰. Закономерность социокультурных изменений формулируется Н.Я. Данилевским как универсальный цикл жизни

¹⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 113–144.

человечества в качестве культурного сообщества, начинающийся всякий раз в новых культурных, территориальных, этнических границах. При этом каждый раз этот универсальный закон настолько адаптируется к конкретным условиям времени, территории, народа, что культурно-исторические типы не способны быть идентичны друг другу, а также не приемлют прямого сравнения, поскольку каждый из них является уникальным, самоценным. Наиболее интересен в череде выводов Н.Я. Данилевского закон непередаваемости цивилизации, рассмотренный им, в частности, на примере Античных Греции и Рима, а также Рима и готов¹¹. В то же время ученый определяет преимущество преемственных культурных типов над «уединенными», т.е. сформированными и живущими достаточно изолированно.

Исследование показывает, что в качестве механизмов социокультурных изменений, согласно труду Н.Я. Данилевского, следует рассматривать внутренние причины (как в случае «уединенных культур») и внешние, при этом «преемничество» как механизм культурной динамики имеет несколько форм. Простейшим способом преемничества одной культуры другим типом автор называет «пересадку посредством колонизации», что, по сути, означает исчезновение прежнего культурного типа, принятие всеми членами его социума иной цивилизации. Вторым – «прививку», об этом механизме Данилевский также высказывается в негативном ключе, поскольку «прививка» не позволяет, по его мнению, развиваться исходному культурно-историческому типу, а вынуждает стать его донором для более развитого культурного типа. Сравнивая этот механизм с привитием черенка благородного растения на ветви дикого, Данилевский утверждает, что «надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели,

¹¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 121.

лишающую его возможности приносить цветы и плоды *sui generis*»¹². Такой подход понимается как принесение одного культурного типа в жертву другому. Третий способ воздействия одной цивилизации на другую исследователь называет «удобрение почвы», именно так определяет автор воздействие Греции на Рим, именно этот способ изменения считает плодотворным. Знакомство одной цивилизации с достижениями другой способно дать силы и основания для самостоятельного роста первой в собственном ключе лишь при условии, если эти достижения служат более качественным материалом для построения этого культурного типа по своим законам, в соответствии со своими задачами. «Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет всю свою самобытность, – может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую»¹³. Многосоставность, неоднородность культурного типа также выполняет функцию условия для продуктивного его продвижения по пути развития, механизмом изменений в этом случае служат активные контакты внутренних отдельных образований, народов. В первую очередь Н.Я. Данилевский имеет в виду самостоятельные политические образования, составляющие единую цивилизацию, в пример приводятся Античная Греция и европейский культурный тип. По утверждению ученого, все другие культурно-исторические типы были лишены такого внутреннего разнообразия, и исключительно потому уступили этим образцам, «оказались беднее в своих результатах»¹⁴.

¹² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 123.

¹³ Данилевский Н.Я. Там же. С. 124.

¹⁴ Данилевский Н.Я. Там же. С. 125.

Для настоящей работы положения теории Н.Я. Данилевского, касающиеся такого механизма социокультурной динамики, как преемничество инокультурных достижений, обладают особой ценностью, поскольку такие условия культурных изменений присущи пути развития культур коренных народов, выступающих главным материалом исследования.

Британский философ истории, социолог и культуролог Арнольд Джозеф Тойнби выдвигает теорию локальных цивилизаций, понятие «цивилизация» – центральное в его труде «Постижение истории»¹⁵. Анализ данной работы показывает, что наиболее стабильными критериями, позволяющими определять границы цивилизации, А. Тойнби признаны религия и территория, а основным механизмом социокультурных изменений является «вызов-и-ответ». Циклический характер теории цивилизаций А. Тойнби заключается в представлении о траектории существования каждой цивилизации как о жизненном цикле, включающем в себя стадии зарождения, роста, надлома и распада. При этом закономерность последовательности данных стадий универсальна и надлом, как и распад – неизбежные этапы на пути культуры¹⁶.

Рассмотрение позиции А. Тойнби позволяет определить, что импульсом для рождения и дальнейшего развития цивилизации в данном контексте выступает вызов исторической ситуации, которую составляют вызовы как природной, так и человеческой среды. Способность культурного сообщества совершить адекватное действие в ответ на вызов, согласно рассматриваемому тексту, и есть основной механизм социокультурных изменений, и А. Тойнби приводит целый ряд исторических примеров действия «вызова-и-ответа». В том числе, по его мнению, зарождению цивилизации способствует активный вызов природной среды – сложность условий существования: «предоставленные самим себе народы, обитавшие в

¹⁵ Тойнби А. Дж. Постижение истории. Сборник. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.

¹⁶ Тойнби А. Дж. Там же. С. 278.

жарких центральноафриканских джунглях, оказались лишенными естественного стимула и в течение тысячелетий оставались в застывшем состоянии на примитивном уровне», «отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию», «чем благоприятнее окружение, тем слабее стимул для зарождения цивилизации»¹⁷. Таким образом, социокультурное развитие стимулируется вызовами природной и человеческой среды. Ученый выделяет пять видов вызовов: вызов «бесплодной земли» – суровый климат, и вызов «новой земли», в котором выделяется особый вызов как «стимул заморской миграции», вызов неожиданных ударов – угроз со стороны внешней человеческой среды, вызов длительного и непрерывного внешнего давления и вызов ущемления, стимулирующего концентрацию общественных сил на замещение жизненно важной утраты. Тем не менее в случаях, когда адекватный ответ на вызов превосходит возможности общества, такой стимул чрезмерен и не приводит к развитию.

Положение о том, что механизмами социокультурных изменений выступают «вызов-и-ответ» особенно важно для данного исследования, поскольку позволяет оценить величину значения для социокультурных изменений не только внешних условий, но и типов социальной реакции на них.

Российский историк и этнолог Лев Николаевич Гумилев (1912–1992 гг.) – автор теории пассионарности и теории этногенеза, видит причину социокультурных изменений в необходимости общества совершать переходы от стадии к стадии своего существования. Социокультурные целостности, участвующие в ходе истории, которые Л.Н. Гумилев понимает вслед за предшественниками как общности, живущие по органическим законам, он именуется этносами и суперэтносами. В ходе развития, согласно теории этногенеза, этнос проходит несколько жизненных этапов, начало этой жизни

¹⁷ Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. – М.: Рольф, 2001. – С. 104.

этноса дает пассионарный толчок. В своих масштабных научных работах «Этногенез и биосфера земли»¹⁸ и «География этноса в исторический период»¹⁹ Л.Н. Гумилев подробно анализирует и описывает фазы этногенеза: инкубационный период, пассионарный подъем, акматическая фаза, фаза надлома, фаза инерции, фаза обскурации, мемориальная фаза. Длительность жизненного цикла этноса определена в «Этногенезе и биосфере Земли» в пределах 1200 лет.

Исследование позиции Л.Н. Гумилева позволяет назвать механизмами социокультурных изменений в отношении теории этногенеза естественные внутренние законы развития культурного сообщества в качестве этноса, а двигательной силой такого процесса – представителей сообщества, относящихся к особой социально-личностной категории, пассионариям. Пассионариями являются представители культурного сообщества, обладающие антиинстинктом в противовес естественно доминирующему инстинкту самосохранения – пассионарностью, и способные двигать историю собственной культуры, собственными силами совершая социокультурные изменения. Анализ теории пассионарности показывает, что, согласно данной позиции, механизмы социокультурных изменений носят врожденный характер по отношению к такому культурному целому, как этнос, и не являются внешними, при этом они социально обеспечены органическим наличием в обществе такой категории людей, как пассионарии.

Русско-американский социолог, культуролог Питирим Александрович Сорокин (1889–1968 гг.) в своем научном труде «Социальная и культурная динамика» формулирует и развивает принцип имманентного изменения социокультурной системы, а также производного от него принципа ограничения, оба эти принципа в работе применяются к решению проблемы закономерностей социокультурной динамики. В этой связи подробно рассматриваются такие характеристики механизмов социокультурных

¹⁸ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – М.: Эксмо, 2008. – 733 с.

¹⁹ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990. – 280 с.

изменений, как повторение, ритм, линейность и вечная новизна. В качестве периодически встречающихся П.А. Сорокиным названы три вида социокультурных изменений – линейный, циклический и «вечно новый» процессы; при этом наиболее общим законом социокультурного изменения, по мнению ученого, выступают непрерывно изменяющиеся повторяющиеся процессы. Изменение П.А. Сорокин понимает как внутреннюю необходимость культуры и общества, исследователь постулирует принцип «имманентного изменения», который представляет социокультурную систему как никогда не стоящую на месте и вечно претерпевающую перемены, поскольку ее центральными элементами выступают люди с их целями и мотивами. Таким образом, социокультурная система «не может не изменяться, даже если все внешние условия ее существования неизменны»²⁰. В качестве типов таких изменений в работе рассматриваются линейная, циклическая тенденции и процесс замещения новым, которые утверждаются как временные участки цикла.

Анализ концепции П.А. Сорокина позволяет выявить, что подобная модель социокультурной динамики в качестве закономерностей, описывающих изменения в течение определенных фрагментов цикла (как частные случаи), включает в себя все другие виды изменений – и линейную тенденцию, и тенденцию замещения («вечной новизны»). Это позволяет увидеть данную модель как наиболее богатую в сравнении с моделями линейного, строго циклического изменения или непрерывной новизны. Таким образом, по утверждению П.А. Сорокина, «история вечно повторяется и не повторяется никогда – оба утверждения, кажущиеся противоречащими друг другу, истинны и не противоречивы вообще, если их правильно понимать»²¹.

В качестве подробного состава непрерывного цикла, который не предполагает возврата в ту же стадию, что и в начале цикла, но предполагает,

²⁰ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – С. 802.

²¹ Сорокин П.А. Там же. С. 853.

что каждый следующий раз эти стадии будут соответствовать общему принципу и различаться в соответствии с новыми условиями времени и пространства, П.А. Сорокин выделяет три его стадии – идеациональную, идеалистическую и чувственную фазы, повтор которых называет суперритмом. Все три фазы включаются в целостное понятие «интегральной истины», представляющей собой наиболее полное знание о мире, но каждая в отдельности являет собой лишь частичный аспект истины. Так, основой идеациональной фазы выступает истина веры, идеалистической – истина рационального познания, а последней – истина чувства. Принцип имманентного изменения, согласно данной концепции, сообщает этому изменению следующую закономерность, которая не позволяет одной из фаз стать доминирующей в их цикле: каждая из систем (идеациональная, идеалистическая, чувственная фазы) проходит жизненный путь от возникновения через развитие к достижению расцвета, в определенное время приходя в упадок²².

Рассмотрение концепции П.А. Сорокина позволяет определить различные модели социокультурных изменений в качестве составляющих цикла, его фрагментов, на конкретном участке имеющих иную конфигурацию. Такой взгляд на движение культуры дает возможность оценить все разнообразие механизмов, действующих на различных участках этого цикла.

Б) Линейная модель социокультурной динамики связана, в первую очередь, с трактовкой истории как прогрессивного движения, пути совершенствования, эволюции. Чаще всего механизмами социокультурных изменений в концепциях истории человечества как развивающейся линейно служат внутренние основания необходимости осуществления данного пути. Немецкий философ и историк культуры Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) еще в эпоху позднего Просвещения определяет социокультурную динамику

²² Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – С. 853.

как прогрессивную, «движущуюся вперед», тем не менее, определяя независимость совершенства ее достижений от исторической хронологии: «Культура движется вперед, но совершеннее от этого не становится; на новом месте развиваются новые способности; прежние, развившиеся на старом месте, безвозвратно уходят»²³. Изучение позиции И.Г. Гердера позволяет утверждать, что в целом исторический путь представлен им как «движение вперед гуманного человеческого духа», которое совершается при посредстве законов природы, и «законы эти и впредь будут помогать человечеству, если только верно, что законы природы – законы бога»²⁴.

По мнению Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), классика немецкой философской мысли, социокультурная динамика подчинена закону движения духа как абсолютной мировой потенции по пути его освобождения, самопознания. Понятие мирового духа системно представляется философом в его фундаментальном труде «Философия духа»²⁵ как единство трех последовательных стадий его движения, которые Гегель определяет также и как формы самооткровения духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Абсолютный дух есть дух, вернувшийся к себе самому во всех своих объективных формах. На данной стадии происходит процесс идеализации природы – разрешение противоречия духа как идеи и формы, снятие телесного качества духа и возвращения идеи к самой себе. Снятие внеположенности духа мыслится многоступенчатым процессом, на высшей ступени которого дух, до этого прибывающий в рамках, в границах телесности природы, «приходит к начальному моменту для-себя-бытия и тем самым к свободе». Согласно философии Г.В.Ф. Гегеля, дух являет собой абсолютную идею, предельно нуждающуюся в собственном определении, познании себя, и ради этого

²³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977 г. – С. 433.

²⁴ Гердер И.Г. Там же. С. 433.

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.

производит на свет объективированные свои формы, кристаллизуясь в них, становясь для себя внешним.

Анализ концепции Г.В. Гегеля позволяет определить, что в контексте данной теории путь духа к собственной абсолютности выступает фундаментом социокультурной динамики, определяющей мировой исторический процесс, как и частные случаи пути человека и общества к подъему на уровень всеобщности, к обретению действительной свободы: «Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы»²⁶. Философ выделяет в истории четыре периода: Восток – «детский возраст истории» с господством веры, подчинения, доверия²⁷; Греческий мир – «юность», в которой «формируются индивидуальности»²⁸; Римское государство – «время возмужалости»; Германское государство, которое, по словам Гегеля, в сравнении с человеческими возрастами соответствовал бы старости, но не слабости, а полной зрелости как возвращения духа к своему единству²⁹. Сравнивая периоды истории с возрастами человеческой жизни Г.В.Ф. Гегель, тем не менее, рассматривает этот путь не как жизненный цикл, завершающийся смертью культуры, а как путь прогресса свободы и осознания ее духом. Рассмотрение позиции Г.В.Ф. Гегеля позволяет увидеть, что в контексте данной теории механизмы социокультурных изменений также мыслятся как врожденные человечеству, а их движущей силой выступает внутреннее основание исторического процесса.

Согласно теории французского философа, основателя позитивизма и основоположника социологии Огюста Конта, изложенной в его труде «Курс позитивной философии»³⁰, основное направление развития социокультурной реальности – это прогресс человеческого разума, смена форм познания

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 147.

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 148.

²⁸ Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 150.

²⁹ Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 152.

³⁰ Конт О. Курс позитивной философии// Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. – Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – С. 553–586.

человеком мира. Универсальность такого социального изменения утверждается как естественное направление развития мышления: во всех социокультурных общностях способы познания мира и объяснения явлений последовательно проходят три стадии – теологическую, метафизическую и позитивную³¹. Согласно О. Контю, теологической стадии свойственно познание мира религиозным способом, а значит, создание различных религиозных систем, метафизическую стадию отличает разрушение старых верований и становление критической философии, а позитивная эпоха является расцветом рационального подхода, одним из проявлений которого становится рост наук.

Рассмотрение концепции О. Конта позволяет заключить, что в контексте данного подхода внешние факторы понимаются автором как способные влиять на ситуацию, но не способные внести жесткие коррективы в подобный ход социокультурных изменений, поскольку этот механизм утверждается в качестве универсальной закономерности, свойственной не отдельному народу, а человечеству вообще.

Британский культуролог и этнограф Эдуард Бернетт Тайлор (1832–1917) во второй главе научного труда «Первобытная культура»³² предлагает эволюционный взгляд на социокультурное развитие. Теория развития, по словам Э. Тайлора, включает в себя как теорию прогресса в качестве генеральной, так и теорию вырождения как результата регресса культуры вследствие исторических или природных испытаний в качестве второстепенной. Теория прогресса стоит на основаниях общественного усовершенствования, эволюционного развития явлений культуры – от простого к сложному. По мнению Э. Тайлора, все культуры идут по пути к цивилизованности, совершая такое же движение, какое совершили европейские народы: «переход от дикого состояния к нашему должен быть

³¹ Конт О. Курс позитивной философии// Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. – Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – С. 553.

³² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.

на деле тем истинным прогрессом искусства и знания, который составляет важнейший элемент в развитии культуры»³³. Подобный подход рассматривает историю человечества как часть эволюции природы (биологической эволюции), подчиненную ее универсальным законам. Одной из центральных закономерностей в динамике культуры Э. Тайлор полагает общность человеческой природы вне зависимости от рас и территорий проживания и близкое сходство условий жизни на начальной стадии существования культур.

Механизмом социокультурных изменений анализ концепции Э. Тайлора позволяет назвать закон эволюционного развития, универсальный для массы мировых явлений и внутренне присущий человечеству. Регрессу в культуре могут способствовать исключительно внешние факторы, временно притормаживающие эволюционный процесс, наносящие урон, переносящий народ на шаг назад в развитии. Тем не менее впоследствии человеческое сообщество способно начать восстановление, и движение вновь станет прогрессивным, хотя это и потребует дополнительных усилий.

Современное социальное познание, как было сказано ранее, отказывается от глобальных теоретических построений, поясняющих изменения в культуре за всю историю человечества, а сосредотачивает свое внимание на переходных моментах последнего времени, проводя прикладные исследования и мониторинг культурной динамики по признаваемым значимыми параметрам. При этом набирает популярность парадигмальный подход, также отмечающий линейность траектории культурной динамики, но делающий акцент на глобальную значимость для нее ценностных оснований культуры, парадигмы как культурной матрицы, структурирующей ее реальность.

Американский социолог и политолог, действующий практик сравнительных социальных исследований Рональд Инглхарт продолжает

³³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 37.

эволюционную точку зрения на социокультурные изменения, при этом отдавая ведущую роль в этом процессе уже не универсальному закону, согласно которому эволюция неизбежна, а механизмам такого изменения и ведущим факторам, центральными из которых являются социально-экономическое устройство и основополагающие ценностные установки в их постоянной связи и взаимоподвижности. Книга Р. Инглхарта³⁴ и политолога Кристиана Вельцеля «Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития»³⁵ рассматривает вопрос культурно-личностных ценностей представителей различных культур, их изменения в течение последних десятилетий XX века, а также то, как модернизация, экономическое развитие влияет на ценности людей (трансформирует ценности выживания в ценности самовыражения) и двигает культуру от состояния традиционного к светско-рациональному. Данная концепция человеческого развития сосредотачивает свое внимание на ценности самовыражения как основополагающей для современных западных стран, а также обсуждает корреляцию социально-экономических, культурных (прежде всего, ценностных) и институциональных изменений. По мнению авторов, нынешняя динамика культуры западного общества движется к доминированию ценности самовыражения, что приводит к повышению приоритета свободы выбора и действия, а институционально требует интенсивной демократизации³⁶. Лейтмотивом такого изменения, полагают исследователи, следует считать гуманизацию общества, т.е. такое изменение, которое во главу угла ставит человека и его интересы и нуждается в расширении выбора³⁷. Исследователи следуют традиции линейной теории культурной динамики, ссылаясь на авторов классических концепций модернизации К. Маркса и М. Вебера, и признавая актуальность идеи роли

³⁴ Inglehart R. Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1997. – Т. 19.

³⁵ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.

³⁶ Инглхарт Р., Вельцель К. Там же. С. 15.

³⁷ Инглхарт Р., Вельцель К. Там же. С. 11.

социально-экономического развития как провоцирующего перемены в культуре, но центральным механизмом социокультурных изменений называют ценностные установки: «Предпочтения на индивидуальном уровне преобразуются в феномен в масштабе всего социума, который иногда называют «волей народа» или «властью большинства»³⁸.

Исследование позиции данных ученых показывает, что в этом контексте движущей силой таких изменений выступают трансформации культурных ценностей, хотя толчком для их перемен в свою очередь служат изменения социально-экономических условий. Тем не менее именно ценности понимаются учеными как то, что становится основанием для продвижения изменений в остальные сферы культуры. В этом отношении данный подход можно определить как тяготеющий к парадигмальной концепции.

В современной российской социальной философии в русле парадигмального подхода ведет разработки философ, социолог и политолог Александр Гельевич Дугин. Исследователь утверждает центральное положение понятия «парадигма» для понимания культуры, социокультурной ситуации. Эта категория определяется А.Г. Дугиным как комплекс исходных установок любого культурного явления, действия, в том числе мышления, особым образом организующий реальность и отношение к ней³⁹: «Под «парадигмой» мы понимаем обширный комплекс непроявленных установок, предопределяющих саму манеру понимания и рассмотрения природы реальности, которые могут в оформленном качестве породить многообразные философские, научные, религиозные, мифологические и культурные системы и комплексы, имеющие – несмотря на все свои внешние различия – некоторый общий знаменатель»⁴⁰. Классика подхода, по словам А.Г. Дугина, выделяет две глобальных парадигмы – парадигму традиции и

³⁸ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. – С. 335–336.

³⁹ Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – С. 38–39.

⁴⁰ Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение. – 2009. – С. 19.

парадигму современности, при этом обе они описываются чаще всего исходя из парадигмы современности, а потому предстают как ступени совершенствования. Обращаясь к ставшей традиционной схеме «премодерн (традиционное общество) – модерн (индустриальное общество) – постмодерн (постиндустриальное общество)», А.Г. Дугин заявляет об отсутствии детерминированности в смене культурных парадигм⁴¹.

Рассмотрение данного подхода показывает, что социокультурные изменения, сопровождающие смену культурной парадигмы («парадигмальный сдвиг») определены в нем как «фазовый переход» по аналогии с процессами смены веществом своих состояний. Современную ситуацию исследователь оценивает как переход к парадигме постмодерна. Линейный характер социокультурных изменений в парадигмальном подходе проявляется, как показывает анализ, прежде всего, в том, что это движение не способно вернуться в пройденную им парадигму, но при этом жесткой детерминированности в трансформации одной культурной матрицы в другую, согласно данному взгляду, нет. Механизмом таких глобальных социокультурных перемен назван волевой выбор личности и общества.

В) Синергетическая модель социокультурной динамики опирается на представление о культуре как об открытой самоорганизующейся системе, синергетический подход обозначен как применимый к различного рода системам⁴². Самоорганизующейся системе свойственна открытость, необходимость изменения состояния ради сохранения системного качества. Центральный принцип самоорганизации – это усложнение систем путем отклонений состояний их элементов, подсистем⁴³. Система способна переживать изменения в процессе бифуркации – качественной перестройки социокультурной системы в связи с изменениями условий и параметров, в

⁴¹ Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение. – 2009. – С. 10.

⁴² Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным явлениям. – М.: Мир, 1991. – 240 с.; Хакен Г. Тайны восприятия. Синергетика как ключ к мозгу. – Ижевск: ИКИ, 2002. – 272 с.; Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. – Ижевск: ИКИ, 2003. – 320 с.

⁴³ Музыка О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект // Современные наукоемкие технологии. – 2011. – № 1 – С. 87–91.

ней участвующих, от которых она зависима. Бельгийский ученый Илья Романович Пригожин⁴⁴, развивавший принципы синергетики в естественных науках, определяет точку бифуркации как критическое значение жизненно важных параметров системы, а также утверждает, что разные пути развития системы связаны в первую очередь с бифуркациями при изменении до того постоянных условий среды. Нестабильность мира систем проявляется в процессе развития через этап хаоса⁴⁵.

Изучение обширного научного материала – текстов, фиксирующих и развивающих синергетическую позицию, позволяет утверждать, что социокультурные трансформации, согласно синергетическому подходу, представляют собой изменения, происходящие в процессе перехода системы от хаоса к порядку, во время становления нового порядка. Так, Сергей Павлович Курдюмов, основатель российской научной школы в области нелинейного анализа и синергетики, рассматривает синергетику как новую культурную парадигму и определяет точку бифуркации как точку ветвления путей эволюции открытой нелинейной системы. Именно точка бифуркации позволяет обнаружить наличие изменений системы, ее переход в новое качественное состояние, при этом переход перестает иметь свойство обратимости⁴⁶. Состояние хаоса в истории системы – это сложнейшая и в то же время наиболее продуктивная фаза выбора пути дальнейшего развития. При этом сущность кризиса может быть определена «как переоценка слагаемых духовно-смыслового ядра культуры», а любые изменения и нарушения целостности системы «свидетельствуют о приближающихся переменах, о выстраивании новой конфигурации культуры»⁴⁷. Синергетический подход под социокультурными изменениями подразумевает процесс перехода системы из прежнего качества в новое

⁴⁴ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

⁴⁵ Пригожин И.Р. Философия неустойчивости // Вопросы философии, 1991. – № 6. – С. 51

⁴⁶ Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Синергетическая парадигма. Основные понятия в контексте истории культуры. – Официальный сайт С.П. Курдюмова. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/art/sinergeticheskaya-paradigma/>

⁴⁷ Музыка О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект // Современные наукоемкие технологии. – 2011. – № 1 – С. 87–91.

качественное состояние через прохождение ею кризиса (этап хаоса и процесс формирования порядка, точка бифуркации), механизмами такого изменения выступают внутрикультурные самоорганизующие силы в их реакции на перемены констант среды, жизненно важных параметров социокультурного целого.

Обзор источников, обсуждающих динамику культуры, показывает, что в современном социально-философском познании обнаруживаются три ведущих взгляда на социокультурные изменения. Рассматривая данные подходы в совокупности, стоит отметить, что каждый из них определяет одну из возможных траекторий движения культуры – циклическую, линейную и нелинейную, и обсуждает соответствующие механизмы социокультурных изменений. При этом во многом подходы не противоречат друг другу, так, с позиции П.А. Сорокина, доказывающего преимущество циклической модели, не отвергнуты также и линейный, и «вечно новый» типы изменений в культуре, которые помещены внутрь цикла в качестве его фрагмента, имеющего в приближении нециклическую траекторию.

Механизмы социокультурных перемен в различных подходах обсуждаются как внутренне инициированные, при действии которых факторы изменения лежат в границах самой культуры, так и внешние, факторы которых порождены в межкультурных взаимодействиях, одним из таких процессов выступает также экзогенная модернизация.

Стоит отметить, что тенденция фиксации универсальных закономерностей, построения крупномасштабных философских конструкций, имеющих целью объяснить полноту исторических явлений, уступила место намерению описать наличную ситуацию. Причину такого поворота социального познания можно увидеть в усложнении социокультурной ситуации, когда ценной становится сама фиксация изменений культуры в активно глобализирующемся мире в условиях постоянных или периодических, поверхностных или глубоких, но все учащающихся

межкультурных коммуникаций⁴⁸. В ситуации все большего снижения доли культурной изоляции, которая в настоящее время, вероятнее всего, способна быть лишь в условиях ее программности и контроля, т.е. силовой, сегодняшний мир предстает как поле постоянного обмена культур, их предельного положения на границе друг с другом. Все сложнее описывать социокультурную динамику, ее закономерности, как и реально происходящие изменения, поскольку они являются процессом и продуктом одновременно многосторонних отношений. То, что ранее могло быть описано, как влияние одной культуры на другую, в настоящее время носит характер полифонический: границы одной культуры постоянно обострены в многочисленных коммуникациях с немалым числом других культур. При этом обострены как внешние, так и внутренние социокультурные границы, очерчивающие ее составляющие в качестве социальных или этнических групп, консолидированные по принципу идентичности с малой группой⁴⁹, а также активен феномен множественной идентичности, который усиливает внутрикультурную динамику⁵⁰. В этой сложно устроенной и с трудом описываемой социокультурной реальности изменения невозможно оценить как вызванные одним–двумя факторами, это всегда целый спектр уникально в конкретный момент сошедшихся влияний. В то же время сложность представляет и традиционная оценка социокультурных изменений как долгосрочно преобразивших ситуацию – график современных изменений оценивается как многомерный, перемены могут неоднородно касаться

⁴⁸ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

⁴⁹ Костина, А.В. Национальная культура – этническая культура – массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 216 с.; Сакс Дж. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. – М., Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2008. – 328 с.; Выхованец О.Д. Идентичности современного мира. Выступление на интернет-конференции «Глобализация и столкновение идентичностей», Фонд им. К. Аденауэра, 24.02–14.03. 2003 г. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/authors/vykhovanets/?library=1075>

⁵⁰ Глостанова М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. – 2010. – Т. IV. Человек в поисках идентичности. – М.: РУДН, 2010. – С. 191–217; Одегова О.В. Многоликость персональной и этнокультурной идентичности в условиях глобализации культуры // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2011. – № 3. – С. 41–46; Жаде З.А. Трансформация идентичности в условиях глобализации // Человек – объект и субъект глобальных процессов: Материалы международной научной конференции, 20–21 ноября 2009 г. – СПб.: Балтийский государственный технический университет, 2009. – С. 80–85.

социокультурной реальности, неравномерно распределяться в культурных границах⁵¹.

В числе механизмов социокультурных изменений в последнее время находит место термин «травма», фиксирующий такую категорию перемен в общественной и культурной среде, которые переживаются как потрясение, выступают в качестве реакции на травмирующие события и обстоятельства. Так, известный польский социолог Петр Штомпка утверждает появление новой парадигмы социального изменения – парадигмы травмы (с конца XX века), идущей на смену парадигмы изменения как прогрессивного развития (XIX век) и парадигмы кризиса (с середины XX века). Одной из сфер применения концепции социокультурной травмы исследователь называет изучение «негативных, дисфункциональных последствий, возможных в результате важного социального изменения»⁵². Острые и моментальные или длительные деструктивные влияния на социокультурную среду в данной парадигме именуется травмой и понимаются как иницирующие изменения. Социокультурное изменение травматического типа, согласно П. Штомпке, проявляется при определенных структурных и культурных обстоятельствах («благоприятный контекст»), вызвано «травмирующими событиями» и вызывает ответные реакции, основанные на способности сообщества к дальнейшему социальному изменению. Благоприятным контекстом для возникновения травмы способна выступить ситуация дезорганизации, несогласованности в культуре или обществе, то есть ситуация потери согласованности и стабильности, что охватывает новыми явлениями ключевые компоненты культуры, такие, как ценности, верования, социальные нормы. Как правило, травматическая ситуация, событие или убеждение как представление о событии, воспринимается как пришедшее извне, на что сообщество не имело прямого влияния. Также она

⁵¹ Штомпка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 415 с.; Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 6–16.

⁵² Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 6.

характеризуется неожиданностью, глубиной влияния (затрагивает основы социокультурной среды), заявляет о радикальности грядущих перемен. Главным симптомом такого процесса П. Штомпка называет нарушение нормальности, представляющее как «дезорганизация в упорядоченном, само собой разумеющемся мире», а «влияние травмы на коллектив зависит от относительного уровня раскола с предшествующим порядком или с ожиданиями его сохранения»⁵³. Травма тем серьезнее воздействует на социокультурную ситуацию («социальное и культурное тело»), чем сильнее разрыв между привычно организованной средой и условиями, сформированными вследствие травматического события, и чем больше травма вторгается на территорию культурного ядра – базовых ценностей, норм, ожиданий. При этом травматическим событием может послужить даже объективно позитивное и полезное, если только оно переживается группой как угроза стабильному ходу вещей. Три сферы воздействия травмы, по мнению П. Штомпки, – это демографический уровень (снижение рождаемости, рост смертности и т.д.), уровень социальной структуры (нарушение и разрушение каналов общественных отношений, социальной системы, иерархии) и уровень культуры (нарушение системы коллективно разделяемых смыслов и символов, заключенных в культурных феноменах и практиках). Травма последнего уровня, по определению исследователя, «обладает сильнейшей инерцией, продолжает существовать дольше, чем другие виды травм, иногда поколениями сохраняясь в коллективной памяти или в коллективном подсознании, время от времени, при благоприятных условиях, проявляя себя»⁵⁴. Автор рассматривает четыре типа культурных травм: а) какое-либо значительное событие признается как несоответствующее, перечашее базовым ценностям; б) представители сообщества оказываются в ситуации доминирования иной культуры, разновидностями чего являются миграционная и колониционная ситуации

⁵³ Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 10.

⁵⁴ Штомпка П. Там же. С. 11.

(прямой колониализм или культурная глобализация, называемая модернизацией), в) конфликт обновления образа жизни (под влиянием экономических и политических условий) с традиционной культурой, что сопровождается конфликтом поколений; г) внутрикультурные истоки травмы: несинхронное развитие разных сфер культуры, открытие, представляющее собой подход, несоответствующий прежней культуре, или требующее переосмысление прошлого и прежних разделяемых в культуре суждений.

Анализ концепции «культурной травмы» показывает, что стратегии «совладания с культурной травмой», отмечаемые П. Штомпкой в соответствии с исследованием Р. Мертона⁵⁵, различны и выражают активную и пассивную адаптационную позицию индивидов и общества: а) инновация – спонтанное или намеренное частичное изменение культуры с целью примирения ее несоответствий с другой культурой, с реальным поведением людей; б) бунт – радикальная трансформация культуры, смена культурной системы; в) ритуализм – обращение к неустановленным традициям исходной культуры и их культивированию как укрытию от травм; г) ретриатизм – игнорирование травмы, попытка действовать так, будто ее нет. Таким образом, активно действующими в современном обществе механизмами социокультурных изменений стоит назвать четыре типа реакции на культурные травмы, которыми богата в настоящее время мировая реальность. В то же время эти механизмы способны породить два возможных сценария дальнейшего развития: усугубление травматической ситуации и, как следствие, разрушение культуры или эффективное преодоление травмы путем реконструкции культуры. Со вторым сценарием социолог связывает в большей степени изменения, облегчающие травматическое воздействие, и «отмирание прежнего культурного наследия в результате смены поколений». Однако в этой связи необходимо упомянуть и позитивные трансформации

⁵⁵ Merton R.K. Social Structure and Anomie // P. Sztompka (ed.). Robert K. Merton on Social Structure and Science Chicago. 1996.

исконного культурного наследия, эффективно функционирующие в обновленной культуре и в то же время позволяющие сохранять самостоятельные границы культуры в условиях глобализации⁵⁶, в отличие от феномена «глокализации», обозначающего неравномерное изменение – приобщение к экономическим благам глобального социокультурного пространства при жесткой обороне всех форм традиционной культуры⁵⁷.

Итак, в наличной сложнейшим образом организованной социокультурной реальности динамика культуры вряд ли может быть порождена лишь внутренними факторами, поскольку процент культурной изоляции сегодня невысок. Современный мир – это ситуация постоянного культурного обмена, острое ощущение культурных границ, которые становятся полем появления новых смыслов и практик, богатый опыт социокультурных травм. Современные социокультурные изменения – процесс и продукт многосторонних межкультурных взаимодействий. Поэтому актуально понятие «сложной культурной идентичности» и транскulturация как модель социокультурной динамики согласно внешнему фактору изменений, изложенная Ф. Ортисом, М.В. Тлостановой. Для данной работы модель транскulturации ценна и тем, что описывает социокультурные изменения в среде коренных народов в процессе их колониальных отношений. Утверждает, что хотя в правовом поле эти отношения асимметричны и так же неравномерными мыслятся в культурной плоскости – доминирующая культура осваивается коренным населением, но в реальности эти отношения симметричны и изменения затрагивают в разной степени, но обе стороны коммуникации. Процесс транскulturации представляет собой процесс непрерывного изменения, центром пространства которого становится культурная граница, она – поле рождения новых

⁵⁶ Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации: Сборник научных статей Международной научно-теоретической конференции «Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации» (6–7 июня 2013 г.). – М.: Проспект, 2014. – 236 с.; Лысак И.В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 91–95; Кортунов С.В. Национальная идентичность: Постигание смысла. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с.

⁵⁷ Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Featherstone M., Lash S., Robertson R. Global Modernities. London, 1995. P. 25–44.

смыслов и постоянного «качания» идентичности. Транскультурация предполагает действие транскультурной идентичности как наиболее адекватного современности выражения субъектности.

Транскультурационные модели осмысления мира представляют собой продукты контекстных, альтерглобалистских, деколониальных течений современной социально-философской мысли и активизма. Корень «транс-» («через», «по ту сторону»), в этом термине акцентирует включенность в процесс социокультурных изменений нескольких культурных точек отсчета, «пересечение нескольких культур, курсирование между ними, и особое состояние культурной потусторонности – не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния»⁵⁸. Исследуя труд антрополога Фернандо Ортиса «Кубинский контрапункт табака и сахара»⁵⁹, в котором впервые употребляется термин «транскультурация», филолог и культуролог Мадина Владимировна Тлостанова⁶⁰ рассматривает это понятие как инструмент осознания подвижной идентичности поликультурного социума в ходе взаимонаправленной коммуникации разных его групп, «при которой и доминирующая культура испытывает постоянное воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые смыслы и новые культурные коды, как это и произошло на Кубе»⁶¹. Понятие транскультурации позволяет описать многообразие явлений идентичности, появляющихся в ходе активных межкультурных контактов, послуживших стартовыми площадками социокультурных изменений, в результате «сложнейших трансмутаций культуры» и «нескончаемых трансмиграций» различных групп населения. Автор уделяет большое внимание разграничению терминов «аккультурация» и «транскультурация», исследуя длительную историю употребления понятия

⁵⁸ Тлостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 133.

⁵⁹ Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995; Ортис Ф. Кубинский контрапункт табака и сахара // Иностранная литература. – 2015. – № 1. – С. 267–273.

⁶⁰ Тлостанова М. В. Там же. С. 126–149.

⁶¹ Тлостанова М. В. Там же. С. 133.

«транскультурация» и утверждая продуктивность такого взгляда. По определению Ф. Ортиса, аккультурация представляет собой обретение культуры в однонаправленном процессе, а транскультурация предполагает две фазы – потерю или обескоренение (декультурацию) и создание новой культуры (неокультурацию), и при этом и разрушение культур, и креативность новых культурных союзов являются важными компонентами процесса социокультурной динамики. По мнению М.В. Тлостановой, модель транскультурации серьезно конкурирует с образом монокультурного нации-государства в современной ситуации. Обращаясь к диалогической модели Ю.М. Лотмана, исследователь утверждает, что центральной проблемой социокультурных процессов в модели транскультурации определяется асимметрия в отношениях «я – другой» («европейская тотальность воспринимала другого в своих терминах и нуждалась в нем не только как в пассивном реципиенте своих воззрений и кодов, но и как в кривом зеркале»), а важной составляющей таких изменений – граница, как пространство коммуникации и рождения новых культурных текстов и смыслов, переводящий механизм, трансформирующий чужие тексты, «чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры, и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими»⁶².

Рассмотрение позиции М.В. Тлостановой позволяет утверждать, что транскультурация в отличие от мультикультурализма является моделью, где постоянно проблематизируются культурные различия и разнообразие, что составляет противовес подмене различий реальной унификацией культур и коммерциализации этой разнородности, установлению единственно возможных ее форм и проявлений. Продуктивность модели транскультурации как механизма социокультурных изменений автор видит в том, что межкультурное взаимодействие в этом случае предполагает формирование правил коммуникации в ходе нее, и таких, которые

⁶² Тлостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 136.

выравнивают коммуникационную асимметрию, традиционную для подобных реалий, связанных с колониальностью европейского подхода, когда правила навязываются доминирующей стороной, отвечают в большей степени ее интересам: «В отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем и игнорировании пространства, транскультурация развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность иного, ставя под сомнение изобретенные в западноевропейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за реальный диалог равных культур в том числе и, прежде всего, в настоящем»⁶³. Транскультурация основывается на культурном полилоге, в котором не происходит полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, взаимодействуют, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность». Тогда как «современное воображаемое дисциплинировало транскультурацию, сводя ее к монокультурности, достигаемой путем аккультурации аборигена/ дикаря/ мигранта, одним словом, иного»⁶⁴. Позиция Ф. Ортиса и его последователей понимается М.В. Тлостановой отличной как от модернистского, так и от постмодернистского взгляда на идентичность, поскольку фокусируется на «роли властных отношений и мифогенерирующих механизмов в создании иллюзии дикаря, выпавшего из времени, отдельных монокультур, не загрязненных гибридностью, превосходства западной модерности как точки отсчета и нормы»⁶⁵.

Процесс транскультурации представляет собой процесс непрерывного изменения, центром пространства которого становится культурная граница. «Транскультурация противостоит тем моделям, которые не учитывают в должной мере человеческого разнообразия, плюриверсальности истории, а также односторонне меркантильного характера большинства социальных

⁶³ Тлостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 137–138.

⁶⁴ Тлостанова М. В. Там же. С. 142.

⁶⁵ Тлостанова М. В. Там же. С. 142.

коммуникаций, происходящих в мире. Она не оперирует абстрактными личностями в столь же абстрактных контекстах и не подразумевает, что социальное однородно и состоит из одинаковых атомарных индивидов, живущих в гомогенной среде единого языка, культуры, религии и ценностей – все это далеко от реальности. Транскультурация сохраняет в процессе коммуникации смысл, динамику и драматическую интригу живых жизней»⁶⁶. Транскультурация предполагает действие транскультурной идентичности как, по мнению автора, наиболее адекватного современности выражения субъектности. Таким образом, моделью транскультурации утверждается невозможность освоения иной культуры как однонаправленного процесса. Понятие транскультурации позволяет описать многообразие явлений идентичности, появляющихся в ходе активных межкультурных контактов, послуживших стартовыми площадками социокультурных изменений, в результате «сложнейших трансмутаций культуры» и «нескончаемых трансмиграций» различных групп населения. Продуктивность модели транскультурации как механизма социокультурных изменений автор видит в том, что межкультурное взаимодействие в этом случае предполагает формирование правил коммуникации в ходе нее, и таких, которые выравнивают коммуникационную асимметрию, традиционную для реалий, связанных с колониальностью европейского подхода, когда правила навязываются доминирующей стороной, отвечают в большей степени ее интересам: «В отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем и игнорировании пространства, транскультурация развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность иного, ставя под сомнение изобретенные в западноевропейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за

⁶⁶ Тлостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 137.

реальный диалог равных культур в том числе и, прежде всего, в настоящем»⁶⁷.

Анализ данного подхода и его сопоставление с концепцией культурной травмы позволяют сделать вывод о том, что в этом случае механизм социокультурных изменений, определяемый как транскulturация, представляет собой один из видов двигателя и процесса такой динамики – реакции коренной среды на культурную травму в ситуации инокультурного давления. Специфична данная стратегия тем, что транскulturация является эффективным действием по сохранению исконных культурных границ путем трансформаций этнокультурного наследия (традиционных социокультурных практик) и в то же время ситуативного включения идентичности – стояния на границе сталкивающихся культур, где и формируются адаптационные формы и смыслы, их примиряющие, а также выбора представителями коренной культуры идентичностных соответствий согласно конкретным условиям.

Основные выводы:

1. В современной социальной философии отчетливо выделяются три ведущих самостоятельных позиции по отношению к пониманию закономерностей социокультурных изменений, две из них имеют продолжительную историю. Это циклическая, линейная и синергетическая (нелинейная) модели социокультурной динамики, заключающие в себе понимание механизмов подобных изменений.

Циклическая модель движения культуры предполагает, что ее развитие подчинено закону жизненного цикла и непременно предполагает прохождение любой из социокультурных целостностей последовательных этапов такого пути, суть которых состоит в формировании, развитии, достижении расцвета и увядании культуры. Циклический характер подобной динамики заключается в том, что следом за стадией увядания следует возвращение в первую стадию – выход на этап зарождения новой культуры.

⁶⁷ Тлостанова М.В. Множественная идентичность в контексте концепции транскulturации // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. 12, № 59/60. – С. 7.

При этом такое возвращение уже в философской мысли XVIII века определяется не как прямое повторение, но как возвращение к основаниям стадии культурного цикла и актуальности определенных явлений культуры в соответствии с проживаемым ею этапом. В большинстве концепций, соответствующих циклической модели, основания социокультурных изменений понимаются как внутренняя объективная закономерность существования культуры – ее жизненного цикла, который присущ ей, заложен в нее как органический закон. Линейная модель социокультурной динамики предполагает поступательную траекторию движения, эволюции культуры как пути прогресса, совершенствования. Линейное развитие предполагает, что изменения в культуре функционируют как постепенно переводящие ее на следующую, более высокую ступень развития. Такая оценка характерна для мыслителей XIX–XX веков, характеризующих собственную современность как выход человечества на высочайший уровень культурного развития. Также в линейной модели существует вариант движения культуры как последовательного пути, избегающего характеристик с позиции прогрессивности, но фиксирующего принципиальные отличия оснований культуры на каждом этапе – парадигмальный подход (этапы преמודерна, модерна и постмодерна в качестве культурных парадигм). Нелинейная модель изменений в культуре предполагает, что путь не имеет закономерностей, однозначно определяющих качественные состояния культуры, но подчинен закономерности существования самоорганизующейся системы: изменения состояния являются необходимым условием для сохранения системного качества система движется по пути ее усложнения через прохождение этапа хаоса как ситуации отклонения состояний их элементов и подсистем. Социокультурные изменения, согласно синергетическому взгляду, представляют собой сложно устроенные процессы, поскольку общество оценивается как подсистема культуры, и изменение носит характер взаимного влияния: так, критические перемены в

обществе способны сформировать бифуркационную ситуацию во всей системе – культуре.

2. Механизмами движения культуры по пути развития авторы концепций социокультурной динамики называют различные закономерности, рассмотренные точки зрения можно подразделить на две группы. В концепциях одной из них механизмы социокультурных изменений мыслятся как внутренне присущие, автоматически действующие и естественным образом двигающие культуру, в концепциях второй – как совокупность внутренних и внешних двигателей культурной среды, при этом внутренние механизмы лишены автоматизма, а внешние фигурируют как стимулы к изменениям. В современной ситуации и применительно к теме данного исследования, ориентированной на изменения в социокультурной среде коренных народов, актуальной становится такая разновидность совокупности внутренних и внешних механизмов социокультурных изменений, как культурная травма и культурная реакция на нее – «совладание с травмой».

3. Целый ряд концептуальных взглядов на социокультурную динамику обозначает механизмы социокультурных изменений как внутренне присущие, автоматические. Так, О. Шпенглер считает, что инициатором перемен выступает внутренняя движущая сила, которая мало зависима от внешних культуре обстоятельств, поэтому называет такой механизм изменений судьбой. Согласно Э. Тайлору, движение культуры подчинено закону эволюционного развития, универсальному и внутренне присущему человечеству. П.А. Сорокин определяет движущую закономерность как цикл смены способов знания о мире путем веры, рационального познания и чувства (суперритм идеациональной, идеалистической и чувственной фаз динамики культуры), а О. Конт как линейную смену способов познания мира и объяснения явлений (теологическую, метафизическую и позитивную стадии). Механизм такой смены способов познания, тем не менее, мыслится как естественно присущий человеку и человечеству. Л.Н. Гумилев

утверждает, что двигателем этой культурной судьбы выступают пассионарии – особая категория культурного сообщества. Механизмы социокультурных изменений, согласно теории пассионарности, врождены такому образованию, как этнос, социально обеспечены органическим наличием в обществе пассионариев. Перечисленным рядом исследователей культурные перемены определяются как сугубо внутренне обеспеченные, независимые от внешней по отношению к культуре ситуации.

4. Механизмы социокультурных изменений рядом исследователей оцениваются как зависящие от действия внешних стимулов или внутренних составляющих культуры, но действующих не автоматически, а волевым образом и ситуативно. Так, согласно труду А. Тойнби, основным двигателем социокультурных изменений выступает именно способ взаимодействия культуры с внешней для нее природной и человеческой средой. Механизм перемен в культуре назван исследователем «вызов-и-ответ» – движение культуры являет собой реализацию способности культурного сообщества совершить адекватное действие в ответ на вызов среды. Парадигмальный подход также определяет в качестве механизмов изменений в культуре волевою составляющую, основой которой является личный выбор, имеющий впоследствии общественный вес, разделяемый большим числом представителей культуры. Такими факторами изменений называются ценностные установки, которые из индивидуальных предпочтений переходят на уровень общественного запроса (Р. Инглхарт, К. Вельцель), и личный выбор «человечества, общества, личности» (А.Г. Дугин). С выбором связывают работу механизмов культурного изменения и представители синергетического подхода. Хотя сам процесс перемен в системе имеет автоматический характер – система проходит фазу хаоса и самоорганизуется с целью сохранения себя, тем не менее, качество изменений напрямую не детерминировано, поскольку вариантов изменений огромное множество. Прохождение культурой и социумом точки бифуркации как ветвления

траекторий дальнейшего развития культуры с целью преодолеть стадию системного хаоса – это и есть выбор единственного пути, который делает изменения необратимыми (С.П. Курдюмов). Концептуальные подходы к механизмам социокультурных изменений данной группы в связи с утверждением внешних катализаторов таких перемен часто рассматривается ситуация межкультурного взаимодействия как наиболее общая ситуация внешнего влияния, в частности это ситуация экзогенной модернизации. Так, Н.Я. Данилевским в качестве механизмов изменений в культуре и обществе определяются как внешние, так и внутренние причины, автор останавливает свое внимание на таком внешнем двигателе изменений, как культурное преемничество. Из трех способов таких перемен наиболее продуктивным ученый называет не «пересадку посредством колонизации» и «прививку», а «удобрение почвы» – знакомство одной культуры с достижениями другой при условии свободы выбора и движения культуры согласно собственным задачам. Современную ситуацию в свете социокультурных изменений как результата действия внешних факторов и внутренних реакций описывает и концепция «культурной травмы». Возможными видами механизмов культурных преобразований в этом контексте выступают инновация (частичное изменение культуры с целью примирения ее несоответствий с другой культурой, с реальным поведением людей), бунт (радикальная трансформация культуры, смена культурной системы), ритуализм (обращение к неустановленным традициям исходной культуры и их культивирование как укрытие от травм) и ретриатизм (игнорирование травмы и действие прежним образом). Необходимо также упомянуть и позитивные трансформации исконного этнокультурного наследия сообщества, эффективно функционирующие в обновленной культуре и в то же время позволяющие сохранять самостоятельные границы культуры в условиях глобализации. Такой вид механизмов движения культуры можно отнести к первой их разновидности – инновации. Транскультурная

идентичность как модель социокультурных изменений свидетельствует о подобных возможностях обновления культурных границ при сохранении их обособленности от активно воздействующей культуры. Механизмами происходящих в культуре перемен в границах этого подхода мыслятся внешнее давление иной культуры, внедряющей собственные явления и ценности в культуру принимающую («культурная травма»), а также выбор представителей коренной культуры в отношении собственной идентичности, зачастую имеющий ситуативный характер, отчего такое самоопределение и названо транскультурным.

1.2. Понятие «коренной народ» на современном историческом этапе

Данный параграф посвящен выявлению сущности этносообществ, называемых коренными народами, на современном этапе в соответствии с их опытом модернизации, глобальной трансформации традиционного образа жизни. Обсуждение вопроса о механизмах социокультурных изменений коренных народов является дискурсом об этническом качестве культур, а потому предполагает рассмотрение концептуальных подходов к этничности.

Этничность – понятие, появившееся в аппарате этнологии во второй половине XX века. Термин «этничность» возникает по отношению к этносу, особому типу общности людей, определение которому в русской этнографии впервые дал Сергей Михайлович Широкогоров, большую долю своей научной деятельности посвятивший в том числе коренным народам Сибири и Севера⁶⁸. Ученый, тщательно формируя терминологию этнографии в первой главе своего труда «Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений» (опубликована в 1923 году в эмиграции), обосновывает корректность использования именно понятия «этнос» и поясняет его содержание. Этнос как общность людей Широкогоров

⁶⁸ Широкогоров С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Либроком, 2011. – 134 с.

определяет посредством нескольких объединяющих ее характеристик: общий язык, комплекс обычаев и уклад жизни, сохраняемые традицией и выступающие в то же время средством отличия этого сообщества от других локальных групп, а также признание членами такой общности своего единого происхождения. Тем не менее в отечественной этнологии долгое время термин «этнос» не использовался, и лишь с середины XX века он становится актуальным в свете новой волны этнических исследований, а из англоязычной литературы в понятийный аппарат этнологии входит понятие «этничность» (ethnicity).

Современные исследования часто оперируют понятием «этничность», опыт его применения отразился в основных сформировавшихся концептуальных подходах к пониманию сути этничности. В настоящее время принято выделять три таких подхода: примордиализм, ситуационизм (инструментализм) и конструктивизм⁶⁹. Все они состоялись как научные направления рассмотрения этничности во второй половине XX века. При этом нельзя говорить о равноценности всех трех позиций в рассмотрении ими этничности. В данном случае базовыми позициями следует назвать примордиализм и конструктивизм, поскольку они ставят вопрос о том, в чем основания существования такого феномена, как этничность, тогда как представители ситуационизма, скорее, рассуждают о том, каким образом этничность функционирует. Ситуационизм (инструментализм) формируется в зарубежной социальной и культурной антропологии в середине 1970-х годов в качестве подхода, утверждающего, что этничность ситуативна. Данную позицию в своих работах развивают Дж. Ротшильд⁷⁰, К. Янг⁷¹, К. Энлоу⁷², Н. Глезер, Д. Мойнихан⁷³. Этничность определяется ими в качестве чувства солидарности группы, возникающего в социальных условиях,

⁶⁹ Коренные малочисленные народы Севера и Сибири в условиях глобальных трансформаций (на материале Красноярского края). Часть 1. – Красноярск: СФУ, 2012. – С. 38.

⁷⁰ Rothschild J. Ethnopolitics. A Conceptual Framework. – N.Y., 1981.

⁷¹ Young C. The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State and Bay? – The University of Wisconsin Press: Madison, WI, 1993.

⁷² Enloe C. Police, Military and Ethnicity: Foundations of State Power. – New Brunswick: Transaction Books, 1980.

⁷³ Glezer N., Moynihan D. Ethnicity: Theory and Experience. – Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1975.

сложившихся определенным образом. Также сторонники ситуационизма полагают, что люди способны сознательно активировать этнические границы для достижения своих целей, а этничность может служить эффективным инструментом политических отношений. В этом случае рассматриваются манипулятивные возможности этничности как роли, сознательно избираемой индивидом или сообществом. Некоторые исследователи подходов к природе этничности, в частности Б.Е. Винер⁷⁴, оценивают данную позицию как недостаточную, «ситуативно возникшую», то есть имеющую отношение к некоторым частным случаям функционирования этничности. Слаба она, по мнению исследователей, в первую очередь узостью своего понимания этнических интересов как исключительно экономических и политических. Это послужило причиной обнаруживаемой критики ситуационизма, в большинстве своем касающейся того, что такой подход не способен попытаться объяснить факты, когда, например, стремление индивида или группы сохранить свою этничность не теряет силы, несмотря на тот факт, что в конкретных обстоятельствах это не дает им никакого превосходства или выгоды. Долгое время такая ситуация сохранялась и в среде коренных народов, тем менее эффективен ситуационный подход в его изолированности в отношении разрабатываемой темы.

В контексте данного исследования следует остановиться более подробно на базовых подходах к этничности: примордиальном и конструктивистском, тем более что конструктивизм в своем понимании этничности учитывает также и ситуативистскую позицию.

А) Примордиализм (от англ. *primordial* – исконный, изначальный, первобытный) возникает в 1950–1960-х годах. Начиная с Э. Шилса и К. Гирца, примордиальный подход был последовательно разработан и опробован в области этнологии целым рядом ученых – Э. Стюардом, П. ван ден Берге, У. Коннором, Х. Айзеке, С.М. Широкогоровым, Ю.В. Бромлеем,

⁷⁴ Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 3–26.

Л.Н. Гумилевым, И.Ю. Зариновым, В.В. Амелиным, В.П. Торукало, В.В. Марханиным, И.Г. Гердером, Н.Н. Чебоксаровым, С.А. Арутюновым, А.А. Сусоколовым и др⁷⁵.

Рассмотрение исследований, развивающих данный подход, позволяет определить, что в рамках примордиализма этнос представляется как исконно присущая людям объективная форма существования, то есть этничность имеет объективные основания, мыслится как система социально значимых признаков, врожденных или приобретенных человеком в семье как первородном социальном объединении. Таким образом, этничность – объективное свойство в отношении к члену сообщества, наибольшее значение в этом контексте имеет причастность индивида общей традиции, как родившегося в ее пределах⁷⁶. Внутри примордиализма принято различать направления, основных два – социобиологическое и эволюционно-историческое.

Социобиологическое направление фиксирует зависимость этничности от факторов генетических и географических, яркими представителями которого выступают П. ван ден Берге и Л.Н. Гумилев. Американский социальный антрополог Пьер Луи ван ден Берге, утверждая биологические причины социальных явлений в качестве определяющих, характеризует этническое сообщество как результат распространения на более крупную группу принципа родственных отношений, что также, по мнению ученого, является следствием биологической предрасположенности человека в предпочтении родственных связей (принцип «родственного отбора»). Таким образом,

⁷⁵ Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989. – 247 с.; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412 с.; Van den Berge P. Bringing the paradigms of biology and social science // Sociobiology and human nature. – S. F., 1978; Van den Berge P. Man in society. A biosocial perspective. – N.Y., 1975; Широкогоров С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Либроком, 2011. – 134 с.; Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993. – 543 с.; Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. – М.: Наука, 1985. – 272 с.; Амелин В.В., Торукало В.П. Оренбуржье в этнополитическом измерении: в 2 т. – М.: ЦИМО ИЭА РАН, 1996; Марханий В.В. Диалектика социального и биологического в процессе становления этноса. – Томск, 1989. – 147 с.; Заринов И.Ю. Исследование феноменов «этноса» и «этничности»: некоторые итоги и соображения // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология 1960–1990-е годы. – М.: Наука, 2003. – С.18–36; Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 271 с.

⁷⁶ Barry Barnes. The Elements of Social Theory. – Princeton, 1995. – P. 112–188.

исследователь стоит на позиции эволюционного происхождения этничности как генетически обусловленного механизма коллективной поддержки людей ради продолжения их рода. Об этом свидетельствует, по мнению П. ван ден Берге, феномен nepoтизма в отношении людей, состоящих в кровном родстве, и явление реципрокности в ситуации обществ, не ограничивающихся родственными связями. Данная позиция утверждает, что подобные механизмы генетически обусловлены, так как выступают предельно жизненно необходимыми средствами существования человека⁷⁷. Российский этнолог Лев Николаевич Гумилев полагал этничность как результат действия закономерностей, тесно связанных с родством и местом обитания, в качестве «свойства вида группироваться»⁷⁸. Анализ источников показывает, что в качестве доказательства внесоциальной природы этничности Л.Н. Гумилев использует тезис о том, что существование этноса способно не зависеть от изменения общественного устройства, существовать «сквозь» несколько общественных формаций. Биологическая природа этничности обусловлена, по мнению Л.Н. Гумилева, тем, что этнос представляет собой «феномен биосферы», а его происхождение и развитие связано с космическими импульсами⁷⁹.

Эволюционно-историческое направление примордиализма – это наиболее распространенное в отечественной этнографии (до 1990-х годов) направление в обсуждении этничности. Этничность в нем рассматривается как социальное, а не биологическое явление, она исторически обусловлена, а этнос представляет собой такое исторически сложившееся сообщество людей, принадлежность к которому обладает целой системой атрибутов, среди них территория, язык, самоназвание и др. Данное направление восходит к трудам немецкого философа эпохи Просвещения И.Г. Гердера

⁷⁷ Van den Berge P. Bringing the paradigms of biology and social science // Sociobiology and human nature. – S.F., 1978; Van den Berge P. Man in society. A biosocial perspective. – N.Y., 1975.

⁷⁸ Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993. – 543 с.

⁷⁹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – М.: Эксмо, 2008. – 733 с.

(народ в качестве общности на основе единства «крови и почвы»)⁸⁰ и получило свое развитие в работах отечественного этнографа начала XX века С.М. Широкогорова⁸¹, советского академика Ю.В. Бромлей. Юлиан Владимирович Бромлей в своей работе «Очерки теории этноса» рассматривает несостоятельность только биологических предпосылок существования этноса как целостности, в частности на примерах существования разных этнических групп, не сливающихся в единое сообщество даже при отсутствии четких антропологических границ этих соседствующих этносов (по причине их принадлежности к одной из больших рас)⁸². Исследование источников позволяет заключить, что формирование этносов, согласно данному подходу, является длительным историческим процессом, определяющую роль в котором играют в совокупности общность территории, языка и культуры. Этничность полагается зависимой от этих факторов, при этом территория представляет собой исходное условие формирования этнического самосознания, а язык выступает в качестве одного из важнейших объективных признаков этноса, знаков этнической принадлежности, и этносом становится группа людей, способная осознавать себя особым сообществом, отличающим себя от других подобных объединений.

Также в русле примордиализма в отношении этничности существует психологический подход, в качестве объективной предпосылки этничности как качества индивида и сообщества полагаящий психологическую необходимость чувства общности и определяющий этническую группу через понятие «социально-психологической связи»⁸³.

⁸⁰ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 705 с.

⁸¹ Широкогород С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Либроком, 2011. – 134 с.

⁸² Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

⁸³ Де-Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. – М.: Смысл, 2001. – С.229–276; Барбашин М.Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности // Социогуманитарное знание. – 2005. – № 4. – С. 167–180; De Vos G. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation // Ethnic Identity; Cultural Continuities and Change, ed. by George De Vos and L.Romanucci-Ross. Palo Alto, 1975; De Vos G.A., Romanucci-Ross L. Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation. – Walnut Creek, 1995.

Б) Конструктивизм как направление в определении природы этничности начал формироваться в конце 1970-х – начале 1980-х годов. Подход активно развивается в культурной антропологии США, а также других эмигрантских стран, таких как Канада, Австралия⁸⁴. Положения конструктивизма относительно этничности излагают и разрабатывают Ф. Барт, Б. Андерсон, П. Бурдые, П. Бергер, Т. Лукман, Г. Гарфинкель, М. Бунге, Э.А. Геллнер, Дж.Р. Серл, Э. Хобсбаум, В.А. Тишков, Б.Е. Винер, С.В. Соколовский, В.Н. Давыдов, Д.С. Циванюк, М.В. Смагина, Е.А. Белякова⁸⁵.

Одним из основных трудов в контексте данного подхода является исследование социального антрополога из Норвегии Фредрика Барта «Этнические группы и границы» (1969 г.), в котором конструктивизм представляется попыткой синтеза примордиализма и ситуативизма как возможности рассмотрения этничности в наибольшей полноте этого явления. Конструктивистский подход признает существование исходной этничности как основы бытия отдельных человеческих сообществ, но этничность функционирует в русле социальных потребностей индивида, и в различных ситуациях он совершает рациональный выбор. Рассмотрение данной позиции показывает, что Ф. Барт в качестве ведущего основания этничности полагает границы такого сообщества, которые оно выстраивает между собой и другими этногруппами, а приписывание этнической идентичности – главным

⁸⁴ Коренные малочисленные народы Севера и Сибири в условиях глобальных трансформаций (на материале Красноярского края). Часть 1. – Красноярск: СФУ, 2012. – С. 44.

⁸⁵ Геллнер Э.А. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. – 319 с.; Hobsbawm E. Introduction: Inventing traditions // The invention of tradition /Ed. by E. Hobsbawm & T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – СПб.: Алетейя, 1998. – 307 с.; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.; Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий/ Сборник статей. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.; Бурдые П. Социология социального пространства. – М.: ИЭС, СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.; Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. – СПб.: Алетейя, М.: ИЭС, 2005. – 576 с.; Бурдые П. Структура, габитус, практика// Журнал социологии и социальной антропологии. – 1988. – Т. 1, № 2. – С. 40–58; Винер, Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. – 1998. – № 4 – С. 3–26.; Винер Б.Е. Постмодернистский конструктивизм в российской этнологии// Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. – № 3. – С. 114–130; Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 542 с.; Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. – М.: Наука, 2001. – 240 с.; Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В. Этническая социология. – М.: РИК, ИЭПП, 1996. – 263 с.; Соколовский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. – М.: Путь, 2001. – 235 с.

признаком этнических групп⁸⁶. При этом внутриэтнические отношения формируются согласно «культурному знанию». Отечественный социолог Борис Ефимович Винер в ходе определения парадигм изучения этничности, касаясь конструктивистского подхода, приходит к выводу о том, что с позиции конструктивизма этнос представляет собой общность людей, которая образуется на основе культурного самоопределения по отношению к другим сообществам, состоящим в фундаментальных связях с ней⁸⁷. Ссылаясь на немецкого социолога и философа Макса Вебера, Б.Е. Винер отмечает, что весомым элементом этнического сообщества является «вера в общую этничность»⁸⁸. Исследование позиций конструктивизма позволяет выявить, что в качестве составляющей этничности он также полагает не столько сами признаки, выступающие различиями между разными этногруппами, сколько представления об этих признаках, например, объединительной силой такого сообщества выступает не столько общее происхождение, сколько представление о единой истории отдельного этноса.

Британский исследователь Бенедикт Андерсон в своей работе «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма» фиксирует значимость политики и института власти в формировании этничности, утверждая конструирование этноса извне⁸⁹. Несмотря на остроту поставленного исследованием вопроса, заключающегося в оценке несостоятельности концепций нации и национализма как имеющих объективные причины существования вне зависимости от социальных процессов, он, как показывает анализ, не замыкает на себе научный интерес Б. Андерсона. Ученый предлагает прочно вошедшее сегодня в научную и политическую речь понятие «воображаемые сообщества» для объяснения сути существования этнических сообществ,

⁸⁶ Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.

⁸⁷ Винер, Б.Е.. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. – 1998. – № 4 – С. 3–26.

⁸⁸ Weber M. Ethnic Groups // Theory of Society, ed. by T. Parsons. – N.Y., 1972.

⁸⁹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.

задаваясь в первую очередь вопросом о том, до какой степени социальным общностям присуща самоочевидность и насколько она нуждается в поддерживающих ее механизмах, маркерах. Этничность понимается им не как объективная реальность, а как субъективная конструкция, обретающая реальность, и автор обсуждает пути такого конструирования – логику развития наций и национализма, социальные механизмы их действия. Известный российский этнолог и социальный антрополог Валерий Александрович Тишков также стоит на позициях конструктивизма и определяет в качестве основания этничности культурную самоидентификацию по отношению к другим общностям, оппозицию «мы – они», а признаком единства такого сообщества полагает именно «представление об общей исторической судьбе» его членов⁹⁰.

Сопоставление рассмотренных позиций в отношении природы этничности представлено в научных трудах таких авторов, как Дж. Фишман, В.А. Тишков, С.В. Соколовский, Ю.В. Арутюнян, Л.М. Дробижина, А.А. Сусоколов, С.Е. Рыбаков, В.Р. Филиппов, С.В. Чешко, А.П. Садохин, В.Н. Стрелецкий, Е.А. Белякова, К.В. Резникова⁹¹. Интересным является наблюдение о том, что приверженцы этих концепций зачастую предлагают ходы конкурирующей позиции, что способно указать на необходимость их синтетического рассмотрения. Так, российский этнолог Василий Рудольфович Филиппов и социолог Сергей Евгеньевич Рыбаков отмечают, что один из ведущих примордиалистов отечественной науки Ю.В. Бромлей в одной из своих статей высказывает тезис о том, что «этнос существует до тех пор, пока его члены сохраняют представление о своей принадлежности к

⁹⁰ Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 542 с.

⁹¹ Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 542 с.; Фишман Дж. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью с точки зрения ученых и повседневной жизни // Философско-литературный журнал «Логос». – 2005. – № 4 (49) – С. 132–140; Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 35–49; Стрелецкий В.Н. Культурный регионализм: сущность понятия, проблемы изучения и система индикаторов // Псковский регионологический журнал. – 2012. – Вып. 14. – С. 9–21; Арутюнян Ю.В., Дробижина Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 271 с.; Резникова К.В. Социальное конструирование общенациональной идентичности в Российской Федерации: дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2012. – 150 с.; Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. – 2012. – № 2 (108). – С. 147–156; Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 2. – С. 3–17.

нему»⁹², и в целом в работах этого ученого этническое самосознание занимает, по сути, первостепенное место⁹³. Критика примордиализма как ограниченного направления распространилась в российской науке с 1990-х годов, одним из таких критиков был антрополог и социолог Игорь Семенович Кон, он высказывался против положения о том, что объективным фактором существования этноса являются кровнородственные отношения, и отводил ведущую роль общности истории и культурного знания⁹⁴.

К.В. Резникова, сравнивая подходы в отношении природы этничности, приходит к выводу, что примордиализм можно представить в качестве позиции, предполагающей объективность природы этноса, согласно которой основания этничности обнаруживаются внутри самого этноса, а конструктивизм – как позицию, которая полагает, что основания этничности обнаруживаемы как внутри сообщества, так и вне его, при этом этничность конструируется «извне» и представляет собой субъективную, а не объективную конструкцию⁹⁵.

В мировой культурной антропологии и этнологии, развивающих понятие этничности, наблюдается осознание ограниченности рассмотренных подходов в изоляции друг от друга. Действительно, в вопросах о природе и механизмах этничности эффективен интегративный подход, где примордиализм указывает на некоторые социальные качества этничности, существующие «изначально», а конструктивизм обращает внимание на то, как социальные (политические) субъекты, в частности элита индустриального общества, занимаются искусственным созданием национальных качеств в эпоху модерна. Подобную позицию высказывает Сергей Викторович Чешко. Ученый утверждает, что, с одной стороны,

⁹² Бромлей Ю.В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. – М.: Наука, 1971. – Вып. 1. – С. 25.

⁹³ Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. – 2012. – № 2 (108). – С. 147–156; Филиппов В.Р. Этнос, нации и национализм в науке, в политике и в жизни // Общероссийская федеральная просветительская газета «Татарский мир». – 2003. – № 16. – Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=301§ion=0&heading=0>

⁹⁴ Кон И.С. Несвоевременные рассуждения на актуальные темы // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 1. – С.3–8.

⁹⁵ Резникова К.В. Социальное конструирование общенациональной идентичности в Российской Федерации: дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2012. – 150 с.

этничность является представлением о наследуемой групповой солидарности, в ее основе также лежат представления об общности происхождения, исторической судьбы, интересов, культуры, хотя не всегда это соответствует реальности, но, с другой стороны, такие представления имеют объективную основу – они актуальны в среде реально существующих сообществ, занимающих относительно обособленное положение в окружающей социальной среде. С.Е. Рыбаков определяет этничность как феномен, объединяющий в себе его исходность и конструируемость, отмечая, что этничность конструируема лишь постольку, поскольку она сознательна⁹⁶. Синтез подходов может позволить более глубоко понять мобилизующие свойства этнической общности⁹⁷. При этом такой подход, как интергация существующих позиций, способен объяснить современные ситуации, когда этносы – это и такие группы, которые внутренне гетерогенны и в то же время мало отличаются от соседних этносов.

Для социальной философии движение и развитие этноса является частью развития общества, и с целью нахождения наиболее общих закономерностей интеграция рассмотренных позиций представляется особенно важной, в особенности в контексте данного исследования, применительно к коренным народам. Примордиалистский подход способен указать на систему этнических признаков, присущих только этим народам, и эффективность такой позиции состоит в оперировании генетическими и территориальными характеристиками, то есть в русле основной широкой дискуссии по вопросам коренных народов. Возможности конструктивизма в применении к оценке этнической ситуации у коренных народов актуальны на сегодняшний день. Именно этот подход способен учесть факторы современного состояния коренных этносов – их существование, несмотря на

⁹⁶ Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. – 2012. – № 2 (108). – С. 147–156.

⁹⁷ Кузнецов В.О. Этническая идентичность как инструмент социальной и политической консолидации в зеркале традиционных концепций этничности // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского: Общественные науки. – 2011. – № 24. – С. 39–43.

некоторые объективные внешние процессы, такие как глобализация, модернизация и, как следствие, ассимиляция представителей исконного населения с доминирующим этносом, а значит, и наличие искусственно воспроизводимых этнокультурных качеств, в том числе этносознания, поддержание языков малочисленных народов, особый правовой статус коренных этносов, дающий такие правовые гарантии, которых нет у остальных этногрупп внутри национального государства или в глобальном сообществе.

Понятие «коренной народ» развивается в пространстве этнографии и этнологии довольно долгое время. Б. Андерсон, Т. Эриксен, Ф. Барт, М.Г. Левин, Н.Г. Скворцов, В.А. Тишков и другие ученые рассматривают его в контексте разных концепций этничности. На сегодняшний день существуют научные работы, представляющие сравнительный анализ содержания этого термина в этнологии, культурной антропологии, наиболее широко данный вопрос рассматривается в трудах таких ученых, как С.В. Соколовский и М.С. Куропятник. В то же время понятием «коренные народы» оперируют в нескольких направлениях – это культурная, правовая и политическая сферы. Антропологический по своей сути термин «коренной народ» в актуальных государственных реалиях подлежит жесткой фиксации и служит основанием для обеспечения государственной правовой поддержки автохтонного населения локальных территорий с целью устранения исторической несправедливости.

В культурной антропологии, наиболее обсуждающей категорию «коренной народ», стоит отметить зависимость различия определения сущности этого феномена от подхода к этничности. Ученые, исследовавшие этническую ситуацию с позиции примордиализма, по сути, исходили из признания особенностей малых этногрупп, носящих аборигенный характер, и определяли их как уникальные биосоциальные сообщества, нуждающиеся в защите и сохранении особых форм их существования. Не случайно тот же

этнограф С.М. Широкогоров, как и целая плеяда последовавших за ним советских ученых, в своих работах старался тщательно фиксировать исчезающую культурную реальность ассимилирующихся этносов Севера и Сибири и стоять на стороне наименьших изменений в их культурной среде⁹⁸. Антропологи, находящиеся на позиции конструктивизма, склонны определять понятие «коренной народ» как один из примеров конструирования этничности. Так, социальный антрополог из Норвегии Томас Х. Эриксен в работе «Этничность и национализм» выделяет как минимум четыре «вида этнических групп», в них ученым включены городские этнические меньшинства, коренные народы, протонации как этнонационалистические сообщества, этнические группы в «неоднородных обществах». Систематизация данной классификации позволяет определить, что группа «этнические группы в неоднородных обществах» описывает ситуацию полиэтничного государства при участии отдельных этногрупп в общей политической и экономической системах, а значит, по сути, тяготеет к охвату собой всех трех других разновидностей этнических сообществ. Протонации – крупные группы, дифференцированные по социальным слоям и образованию, имеют национальных лидеров и отличаются обостренной этноидентичностью. В ряде случаев эти процессы перетекают в политическое русло и тогда протонации заявляют о своем стремлении к созданию национального государства. Городские этнические меньшинства, как правило, интегрированы в современное городское общество, в систему производства и потребления. Такой вид этноменьшинства, как коренной народ, по мнению ученого, образован аборигенными жителями государственных территорий, политически слабыми или лишь частично интегрированными в государство, отличается неиндустриальным способом

⁹⁸ Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII - начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.; Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. – Л.: Наука, 1984. – 151 с.; Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. – М.: Наука, 1970. – 268 с.; Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М.: Наука, 1976. – 341 с.

производства⁹⁹. Достоинство такого определения коренного народа состоит в том, что оно позволяет тонко охарактеризовать современную ситуацию и отделить представителей этноса, в действительности представляющих его «исконность», то есть живущих на исконных территориях и ведущих традиционный образ жизни, от представителей этого же этноса, включенных в группы иного характера (одного из двух видов) и действующих уже в контексте социальных институтов современного общества. Степень интеграции в социальные институты современных обществ Т. Эриксен заявляет как важнейший критерий признания этнического сообщества в качестве коренного народа, и это утверждение обладает особой ценностью для данного исследования, поскольку обнаруживает активность категории «коренной народ» исключительно в опыте модернизации/ колонизации.

На современном этапе индигенная этногруппа представляет собой крайне социально неоднородную целостность, подобное расслоение народов, называемых коренными, позволяет объяснить концепция «культурной травмы» как изменения, изложенная П. Штомпкой. Социолог утверждает, что культурные изменения протекают в обществе неравномерно, поскольку «скорость, ритм и темп социального изменения неодинаковы в разных областях социальной жизни, где сфера культуры наиболее инерционна, отличается самым медленным ходом изменения и длительным сохранением прежних условий, когда изменение уже произошло»¹⁰⁰. По мнению П. Штомпки, решающими факторами, влияющими на то, как разные социальные группы по-разному воспринимают травмы, служат «наличие ресурсов, социального и культурного капитала, помогающих осознать, определять травмы и активно противодействовать им»¹⁰¹. При этом различны не только механизмы происходящих изменений, но и характер реакции на «культурную травму»: «Влияние одних и тех же потенциально

⁹⁹ Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism, 2010. – Режим доступа: <http://folk.uio.no/geirthe/Ethnicity.html#Chapter1>

¹⁰⁰ Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 7.

¹⁰¹ Штомпка П. Там же. С. 14.

травматических событий (ситуаций) может быть качественно противоположным для различных групп. Для одних оно деструктивно, разрушительно, для вторых полезно и желанно, третьи его игнорируют»¹⁰². В травмирующей ситуации всегда находятся центральные группы, которые активно ее переживают, и периферийные, вытесняющие ее, поскольку для них она несущественна. Колониальный опыт, пережитый автохтонным населением большого числа мировых территорий, где до этого ими поддерживался в мало изменяемом виде традиционный образ жизни, столкновение этих обществ с экзогенным внедрением модернизирующих процессов сказались на единстве не только социальном, но и культурном. Согласно модели социокультурного изменения как травмы, травмирующее событие (ситуация) в виде колонизации, перестройки образа жизни в ходе длительного инокультурного доминирования («люди во власти новой культуры, социализированная культура, которая у них «в головах» или в полуавтоматических «склонностях сердца», сталкивается с культурной средой, в которой они оказались»¹⁰³) запускает механизм реакционных культурных изменений. Можно говорить о том, что различие внутренних групп коренных этносообществ является следствием специфики разных механизмов-реакций, примененных частями общества с целью справиться с травмой. Наиболее резкие изменения в социокультурной ситуации наблюдаются, если способом преодоления травмы избирается бунт как радикальная попытка полной трансформации культуры с целью ее соответствия новым условиям. Этот способ избирается той частью модернизируемого общества, которая с воодушевлением встает на позиции внедряемой культуры, видит в приходящих порядках рост и развитие, а потому приступает к реорганизации привычного им образа жизни. Во многом это соответствует представителям группы «протонации», которые в наибольшей степени включены в социальные институты современного

¹⁰² Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 13.

¹⁰³ Штомпка П. Там же. С. 12.

общества и социокультурные практики пришедшей культуры – практики модерна и постмодерна, и зачастую являются двигателями новых социальных процессов в этносообществе, в частности реконструкции этноса. Такой механизм изменений, как инновация – частичное преобразование традиционной культуры с целью смягчения ее несоответствий доминирующей социокультурной реальности, способен привести к культурным переменам разной степени, но не кардинальным. Итогам действия такого механизма в большей степени соответствует группа «городские этнические меньшинства», а также сюда можно отнести сельское население, в достаточной степени изменившее образ жизни (ушедшее от традиционных промыслов, включенное в индустриальные практики, производство). Внутренняя группа «коренные народы» свидетельствует о наименьших культурных переменам в ее пределах. А значит, путем выбора пассивного механизма преодоления травмы (ритуализм, ретриатизм) или в силу того, что эта часть автохтонного населения колонизированных территорий оказалась в поле слабого влияния внедряющейся культуры (в частности по причине удаленности поселений), эти представители этноса в наибольшей степени сохранили исконную этнокультуру. Разнородность этносообществ, называемых коренными, свидетельствует о сложном единстве не только общества, но и этнокультуры в границах этих внутренних социальных групп и настолько сильна, что современная наука в поисках объяснения этого явления справедливо обращается к конструктивистскому подходу к этничности. Так, Б. Андерсон применяет к этногруппам, называемым коренными народами, термин «воображаемые сообщества». Ученый связывает подобное явление с колониальным опытом таких этногрупп. Его следствием явилась необходимость отстаивания собственных прав, средством чего и способна послужить консолидация в «воображаемое сообщество»¹⁰⁴. Понятие индигенности, по мнению Б. Андерсона, возникает

¹⁰⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: КАНОН-

скорее как следствие европейского дискурса о народах, не являющихся доминантными в отношении с ними, и колониальных споров крупных держав во времена активного формирования национальных государств. Таким образом, качество «коренной народ» можно оценить и как приписанное извне. Подобный подход к пониманию сути термина продуктивен в оценке результативности процесса отношения доминирующего и недоминантного этносов, например, как правовая ситуация, изначально складывающаяся внешним по отношению к аборигенному населению образом, способна развернуть процесс консолидации коренного народа под флагом правовых предпочтений. Этническую общность можно определить как конструируемую самими его представителями, так и конструируемую извне группы. Тем не менее подобный подход обходит стороной целый спектр оснований для такого конструирования, не углубляясь во внутренний механизм формирования «воображаемого сообщества» в статусе коренного народа, сосредоточиваясь скорее на внешних стимулах этого процесса. В то же время данная концепция поддержана целым рядом исследований, утверждающих особую значимость конструирования и реконструирования исторических традиций для народов, относящих себя к коренным, а также свидетельствующих о том, что зачастую в ходе такого реконструирования образуется мифологизированное прошлое¹⁰⁵. При этом на сегодняшний день в международном дискурсе о сущности категории «коренной народ» многие сходятся во мнении, что важнейшим критерием выделения подобных этногрупп служит самоидентификация их представителей в качестве таковых¹⁰⁶, как это определено Конвенцией МОТ № 169 (ст. 1, п. 2), которая

пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.

¹⁰⁵ Коротаева В.В. «Воображенные», «изобретенные» и «сконструированные» нации: метафора в науке // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 3. – С. 154–165; Ядов В.Я. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии. – СПб.: Петрополис, 1994. – С. 169–183; Hobsbawm E. Introduction: Inventing traditions // The invention of tradition /Ed. by E. Hobsbawm & T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – СПб.: Алетейя, 1998. – 307 с.; Bjerkli A. Land Use, Traditionalism and Rights // Acta Borealia. Oslo, 1996. № 1.

¹⁰⁶ Kingsbury B. «Indigenous Peoples» as an International Legal Concept II Indigenous peoples of Asia I Ed. by R.N. Barnes, A. Gray, B. Kingsbury. – Michigan: University of Michigan, 1995. – P. 13–34; Simpson T. Indigenous Heritage and Self-Determination I IWGIA Document no 86. – Copenhagen: IWGIA, 1997.

выделяет указание самих народов на их принадлежность к числу коренных или ведущих племенной образ жизни в качестве центрального критерия включения их в реестр народов, на которые распространяется данный документ¹⁰⁷.

Отечественный социолог и антрополог Мария Степановна Куропятник отмечает, что в социальных науках коренные народы рассматриваются как частный случай меньшинства, перспективы их развития также обсуждаются в контексте прав меньшинств. Формулировку универсального определения понятия «коренной народ» (в зарубежной науке *indigenous peoples*) ученый полагает проблематичным в связи с разнообразием определяемых им общностей, социальных ситуаций и контекстов. Тем не менее, согласно исследованию М.С. Куропятник, понятие «коренной народ» фиксирует собой одну из ситуаций меньшинства как следствие колониального прошлого и «недоминирования» (состоит во взаимоотношениях с доминирующей этногруппой) и результат осознания этого опыта¹⁰⁸. Автор тщательно исследует содержание концепта «индигенности». Как утверждает М.С. Куропятник, индигенность как фактор принадлежности к коренному народу на современном этапе переживает трансформацию его содержания («от стигмы к самоутверждению») и «символической перекодификации». Будучи длительное время понятием, характеризующимся дискриминацией, периферийностью, эта категория переходит сегодня к роли легитимизирующей специфический статус и права коренных народов¹⁰⁹. В исходной точке таких преобразований стоит ситуация стигматизированной идентичности – самоощущения этничности представителей коренных сообществ как «постыдной» принадлежности. Впервые стигму как возможный регулятор социальной идентичности обсуждает Ирвинг

¹⁰⁷ Томей М., Свепстон Л. Коренные народы и народы, ведущие племенной образ жизни: Руководство по Конвенции МОТ № 169. – Женева: Международная организация труда, 1996.

¹⁰⁸ Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социокультурных изменений: дис. ... д-ра социол. наук. – СПб, 2006. – 360 с.

¹⁰⁹ Куропятник М.С. От стигмы к самоутверждению: понятие «коренной народ» в современном дискурсе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Т. 5, № 1. – С. 161–173.

Гофман¹¹⁰, но не обращается в этой связи к коренным народам. При этом исследователь описывает механизмы, характерные для предыдущего этапа этнической самоидентификации автохтонного населения, поэтому понятийная формула «стигмы» экстраполирована антропологами на эту среду. М.С. Куропятник приходит к выводу о том, что социальный феномен идентичности коренного народа базируется как на принципе первопоселения, так и на опыте исторической динамики, связанной с ситуацией дискриминации вследствие колониального прошлого и рефлексии, осмысления, переоценки этого коллективного опыта. На современном этапе, отмечает исследователь, индигенность функционирует как двигатель сценария поворота идентичности этноса от ее стигматизированного характера к самоутверждению. Этот поворот предполагает «преодоление стигмы меньшинства» и определение себя этническим сообществом к качеству коренного народа, признание его особого социального статуса национальным государством и международным сообществом, возникновение сообщества коренных народов как транснационального явления¹¹¹. Как заключает автор, «именно в таком качестве коренные народы становятся значимой частью современного мира, влиятельной политической силой, активным актором, стремящимся самостоятельно определять приоритеты своего развития»¹¹².

Ведущий российский этнолог Сергей Валерьевич Соколовский отмечает, что понятие «коренной народ» традиционно возникает в контексте колониальных и постколониальных отношений и соответствует такой логике рассмотрения этногрупп, исконно населяющих территории, не имеющие статуса самостоятельного государства¹¹³. Понятие «коренные народы» вошло

¹¹⁰ Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность./ пер. М.С. Добряковой // Электронный журнал «Социологический форум» (Russian Sociological Forum/ Русский социологический форум). – 2000. – № 1–4. – Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/text/17687311/>

¹¹¹ Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социокультурных изменений: дис. ... д-ра социол. наук. – СПб, 2006. – 360 с.

¹¹² Куропятник М.С. Там же. С. 313.

¹¹³ Соколовский С.В. Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости// Этнографическое обозрение. – 2008. – № 4. – С. 60–76.

в отечественную антропологию, по словам С.В. Соколовского, из правового дискурса¹¹⁴. Ученый определяет «коренные народы» как правовое понятие, рассчитанное на правовые действия в отношении представителей таких этногрупп, и выделяет две модели индигенности, лежащие в основе особого статуса коренных народов¹¹⁵. Первая основана на осмыслении образа жизни таких этнических сообществ в качестве особого. Так, в европейском сознании «коренной» означает «ведущий особый образ жизни» и исходным положением в формировании особого правового статуса таких народов послужил их отказ от интеграции и уважение к этому отказу. Подобное отношение в отечественном опыте ученый формулирует как «идеологию антропологии спасения» народов, живущих в суровых условиях Арктики. Второй моделью этнолог называет подход, связанный с хронологией заселения, где коренные народы подразумеваются как изначально населявшие свои территории, о чем свидетельствуют применяемые к ним термины «автохтонный», «индигенный», «аборигенный», либо населившие эти территории раньше колонизаторов (при этом группа, доминирующая на сегодняшний момент, и считается колонизаторами). С.В. Соколовский отмечает слабые стороны данных подходов и повсеместную их коррелированность в настоящее время в правовом и научном поле. Тем более что правовой статус коренных народов с присущими ему мерами защиты и социальных гарантий в российском законодательстве распространяется исключительно на те сообщества, которые характеризуются еще и малочисленностью. Список коренных народов РФ значительно шире, чем список тех этносов, которые подлежат дополнительной государственной защите. К коренным малочисленным народам в России сегодня, согласно Федеральному закону «Об общих принципах организации общин коренных

¹¹⁴ Соколовский С.В. Семь фактов о том, как определяются национальные меньшинства в российском праве // Электронный ресурс интернет-проекта «ПостНаука» о современной фундаментальной науке. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/10578>

¹¹⁵ Соколовский С.В. Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости// Этнографическое обозрение. – 2008. – № 4. – С. 60–76; Соколовский С.В. Коренные народы // Электронный ресурс интернет-проекта «ПостНаука» о современной фундаментальной науке. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/video/9561>

малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», причисляются этногруппы численностью менее 50 000 человек, проживающие в пределах этих регионов на территориях исконного расселения, сохраняющие традиционные образ жизни, способы хозяйствования и промыслы и осознающие себя самостоятельными этническими общностями¹¹⁶. Единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации признает этот статус за 46 этническими сообществами, 40 из них относятся к коренным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока¹¹⁷. Правовой подход к определению коренных народов, с одной стороны, имеет все основания на существование, а с другой – обнаруживает собственную несостоятельность. Так, в качестве исправления сегодняшней ситуации С.В. Соколовский предлагает перевод всех этих правовых действий в плоскость адресной помощи семьям, зависимым от традиционного типа экономики, сосредоточившись на охране традиционного образа жизни. И это, по мнению исследователя, не связано с охраной народа, поскольку его представители сегодня в разной степени интегрированы в современное общество и экономически активны.

Итак, социокультурное и правовое направления в рассмотрении термина «коренные народы» сходятся в зависимости этого дискурса от ситуации социальной динамики: зачастую это противопоставления «традиционное общество» – «современное общество», и именно в таком контексте образуется представление об индигенности отдельных групп населения. В данном случае можно предложить следующую структуру социальной динамики, определяющей трансформации коренных народов. В контексте современной социальной философии это три исторических этапа, характеризующихся в русле парадигмального подхода: а) премодерн,

¹¹⁶ Федеральный закон от 20.07.2000 № 104-ФЗ (ред. от 28.12.2013) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»

¹¹⁷ Постановление Правительства РФ о Едином перечне коренных малочисленных народов РФ (от 24.03.2000 № 255, в ред. от 02.09.2010); Перечень коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, утвержденный распоряжением Правительства РФ от 17.04.2006 № 536-р (в ред. от 26.12.2011)

характеризующийся активностью в нем архаического, традиционного общества, б) модерн, означившийся отрицанием традиционного общества и переходом его в форму индустриального, в) постмодерн с его постиндустриальным информационным обществом¹¹⁸. При этом коренные народы – это термин, характеризующий реалии позднего архаического общества и развитого традиционного общества, обнаруженного в эпоху общества индустриального. Коренные народы – категория, отражающая реалии освоения субъектами модерна тех географических регионов, где социальные процессы протекали по нормам традиционного общества, в том числе реалии колонизации и неокolonизации. Вследствие этого понятие «коренные народы» употребляется в оппозиции к понятию «колонизаторы», но в то же время сегодня актуальна и оппозиция «коренные народы» – «мигранты», поскольку в этом поле ставится вопрос о правах на земли и ресурсы и о том, с каким временем пребывания на территории сопоставимо коренное качество его населения¹¹⁹.

Эпоха модерна характеризуется становлением государств-наций, или национальных государств, которые базируются на принципе политического равенства всех граждан. В этой связи статус «коренной народ» противоречит базовым практикам общества модерна, но в обществах постмодерна получает свою опору как «малая группа», обладающая специфической коллективной идентичностью и отстаивающая ее внутри современного многообразного глобального человечества наряду с другими коллективными идентичностями других малых групп. В настоящее время идентичности малых социальных групп, в том числе этнического свойства, исследуются целым рядом ученых, по сути, к ним можно отнести всех перечисленных выше социологов, этнологов, культурных антропологов, поскольку все они посвящены наличным ситуациям в отношении индигенных народов. Данный вопрос

¹¹⁸ Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. – СПб.: Амфора, 2007. – 382 с.

¹¹⁹ Соколовский С.В. Коренные народы // Электронный ресурс интернет-проекта «ПостНаука» о современной фундаментальной науке. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/video/9561>

актуален для социальной философии в целом, поскольку закономерности существования и развития малых групп, объединенных по принципу идентичности, как в случае коренных народов, в настоящее время представляют собой предельно распространенные принципы, регулирующие массу общественных явлений. Эти явления являются составной частью эволюции общества, а присущие им общие закономерности позволяют описать такую часто встречающуюся форму общественных отношений, как взаимодействие доминирующей и малой социальных групп.

Основные выводы:

1. Обзор содержания, вкладываемого в понятие «коренной народ», обнаруживает отсутствие единого мнения и сложность останковки на одном его определении как достаточном в силу разнообразия контекстов (как минимум их три – культурный, правовой и политический) и социальных ситуаций, описание которых оперирует данным термином. Тем не менее способность существующих позиций к продуктивной интеграции позволяет дать рабочую дефиницию понятия «коренной народ» в контексте данного исследования.

Коренной народ – это социокультурное, культурологическое, этнологическое и этнографическое понятие для обозначения локального социального сообщества, имеющего географические параметры и консолидированного на основе этничности в контексте отношений с доминирующим этносом, нацией; такое сообщество имеет, как правило, исторический колониальный (неоколониальный) опыт и его рефлексии. Определяющей чертой такого сообщества является свойство индигенности, признанной доминирующим этносом и государством, как статус этногруппы, первой заселившей территории компактного проживания ее представителей, также в правовом поле ведущую роль играет самоидентификация его представителей. В качестве основ этничности такого социального сообщества выступают одновременно две группы признаков: а)

преимущественно объективные признаки, обнаруживаемые внутри этноса, изначально присущие его представителям и потому воспринимаемые как его маркеры (расовая принадлежность, язык, территориальная закреплённость); б) объективированные посредством культурных знаков признаки этноса, конструирующие этничность его представителей как субъективную конструкцию преимущественно внешним образом («извне»), при этом обнаруживаемые внутри этноса, но внедрённые и в данной ситуации берущие свое начало вне его. В современных условиях подобного рода социальные сообщества внутренне неоднородны, включают в себя ряд групп, различных по степени воспроизводства традиционного образа жизни в их социокультурных практиках или мере включённости в социальные институты современного общества. Вслед за Т. Эриксоном, используя его терминологию, можно выделить как минимум три таких подсообщества: «городские этнические меньшинства», собственно «коренные народы» и «протонации» как этнонационалистические сообщества. Внутреннее разнообразие индигенного этноса в современной ситуации являет собой результат действия различных механизмов социокультурных изменений как способов противодействия травмирующему событию, которым выступили колониальное прошлое и модернизация, носящая экзогенный характер. Эти механизмы – от активных (бунт и инновация) до пассивных (ритуализм и ретриатизм) – как средства оздоровления ситуации оказались востребованы различными частями этнообщности, что и послужило причиной дальнейшего ее расслоения. Данная дифференциация групп этносообщества способна фиксировать и описывать уровень активности каждой из групп признаков народа как основ этничности его представителей. Если привести полярные примеры, то этничность группы людей, минимально включённых в современные социальные институты и в большой степени воспроизводящих традиционный образ жизни, способна быть сохраняемой при минимуме конструирования идентичности ее представителей извне, тогда как

этничность людей, активно вовлеченных в жизнь современного социума и рыночную экономику вопреки знанию о традиционных формах хозяйствования, нуждается в большей активности механизмов, намеренно конструирующих ее. Правовой вектор обсуждения данного понятия все больше склоняется к корректности артикуляции с его помощью той подгруппы коренного этноса, которая минимально отделилась от традиционных форм хозяйствования, с целью оказания им адресной поддержки. Культурная антропология фокусирует внимание на возможностях объятия этим термином динамики и целого спектра социальных трансформаций, происходящих с людьми и группами людей, идентифицирующих себя в качестве представителей индигенных этносов.

2. Динамика социокультурных изменений коренных народов описывается в контексте опыта колонизации, что позволяет в качестве ключевых механизмов культурных и общественных перемен выделить «культурную травму» и способы реакции на нее с целью оздоровления ситуации. В качестве таких способов, актуальных для различных частей индигенного сообщества, могут быть названы бунт, инновация, ритуализм и ретриатизм. В связи с пережитым колониальным и модернизационным опытом культура коренных народов по пути социокультурных изменений фиксируется участвующей в трех исторических этапах: премодерне, модерне и постмодерне. Если премодерн характеризуется существованием в его пределах архаического, а позже развитого традиционного общества, то модерн – это этап перехода общества в его индустриальные формы. Именно в эпоху модерна коренные народы начинают быть осознанными в качестве традиционных обществ. Колонизаторское движение показательным тем, что этап модерна отрицает традиционное общество как неэффективное в новых границах действия, а потому и представители традиционных обществ признаются изнутри индустриального общества как неравные ему. Тогда как в премодерне не существует подобной конкуренции на основе разделения по

принципу прогрессивности общественного устройства. Итогом противостояния традиционному обществу в модерне служит европоцентрическая парадигма, вышедшая к концу XIX века на заключительную стадию формирования. Модерн – период, когда по-настоящему действующими и что-либо решающими социальными сообществами являются те, что осваивают практики индустриального общества. Именно вследствие этого модерн отличает активизировавшийся процесс ассимиляции как способ обретения включенности в действующие социальные практики и процессы представителей автохтонных этносов и «потери коренных народов». Эпоха постмодерна, характеризующаяся доминантой информационного общества, открывает возможности иной реакции на давление доминирующих этносов и конструирования позитивной этнической идентичности представителей коренных народов – помимо ее смены путем примыкания к более крупным этносообществам, а на основе «культурного знания» (информации о народе). Связано это и с тем, что представители коренных народов, успешно освоившие практики современного общества, инициируют осмысление колониального опыта народа и встают на позицию восстановления исторической справедливости. Именно этот процесс описывает формула перемен в среде коренных народов «от стигмы к самоутверждению». Средствами такого самоутверждения становятся механизмы конструирования этноса «извне», посредством присвоения его представителями маркеров их традиционной культуры, осознанных и предложенных национальными элитами, учеными, любыми другими каналами информации. Использование, а именно воспроизведение, реконструкция или конструирование социокультурных практик архаического общества в условиях постмодерна представляет собой путь восстановления субъектной, деятельной способности представителей коренных народов в контексте современного общества в качестве полноправных участников государственных и мировых процессов.

3. Различие групп, входящих в состав коренной этногруппы на современном этапе, состоит в том, насколько глубоко затронули их социокультурные изменения, явившиеся процессом и результатом внешнего модернизирующего влияния, а иногда и давления. В то же время внутренняя дифференциация свидетельствует о разнообразии механизмов социокультурных изменений, примененных представителями коренного этноса в ситуации переживаемой ими «культурной травмы» (колонизация, внедрение модернизирующих процессов). Можно полагать, что группа «городские этнические меньшинства» – это представители этноса, избравшие путь изменений типа «инновация» (частичного изменения исходной культуры с целью смягчения травмы) и в результате сегодня вовлеченные в социокультурные практики индустриального и постиндустриального общества с разной степенью активности. Группа «протонации» представляет собой сообщество, поддержавшее путь социокультурных изменений в виде «бунта» (радикальных перемен в исходной культуре в соответствии с новыми условиями). В результате эта группа эффективно использует практики модерна и постмодерна и с их помощью и при каком-либо включении культурных практик премодерна активно реконструирует/ конструирует в настоящий момент свою этническую идентичность с целью преодоления ее стигматизированности. А собственно «коренные народы» – это группа, представители которой участвовали в пассивном преодолении травмы (ритуализм и игнорирование), а потому в наименьшей степени охвачены практиками постмодерна, в какой-то степени совмещают в деятельности традиционные и индустриальные социокультурные практики. Таким образом, на составе и дальнейшем внутреннем развитии индигенных этнокультур серьезно сказались механизмы социокультурных изменений, запущенные натиском внешних факторов (парадигма социокультурного изменения как травмы, принцип «вызов-и-ответ»). В то же время стоит вести речь именно о неравномерном влиянии в силу различной степени

вовлеченности представителей коренных народов в новые социокультурные практики, привносимые извне и внедряемые на исконных территориях этих этносов. Динамика социокультурных изменений коренных народов описывается как сложно устроенное отношение характерных черт трех исторических этапов – премодерна, модерна и постмодерна, что позволяет увидеть неоднородность современного состава индигенного сообщества как следствие многообразных внешних воздействий, ответов на них и выборов путей развития. В то же время путь коренных народов позволяет увидеть культурную травму как этап хаоса, переживаемый исконной социокультурной системой, и сохранение системы через обновление, согласно синергетической позиции, явилось естественным процессом системной самоорганизации с целью сохранения культуры и общества. Результат таких изменений – реструктуризация социального устройства и системы социокультурных практик, в разной степени преобразованных по отношению к исходным (культурная традиция) в различных подсообществах индигенного народа. Одним из эффективных механизмов обновления социокультурных границ при сохранении их относительной обособленности выступает феномен транскультурной идентичности, который позволяет представителям сообщества ситуативно избирать способы действия в большей или меньшей степени соответствующие исконной или внедренной культуре, то есть находиться на границе этих культур, в пространстве которой рождаются новые социокультурные смыслы и формы. При этом самостоятельность этнокультурных границ, способность сохранения локальной идентичности в противостоянии глобализационным процессам достижима исключительно в том случае, если этносообщество выстраивает комплекс современных социокультурных практик в каком-либо отношении к практикам традиционным, исконным, что позволяет сообществу ощущать собственную границу по принципу отличия с инокультурными общностями.

В связи с тем, как в настоящее время коренные этнокультурные общности решают проблему стигматизированности исконной идентичности, ассимиляции, растворения границ индигенного этноса в глобальном поле современной культуры, актуальным для рассмотрения становятся социокультурные практики традиционного общества, на сегодняшний день уже имеющие статус особого этнического наследия этих народов. При этом становится ясной невозможность циклического возвращения этноса в свое исконное состояние, которому свойственна большая социальная однородность и актуальность практик традиционного общества. Воспроизведение, реконструкция или конструирование социокультурных практик преמודерна в условиях модерна и постмодерна представляет собой попытку инициировать внутренние механизмы культурных изменений, а значит, путь возобновления, восстановления не только собственных границ индигенных этносов, но и деятельной способности их представителей в современном обществе в качестве полноправных участников.

ГЛАВА 2. СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСЛЯЦИЯ ЭТНИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КАК МЕХАНИЗМ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА КОРЕННЫХ ЭТНОСОВ СЕВЕРА И СИБИРИ

Данная глава посвящена исследованию современной социокультурной среды коренных народов Севера и Сибири как поля социокультурных изменений и продукта произошедших перемен, а также возможностей воспроизводства этносов в современных условиях с целью оздоровления социокультурной ситуации. При этом стоит учесть ведущее значение этнического наследия в процессе восстановления исконной идентичности, преодоления ее стигматизированности представителями коренных народов. Тема социокультурных изменений в современной дискуссии о коренных народах во многом связана с темой этнокультурных утрат, а также с обсуждением степени необходимости и возможности сохранения и восстановления исконных традиций, в домодернизационный (доколониальный) период формировавших целостное социокультурное пространство всех сфер жизни представителей этноса, очерчивающих уникальные границы культуры народа. Проблема восстановления, возобновления этнокультур индигенного населения Севера и Сибири проявилась в результате не только активности внешней модернизации, но и ее прямого следствия – сокращения числа представителей коренных народов, приведшего к получению многими из них статуса малочисленных. При этом сокращение численности коренных народов Севера и Сибири является признаком не только демографического спада в среде коренного населения, но и свидетельством прогрессирующей ассимиляции как смены идентичности представителями этих этносов, а вместе с тем активизации процессов отказа от форм культуры, определяющих исконную идентичность. Об этих причинах перемен говорят снижение доли населения, владеющего и пользующегося родным языком, живущего традиционными видами

хозяйствования и т.д. Выявленные в первой главе механизмы социокультурных процессов, проходящих в среде коренных этносов, и особенности состава этносообщества, исконно населяющего определенную территорию, способны выступить инструментами в исследовании этнокультурной среды автохтонного населения Севера и Сибири. Анализ наличной этнокультурной ситуации в отношении распространенных в ней механизмов изменений способен дать представление о ней в различных ракурсах: о том, какие пути преодоления культурной травмы были избраны представителями этих народов, были ли эти пути различны и имеет ли место расслоение коренного сообщества на подгруппы, свидетельствующие о феномене потрясения и многообразии способов справиться с ним, а также о том, насколько завершенным на сегодняшний день можно назвать этот процесс преодоления травмы и последствий реакции на нее. Одновременно с этим исследование направлено на разрешение сложившегося в академических кругах противоречия точек зрения на этнокультурное наследие коренных народов как на утрачиваемую ценность, нуждающуюся в срочном сохранении, и как на элемент культуры народа, который предсказуемо вытесняется из повседневных практик современного поколения этноса в его развитии, т.е. как на прошлое, ради сохранения которого неприемлемы меры «консервации» этносообщества.

2.1. Механизмы социокультурных изменений и специфика идентичности коренных народов Севера и Сибири

Данный параграф направлен на определение сущности и функции этнического наследия коренных народов в современных жизненных реалиях их представителей – в ситуации социокультурных изменений, протекающих в среде автохтонного населения Севера и Сибири.

Социальная философия склонна рассматривать этнокультурное поле как один из составляющих элементов исторической судьбы России. Именно в

этом ракурсе рефлексия современных процессов тесно связывает социокультурную среду и этническое наследие северных и сибирских коренных народов с понятием «циркумполярная территория». Данное понятие вошло в круг интересов научных исследований в России и за рубежом в последнее десятилетие XX века. Циркумполярная территория – кольцо земель северных широт, заселенных коренными народами Севера. Эти регионы входят в состав различных государств – России, Америки, Канады, ряда Скандинавских стран. Специфика изучения циркумполярных территорий сегодня состоит в сочетании нескольких направлений, отражающих значимые процессы – экологические, культурные, социальные, политические, экономические. Активно обсуждаются вопросы влияния на мировой баланс состояния экологии Арктики¹²⁰, изменения, касающиеся циркумполярных территорий, оцениваются как одни из решающих в экологическом и биологическом состоянии планеты. В.С. Данилова употребляет также понятие «циркумполярный мир» и утверждает, что он обладает особой миссией в отношении экологии Земли. Ценность циркумполярных территорий видится в возможности сохранении особого цивилизационного отношения человека к окружающей среде, которое полагается основой стабильности мира в XXI веке. Одной из задач воспроизводства этноэкологической картины Арктики определяется сохранение баланса ресурсов, поскольку северные широты серьезно влияют на мировую экономику¹²¹. Территории Арктики России входят в границы интереса ученых еще и по причине социальных проблем их

¹²⁰ Данилова В.С. Влияние циркумполярных поясов Земли на формирование нообиогеосферы и нообиогеосферной личности // *Философия науки*. – 2003. – № 3 (18). – С. 21–34; Кучинский М.Г. Риторика традиции и реалии природопользования // *Расы и народы*. Вып.33. – 2007. – С. 58–80.

¹²¹ Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера. Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века: в 3 т. – Новосибирск, 2006; Тяптырянов М. Социально-экологические проблемы Северного региона России // Государственная служба. Научно-политический журнал. – 2002. – № 3. – С. 46–55; Дробышев Ю.И. Территории традиционного природопользования народов Сибири и Севера в системе экологического мониторинга // *Экологические исследования*. – М.: ИЭА РАН, 2004. – С. 166–171; Аблажей А.М. Элита народов Севера о современных тенденциях и перспективах традиционного природопользования и самоуправления // *Этносоциальные процессы в Сибири*. Вып.6. – 2004. – С. 145–150; Развитие северных территорий: проблемы и перспективы: материалы международной молодежной конференции, 26–29 сентября 2012 г. – Мурманск: МГГУ, 2012. – 264 с.; Котов А.В. Сравнительный анализ зарубежной и отечественной практик регулирования промышленного развития полярных регионов. – Режим доступа: <http://www.econorus.org/consp/files/mx0m.doc>

современности¹²². Учеными отмечается рост международного интереса к Арктике на рубеже XX–XXI веков, а направление политической дискуссии осознается как вектор на установление транснациональной среды мировой политики в ходе международного сотрудничества с целью совершенствования международного правового режима, разработки и реализации специальных программ¹²³.

В последнее время помимо категории «циркумполярные территории» в общественный и научный оборот вошло понятие «циркумполярная цивилизация», претендующее на философское осмысление значения данного поля этносообществ. Это понятие охватывает собой коренные народы Крайнего Севера с их уникальной культурой, исчезающими языками, особыми видами хозяйствования. За короткий срок данное понятие в академической дискуссии прошло путь от научной метафоры к концептуальному термину. Оно имеет транснациональный характер – обсуждается в качестве концепта, фиксирующего собой единство индигенных этносов, их генетическое родство, общее наследие и историю, а также, как следствие, характерные проблемы, поиск решений которых проводится на международном уровне. Анализ источников показывает, что арктическая цивилизация обсуждается в большинстве случаев в контексте необходимости сохранения северных этнокультур, их международной поддержки, выработки программ восстановления. Прогнозы циркумполярной цивилизации обсуждаются как на внутрироссийском, так и на международном уровне, права коренных народов как самостоятельного социального сегмента мира поддерживаны ведущими всемирными

¹²² Дрегалю А.А., Ульяновский В.И. Социология региональных трансформаций: в 2 т. – Архангельск: САФУ, 2010; Ложникова И.Ф. Северный город в сценарии продвижения циркумполярной цивилизации // Вопросы культурологии. – 2008. – №2. – С. 59–62; Ложникова И. Ф. Взаимодействие культур в социокультурном пространстве циркумполярной цивилизации // Материалы Международной конференции «Взаимодействие культур в условиях глобализации» 15–16 июня 2009 г. – М: Канон+, Реабилитация, 2010. – С. 232–237; Брачун Т.А. Этническая культура в глобализирующемся мире (на материале чукотского этноса). – Магадан: Ноосфера, 2010. – 261 с.

¹²³ Харлампьева Н.К. Формирование транснациональной среды мировой политики в Арктическом регионе // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях. Т.6. Новые тенденции в мировой политике. – М., 2007. – С. 71–81.

организациями – ООН, ЮНЕСКО, Международной организацией труда¹²⁴. С целью обеспечения устойчивого социокультурного, экономического и политического развития Севера созданы крупные международные организации, в сотрудничестве осуществляются масштабные проекты.

Социолог и антрополог Мария Степановна Куропятник усматривает в этом процесс конструирования «четвертого мира». Его создание – одно из проявлений «наднациональных стратегий коренных народов», берущих свое начало в опыте аборигенов Канады, а введение данного концепта в общественный и научный дискурс – стратегия политических лидеров коренных народов¹²⁵. «Четвертый мир» – мыслительная конструкция, обретающая реальность исключительно в этничности представителей коренных народов. Аналогичные стратегии исследователь обнаруживает в среде индигенных народов России: воспроизводство традиций и историческое прошлое выступают решающими факторами становления идентичности в настоящем. На сегодняшний день ученые, вовлеченные в дискуссию относительно «циркумполярной цивилизации», представляют две стороны: намеренно и ненамеренно продвигающие этот концепт и проводящие рефлексию над ситуацией социального конструирования в арктических регионах. Среди лидеров первой стороны Ю.В. Яковец, У.А. Винокурова, среди лидеров второй – М.С. Куропятник. Якутию можно назвать сегодняшним эпицентром реализации стратегии строительства концепта «четвертого мира» на территории России.

Специалист в области цивилизационной динамики Юрий Владимирович Яковец первым выдвинул положение об арктической цивилизации как одной из локальных цивилизаций пятого поколения, рассмотрев характерные черты ее генотипа, истории и природно-экологической, демографической, технологической, геополитической, культурной сторон. Признание

¹²⁴ Гарипов Р.Ш. Защита коренных народов в международном праве. – Казань: ЦИТ, 2012. – 256 с.

¹²⁵ Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социокультурных изменений: дис. ... д-ра социол. наук. – СПб, 2006. – 360 с.

арктической цивилизации автор называет важным научным открытием, оспаривает ее статус присваивающей, а не производящей, коренные народы причисляются им к охранителям достижений этой цивилизации, а их традиционное хозяйство и образ жизни называются автором «ноосферно ориентированными»¹²⁶.

Социолог Ульяна Алексеевна Винокурова в 2011 году опубликовала монографию «Циркумпольная цивилизация»¹²⁷, в тексте которой утверждает, что в условиях циркумпольного региона была создана уникальная локальная цивилизация. Она территориально разрознена, но при этом характеризуется единством этнических общностей, принципом экологической целостности природы, культуры и социума и, по словам исследователя, представляет собой модель гармоничного будущего человечества. У.А. Винокурова высказывает мнение, что циркумпольные народы могут вступить в глобальный мир как носители особого типа человеческой цивилизации посредством идентификации своей культуры и социума во взаимоотношении с развитыми странами, создавая условия для появления принципиально нового многомерного полицивилизационного пространства, это мнение поддерживается специалистами разных областей¹²⁸.

Подобное оперирование новым концептом опирается на устоявшиеся в академических кругах тезисы относительно ценности, уникальности коренных народов и необходимости их сохранения, а потому находит широкую поддержку. Арктический мир чаще всего обсуждается в контексте утрат и необходимости сохранения уникальной среды северных земель, именно поэтому понятие «циркумпольная цивилизация» в короткий срок распространилось в научных кругах и привлекло к этим проблемам еще больше внимания. Исследователи используют его для охвата всех групп коренных северян, фиксируют угрозу циркумпольной цивилизации в

¹²⁶ Яковец Ю.В. Арктическая цивилизация: особенности, исторические корни, перспективы. – М.: МИСК, 2011. – 72 с.

¹²⁷ Винокурова У.А. Циркумпольная цивилизация: Идеи и проекты. – Якутск: АГИИК, 2011. – 312 с.

¹²⁸ Попова Г.С. Этнокультурная идентификация в условиях современного социума // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. – № 2 (22). – Режим доступа: www.sisp.nkras.ru

качестве достижения коренным населением Севера предела адаптационной пластичности в связи с их социокультурными потерями как результатами государственной национальной политики¹²⁹. По отношению к традициям культур, входящих в циркумполярный мир, обсуждается их роль в будущем развитии человечества, формировании общемирового экологического мышления¹³⁰, утверждается «мировой социокультурный вызов Арктики».

Одновременно с этим кругом научных изысканий, связывающих с феноменом циркумполярной цивилизации мировые риски и надежды, появление и распространение нового концептуального понятия, формирование его смыслового круга фиксируется учеными как признак намеренного запуска перемен в социальной ситуации, действия символической политики. Политолог Константин Викторович Киселев определяет символическую политику как умение сочетать смыслы и порождать новые, достигать смещения одних смыслов другими. Цель символической политики – социальное конструирование, изменение наличной общественной ситуации (социального мнения, отношения, действия)¹³¹, ее инструмент – лексемы. Понятие «циркумполярная цивилизация» выделено автором как одно из ряда смыслов лексемы «Арктика» наряду со смыслами «коренные малочисленные народы Севера, их культура, экология», по его мнению, «смысл этого символического ряда: уникальность». Исследователь рассматривает возможности символической политики, примеры позволяют обнаружить, что процессы становления этноидентификации коренных народов северных территорий России в

¹²⁹ Дрегало А.А., Ульяновский В.И. Европейские ненцы: адаптивные возможности и эволюционная пластичность // Социологические исследования. – 1998. – № 6. – С. 69-77.

¹³⁰ Выступление первого президента Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаева на Международной конференции ЮНЕСКО «Циркумполярная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра». 29 июля 2009 года, г. Якутск // Сайт первого Президента Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаева. – Режим доступа: <http://www.1sakhapresident.ru/index.php/ru/2008-11-03-08-01-16/411-300709>; Подвинцев О.Б. Арктические регионы России как новые переселенческие территории: формирование идентичности и политических традиций // Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к парламенту Ямала): сб. науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург, Салехард: Баско, 2013. – С. 140–145.

¹³¹ Киселев К.В. Арктические регионы России: динамика символической политики власти // Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к парламенту Ямала): сб. науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург, Салехард: Баско, 2013. – С. 134–139.

качестве конструирования новой социальной ситуации запущены по подобному сценарию. И одним из средств продвижения этого процесса выступает смена доминанты лексем или введение новых смысловых рядов, меняющих оценку ситуации в северных регионах, отношение к ним в федеральном и мировом масштабах. Важным заключением является высокая оценка мобилизационного потенциала данного средства символической политики, ее социально-консолидирующей силы. Такое понятие из круга упомянутых исследователем смыслов лексемы «Арктика», как «циркумполярная цивилизация», действительно введено в терминологию научного, политического, экономического обсуждения проблем северных территорий сравнительно недавно и уже прошло этап признания – заняло прочные позиции в языке науки и международного сотрудничества.

Подобный феномен требует философского осмысления с позиции глобальных регулирующих его закономерностей. Рефлексия по поводу данного процесса сегодня проводится целым рядом ученых, ими изучаются ситуации в ряде регионов северных территорий¹³². Социальное конструирование как формирование новой этнической идентичности не обошла резкая критика экспертов. Наталья Сергеевна Шкурко категорично оценивает социальные изменения в Республике Якутия (Саха) и называет их следствием борьбы за влияние, инструментом которого исследователь считает политический миф как средство манипуляции общественным сознанием в интересах этнонациональной политической элиты. Утверждение регионального сообщества как одного из творцов уникальной «циркумполярной культуры» исследователь называет действенным приемом формирования новой идеологической общности в Якутии. Автор подробно разбирает феномены, которые внедряют и утверждают в сознании общества политические мифы, продвигающие самоутверждение якутского этноса и

¹³² Брачун Т.А. Философский анализ трансформации этнических культур в эпоху модернизации и глобализации (на примере культуры чукотского этноса): автореферат дис. ... д-ра филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2011. – 293 с.; Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 4. – С. 3–17; Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социокультурных изменений: дис. ... д-ра социол. наук. – СПб, 2006. – 360 с.

укрепляющие социальное влияние национальной элиты, среди них наиболее важные – язык и история, вовлеченные в процесс внедрения и функционирования политического мифа («титულიному этносу приписывается история настолько древняя, насколько это могут обосновать этнические реформаторы»), нарастает влияние тэнгрианства – религии, называемой исконной верой саха). Средствами продвижения политического мифа в общественном сознании Н.С. Шкурко называет сферы массовых информационных потоков – СМИ, республиканскую кинопродукцию, образование. Исследователь отмечает многоуровневый характер утверждения «символов» этноса – это происходит и на уровне региона, и на уровне Федерации: упоминает ходатайство депутатов республики к Президенту РФ по поводу внедрения тэнгрианства в программу предмета «Основы духовно-национальной культуры народов России» и подчеркивает «изобретенность» этого феномена, нуждавшегося в общественном признании¹³³. Соглашаясь с политологом Натальей Ринатовной Балынской¹³⁴, ученый определяет «интерпретацию социальной памяти регионального сообщества» в качестве инструмента реализации амбиций этнорегиональных политических групп, версия региональной истории в этом случае не преследует достоверности¹³⁵.

Рассуждения о том, что понятие «циркумполярная цивилизация» выступает концептом, намерено применяемым ради самоутверждения коренных народов, развиваются не только в русле критики. Российский политолог Олег Борисович Подвинцев называет концепцию «циркумполярной цивилизации» надеждой коренных народов, средством смены характера идентичности этих регионов с периферийности на статус центра, что отвечало бы современным перспективам и вызовам их населения.

¹³³ Шкурко Н. Разработка социальной памяти северного сообщества в системе политических мифов Якутии // Формирование конкурентоспособной экономики: теоретические, методические и практические аспекты: материалы международной научно-практической Интернет-конференции 26–27 апреля 2012 г. Ч.2. – Тернополь: Крок, 2012. – С. 284.

¹³⁴ Балынская Н.Р. Специфика участия средств массовой информации в политическом процессе современной России: монография. – Екатеринбург: УрАГС, 2009. – 184 с.

¹³⁵ Шкурко Н. Там же. С. 284.

Говоря об активной популяризации концепции «циркумполярной цивилизации», охватывающей арктические регионы разных континентов, его характерной особенностью ученый вслед за Ю.В. Яковцом¹³⁶ называет децентрализованность. Распространение данного концепта, по сути, заявляет о вакантности места центра «арктического мира». По мнению О.Б. Подвинцева, сегодня наблюдается рост несправедливости по отношению к полярным регионам России – их продолжают воспринимать в статусе «безнадежной периферии» как на политической, так и на социальной – этнической и конфессиональной карте страны. Тем не менее ресурсное богатство, экологическое значение, экономический потенциал и признанные перспективы этих территорий, рост их населения, активность элит титульных этносов позволяют констатировать рост лидерских качеств северных регионов страны¹³⁷.

Как можно заключить из статьи О.Б. Подвинцева, обостряющийся конфликт невысокого статуса арктических регионов в пределах государства, с одной стороны, и величины потенциала этих земель, а также рост осознания их населением значимости в международном сообществе в результате повышения внимания к этим территориям в связи с общемировыми экологическими, социальными, экономическими, этнокультурными проблемами – с другой, послужили импульсом к повороту динамики идентичности коренных народов и привлечению такого средства, как внедрение понятия «циркумполярная цивилизация» в завоевании регионами ее «центральных» позиций, отвечающих современному положению дел и амбициям. Двигателем процесса стало растущее осознание описанного несоответствия представителями автохтонного населения. Именно коренные северные народы – носители и наследники

¹³⁶ Яковец Ю.В. Арктическая цивилизация: особенности, исторические корни, перспективы // Научно-образовательный Интернет-портал «Новая парадигма». – 2011. – Режим доступа: <http://www.arctic.newparadigm.ru/files/3.pdf>; Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: Экономика, 2003. – 441 с.

¹³⁷ Подвинцев О.Б. Арктические регионы России как новые переселенческие территории: формирование идентичности и политических традиций // Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к парламенту Ямала): сб. науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург, Салехард: Баско, 2013. – С. 140–145.

циркумполярной цивилизации, а потому процесс самоутверждения арктических регионов сопровождается и поддерживается процессом изменения идентичности этих этносов, ее поворотом в сторону суверенно-позитивной. Американский этнограф и историк Юрий Львович Слезкин фиксирует исторические предпосылки негативизации идентичности коренных малочисленных народов Сибири и Крайнего Севера и импульс ее возможного подъема в особенностях колониального подхода государства к ним с позиции доминирующего. В истории этих взаимоотношений внутри России ученый обнаруживает либо построение политики опеки по отношению к малочисленным народам, либо отношение к ним как к несовершеннолетним по уровню культуры и быта. И в том и в другом случае коренные народы Севера понимались как обладающие определенной сущностью, которая, по мнению исследователя, не ставилась под сомнение с XVIII века и налагала строгие ограничения на характер суждений об их жизни. Рассмотрение позиции Ю.Л. Слезкина позволяет обнаружить, что диалектике «мы – они» эти народы всегда должны были оставаться «самими собой», по мнению доминирующего государства, т.е. принадлежать к категории «дикарей», «охотников и собирателей», и не переходить этих рамок¹³⁸.

Экспертами обсуждаются реальные механизмы конструирования новой цивилизации на региональном и транснациональном уровнях. М.С. Куропятник основными стратегиями коренных этносов в контексте современных социокультурных трансформаций называет путь «индигенизации» (определения себя как коренного народа и требование признания особого статуса государством и международным сообществом), использование этнокультуры как экономического и политического ресурса, формы косвенной оппозиции государству (в том числе преодоление стигмы), а также транснациональные стратегии.

¹³⁸ Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малочисленные коренные народы Севера. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 509 с.

Преобразование идентичности представителей коренных народов посредством ее склонения в сторону принадлежности к более крупной группе – циркумполярной, признанной наряду с другими, и есть путь преодоления стигматизированной «постыдной» идентичности и обретения этноидентичности позитивной, при этом претендующей на определенный суверенитет и конструирующей транснациональное единство. Роль двигателей этого процесса в массах отведена историческому мифу, языку, феноменам художественной этнокультуры (фольклор, декоративно-прикладное искусство), религии этноса, формам образования, в частности этнопедагогике, а также академическим и массовым информационным полям и общественным движениям. Действительно, сегодня мы имеем дело с созданием новых исторических концепций мифологического характера – о циркумполярной цивилизации, о происхождении коренных народов из тех или иных современных государств, об их связи с пранародом, а также с процессами восстановления, а на деле – конструирования, «изобретения» исконных религий. Формой якутского неоязычества стало возвращение к тэнгрианству, которое осознается как связующее звено между северными тюрками (саха) и остальным тюркским миром. Сегодня тэнгрианство, согласно данным исследования конфессиональной ориентации населения Якутии (2002 год), претендует на равноправное положение с укоренившимся в Якутии к концу XIX века православием. При этом в процесс обращения народа в «веру саха» активно включены нетрадиционные средства – современные технологии формирования общественного мнения, в частности, кинематограф, а также искусство этническое как маркер исконной причастности. Развиваются специфические формы образования, в частности формируется понятие этнопедагогике, большое внимание уделяется восстановлению национального языка в статусе живого (вводится обучение, другим социальным практикам (национальные виды спорта получают правовой статус). Одновременно с этим в процесс вовлечены академические

и общественные элиты национального и мирового уровня. За последние 30 лет создан большой круг научных центров изучения этих коренных народов и их культурных особенностей, складывается мировое движение коренных народов через разные формы работы упомянутых выше международных организаций.

Именно таким образом, с помощью общественных организаций, национальных лидеров, этнокультурной интеллигенции, активно используются все базовые социокультурные практики с целью сохранения, восстановления и постоянного воспроизводства этнической идентичности коренных народов Севера. Вследствие этого традиционные практики формирования этносознания претерпевают изменения. Например, такая базовая составляющая этноидентификации, как язык¹³⁹, согласно последним исследованиям¹⁴⁰, во многих случаях перестает играть присущую ему решающую роль в самоидентичности представителей коренных народов. Исследования отмечают стремительное падение уровня владения представителями коренных народов Красноярского края – исконной территорией соседства этносов северных и сибирских, их родным языком и частоты его использования в общении. При этом изменения ситуации этнической идентичности представителей коренных народов, наоборот, имеют положительную динамику – популярность принадлежности к исконной национальности среди коренного населения растет. Традиционные этнокультурные практики, отвечающие за формирование идентичности коренных народов, в современных условиях активно передают свои функции иным социокультурным практикам, среди которых экономические, политические, культурные, интеллектуальные.

¹³⁹ Копцева Н.П., Бахова Н.А., Медянцева Н.В. Классические и современные подходы к этнокультурным исследованиям. Ядро этноса // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (5). – С. 615–632.

¹⁴⁰ Кривоногов В.П. К вопросу о перспективах этнического развития народов Сибири (исследование детских возрастных групп) // Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность: материалы V Всероссийской научно-практической Интернет-конференции на сайте sib-subethnos.narod.ru, 15 января – 15 мая 2009 года. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2009. – С. 166–180; Коренные малочисленные народы Севера и Сибири в условиях глобальных трансформаций (на материале Красноярского края). Часть 1. – Красноярск: СФУ, 2012. – С. 388–468.

В контексте новых практик формирования этнической идентичности коренных народов в современных трансформациях (в ходе глобализации, модернизации, урбанизации) особое значение имеет их этническое наследие как маркер принадлежности к народу, способный функционировать в этой роли если не в исходном своем виде, то в форме, преобразованной согласно новой общественной реальности. Сегодня границы национальных сообществ складываются как культурные границы, объединяя представителей этноса в качестве носителей, создателей данного этнокультурного наследия. Как показывает мировая практика, для такого сообщества и политические границы становятся проницаемыми. Включение феноменов этнического наследия в процесс формирования идентичности представителей коренных народов на данном историческом этапе происходит как минимум по двум сценариям. Во-первых, в контексте нового регионализма, при котором традиционные формы культурного наследия принимают модернизированный вид с целью эффективного продвижения идеи общности. Во-вторых, в контексте музеефикации культуры как базового процесса современности, при этом музей перестает быть «собранием вещей», а превращается в социальный и культурный институт¹⁴¹, возникают новые формы музеефикации культуры. Музей – одно из пространств активности процесса этноидентификации, это касается и его академических технологий, о чем свидетельствует опыт ведущих этнографических центров, таких как Музей антропологии и этнографии РАН и Российский этнографический музей в Санкт-Петербурге. Новые подходы к экспозиции только расширяют такие возможности. Ученый и практикующий куратор Мария Игоревна Ильбейкина в своем исследовании выявляет роль, которая отводится современному музею в становлении идентичности любого уровня (от индивидуальной до национальной) как социокультурному институту

¹⁴¹ Лаптева М.А. Музей как социальный институт: социально-философский анализ: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2006. – 149 с.; Акулич Е.М. Музей как социокультурное явление // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 89–92.

(«концепт-музей»), средствами его в этом процессе выступают оперирование визуальными образами и гибкие маршруты-«истории»¹⁴². В то же время отмечаются не только возможности актуализации культурного наследия посредством специфических функций музея, но и музейные технологии в выполнении ими образовательной функции, способной вовлечь наследие прошлого в настоящее, особое внимание в этой связи уделяется краеведческим и этнографическим музеям¹⁴³. Музейные комплексы под открытым небом определяются специалистами в качестве эффективных форм сохранения и актуализации этнокультурного наследия в современных условиях. Эта же форма включает музейные технологии в коммерческие практики модерна и постмодерна (проекты туристического бизнеса региона)¹⁴⁴, чем отвечает тенденции трансформации этнического наследия в ориентации на неоднородное сегодня этносообщество.

Исследователи на протяжении длительного периода изучения коренных народов Севера и Сибири фиксируют прочные генетические связи форм их этнического наследия – традиционных практик хозяйствования и быта, религии, искусства. Опираясь на этногенетическую теорию Л.Н. Гумилева¹⁴⁵, С.А. Хрущев объясняет такую общность культур коренных народов Севера тем, что эти этносы находятся на одной ступени своего развития, о чем свидетельствует ряд признаков. Автор определяет коренные народы Севера как находящиеся в гомеостатическом возрасте этногенеза, выделяя следующие его характеристики: статическое ощущение времени, стереотипность поведения, его консервация (традиции хозяйствования,

¹⁴² Ильбейкина М.И. Роль визуальной антропологии в социальном конструировании ценностей: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2013. – Режим доступа: http://research.sfu-kras.ru/sites/research.sfu-kras.ru/files/Ilbeykina_17_k.pdf

¹⁴³ Киселева М.А. Экскурсионная деятельность краеведческих музеев в системе дополнительного образования юга Западной Сибири на рубеже XX – XXI веков: автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2011. – 22 с.; Диянова А.М. Культурное наследие сибирских татар в деятельности музеев Западной Сибири на современном этапе (на примере традиционных религиозных верований): автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2012. – 24 с.

¹⁴⁴ Колганова Е.Ю. Особенности музеефикации культуры переселенцев Предбайкалья в комплексах под открытым небом: автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2013. – 23 с.

¹⁴⁵ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Эксмо, 2008. – 733 с.; Гумилев Л.Н. Этнос как явление // Доклады отделений и комиссий ГО СССР. – Л., 1967. – Вып.3. – С. 90–107; Гумилев Л.Н. Об антропогенном факторе ландшафтообразования // Вестник ЛГУ, серия 7. – 1967. – Вып.4 (№ 24). – С. 102–112.

природопользования, социального взаимодействия), простое воспроизводство населения, стабильность места расселения, к которому полностью адаптировано хозяйство, а также отсутствие преобразовательной деятельности по отношению к природе, ландшафту (такая «интуитивная» экология, что позволяет сохранять равновесие народа и кормящего ландшафта, занимать народу определенную экологическую нишу). Все это присуще коренным народам Севера в ситуации отсутствия внешнего влияния. При этом исследователь отмечает регенерационную неустойчивость таких этногрупп, низкий уровень ее навыка приспособляемости в изменяющихся условиях, что в большинстве случаев связано с опытом взаимодействия этих народов с доминирующим социумом¹⁴⁶. На современном этапе данный параметр является одной из решающих характеристик коренных народов Севера: внешние воздействия, направленные на этнос или исконный для него природный ландшафт, даже незначительные, способны привести к необратимым изменениям и ускорить процессы вырождения народа¹⁴⁷. Стоит отметить, что при всей общности традиционных форм культуры коренные народы Севера и Сибири на современном этапе представляют собой в разной степени трансформированные общности. На них неодинаково повлияли процессы модернизации и урбанизации, феномены, относящиеся к культурному наследию, в контексте разных народов имеют разную степень сохранности, распространенности, востребованности. Наиболее развитыми и актуализированными сегодня можно назвать культурные традиции народов, имеющих статус титульных в территориях их проживания, но и это распространяется не на все из них. Ситуация с такой формой этнического наследия, как традиционные религии, по мнению исследователей ИЭА РАН,

¹⁴⁶ Хрущев С.А. Географическое исследование устойчивых этноценозов коренных народов Севера: дис. ... канд. геогр. наук. – СПб, 2007. – С. 30

¹⁴⁷ Гумилев Л.Н., Куркчи А.Н. Этносоциальные проблемы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Этносоциальные альтернативы // Новые социальные технологии освоения Севера, Сибири и Дальнего Востока. Ч. I. – Свердловск, 1989. – С. 43–70; Чистобаев А.И., Громова Ю.В., Хрущев С.К. Гумилев и этноценозы Российского Севера // Вестник СПбГУ, серия 7. – 1994. – Вып. 2 (№ 14). – С. 40–45.

разнообразна: если в среде одних народов наблюдается почти непрерывное практикование шаманизма, то у других традиция была явно прервана и реконструирована, а потому отнесена учеными к неопрактикам. Традиции декоративно-прикладного искусства большинства народов Севера, к сожалению, сохранились исключительно в виде музейного экспоната, при этом есть примеры активной преемственности в среде некоторых народов, в том числе в советское время (в качестве художественных промыслов).

На сегодняшний день в научной дискуссии понятие «этническое наследие» максимально сближено, практически отождествлено с понятием «культурное наследие этноса». При этом культурное наследие довольно длительное время является предметом теоретических построений относительно объема и содержания данного понятия, тогда как этническое наследие употребляется как аналог термина «культурное наследие» в исследованиях, посвященных этнокультурам и их специфике, вступает частным случаем феномена культурного наследия и отдельно не рассматривается. В контексте данного исследования понятие «культурное наследие», его сущность и феноменологическое наполнение требует конкретизации. Научные источники обнаруживают, что чаще всего это словосочетание употребляется несколько метафорически, редко имеет закрепленное содержание и объединяет собой большинство явлений, относящихся к традициям территории, государства, народа, семьи, которые признаны в качестве ценных и имеющих продолжительную историю. Наиболее четко определено данное понятие на законодательном, правовом уровне, этого требует деятельность государства и общественности по использованию и сохранению культурного наследия. Правовым полем дискуссия по поводу культурного наследия не ограничивается, и можно условно выделить в ней три направления: правовое и историческое, информационно-коммуникативное/ аксиологическое, идентичностное.

В соответствии с первым подходом к понятию с целью правового регулирования ситуаций вокруг культурного наследия разработана классификация его объектов, ведется реестр объектов культурного наследия территорий¹⁴⁸, определены параметры и условия включения в него объектов с целью распространения на них мер сохранения, также фиксированных законом. Законодательство определяет культурное наследие народов Российской Федерации как «материальные и духовные ценности, созданные в прошлом, а также памятники и историко-культурные территории и объекты, значимые для сохранения и развития самобытности Российской Федерации и всех ее народов, их вклада в мировую цивилизацию»¹⁴⁹. На принципе признания культурной ценности наследия основан и исторический подход, распространенный в историко-географических и этнографических научных трудах. Только в этом случае термин не требует жесткой формулировки – исследователями признается уникальность состава культурного наследия каждого из народов, каждой из территорий, определяющее значение принадлежит признанию его в качестве такового представителями этих общностей или учеными¹⁵⁰.

Информационно-коммуникативный подход включает в себя также аксиологический вектор рассмотрения сути культурного наследия. В этом контексте культурное наследие определяется как форма сохранения необходимой определенному культурному сообществу информации, выработанной в ходе его истории и имеющей механизмы передачи от поколения к поколению (традиция). Феномены, входящие в состав культурного наследия, в таком ракурсе определены как «произведения

¹⁴⁸ Официальный электронный ресурс «Единый государственный реестр объектов культурного наследия Российской Федерации». – Режим доступа: <http://reestr.mkrf.ru/>; информационно-справочный ресурс «Памятники истории и культуры народов Российской Федерации: объекты культурного наследия» (при поддержке Министерства культуры РФ). – Режим доступа: <http://www.kulturnoe-nasledie.ru/>

¹⁴⁹ «Основы законодательства о культуре Российской Федерации» (утвержден Верховным Советом РФ 09.10.1992 № 3612-1) (ред. от 30.09.2013). – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_148902/

¹⁵⁰ Литман А.Д., Чельшев Е.П., Ерасов Б.С., Солнцев В.М. Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба. – М.: Наука, 1987. – 271 с.; Ульциферов О.Г. Культурное наследие Индии. – М.: АСТ, Восток-Запад, 2005. – 877 с.

культуры»¹⁵¹. Эти культурные феномены функционируют как средства фиксации и трансляции опыта человечества, перешедшего в разряд его норм путем обобщения ряда индивидуальных действий¹⁵². Произведения культуры выступают текстами, если пользоваться терминологией культуролога и семиотика Юрия Михайловича Лотмана¹⁵³, тем самым давая возможность новым поколениям путем действия с ними осваивать культуру сообщества в ее специфике, разделять систему ценностей, присущую ей. Важной составляющей полагается коммуникативный потенциал культурного наследия, и не только его возможности как средства коммуникации представителей культуры и их поколений в границах этой культуры, но и возможности организации диалога между культурами, как полагает философ Владимир Соломонович Библер. Академик Дмитрий Сергеевич Лихачев при этом говорит о всеобщности культурного наследия – его функции в передаче «совокупного духовного опыта человечества»¹⁵⁴. Интересна интерпретация культурного наследия через понятие «мемофонд», по аналогии с генофондом фиксирующее его функцию заключать в себе и транслировать основные культурные данные сообщества, его нормы¹⁵⁵ как совокупности моделей взаимодействия внутри общности и с внешним миром (К. Уислер)¹⁵⁶.

Культурное наследие в аспекте выполнения им функций поддержания идентичности рассматривается в настоящее время и в области изучения этнических культур. Этнокультурными ценностями исследователи называют совокупность культурных традиций народа, которые выделяются его представителями как те, что репрезентируют его своеобразие. Интересно, что происхождение форм культурного наследия этноса оценивается как

¹⁵¹ Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М.: РФО, 1997. – 432 с.

¹⁵² Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.; Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в мировоззренческих системах // Культурология XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – С. 213–255.

¹⁵³ Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академический проект, 2002. – 543 с.

¹⁵⁴ Лихачев. Д.С. Декларация прав культуры и ее международное значение: статья из сборника «Университетские встречи» // Наука и жизнь. – 2006. – № 2. – С. 23–37.

¹⁵⁵ Докинз Р. Эгоистичный ген. – М.: Corpus, 2013. – 512 с.

¹⁵⁶ Антология исследования культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.

разнообразное – как автохтонное, так и иноэтничное¹⁵⁷, главное – выполнение культурным наследием роли культурного маркера, свидетельства принадлежности индивидов к этносу. А.А. Копсергенова отмечает, что «этническое самосознание формируется на основе базисных постулатов этнокультурного наследия», обеспечивающих освоение системы ценностей новыми поколениями народа. А.М. Диянова называет культурное наследие «мощным средством самоидентификации этноса», ценность которого возрастает в условиях тенденции унификации культур¹⁵⁸. Понятие «культурное наследие» как средство формирования идентичности имеет исключительное значение, когда речь идет о культуре как о системе, ядро которой составляет комплекс ценностей. Именно в этом случае культурное наследие способно быть транслятором этого главного содержания культуры, служить проводником последующих поколений к нему, проводником системы ценностей в жизнь новых поколений. Данная идея развивается в науке одновременно с идеей о неизбежности трансформации культурной традиции. Культуролог Виктор Иванович Марков определяет культуру в качестве живой системы, реагирующей на любые межкультурные взаимодействия, и, касаясь вопроса реформирования культуры, утверждает недалекость таких стратегий по отношению к культурной традиции, как противостояние ей или непринятие ее в расчет¹⁵⁹. Путь позитивных изменений в культуре предполагает перенаправление культурной традиции в нужное русло ее же средствами и вне противостояния присущим ей ценностям. Согласно этой точке зрения, трансформации традиции способны свидетельствовать о том, в какой мере в ходе межкультурных взаимодействий преобразовалась система ценностей определенного социума. В то же время можно сказать, что трансформации традиции призваны

¹⁵⁷ Копсергенова А.А. Культурное наследие: философские аспекты анализа: дис. ... канд. филос. наук. – Ставрополь, 2008 – 185 с.

¹⁵⁸ Диянова А.М. Культурное наследие сибирских татар в деятельности музеев Западной Сибири на современном этапе (на примере традиционных религиозных верований): автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2012. – 24 с.

¹⁵⁹ Марков В.И. Отчуждение в культуре: дис. ... д-ра культурологии. – Кемерово, 2002. – 366 с.

обеспечить эффективные способы трансляции комплекса ценностей культуры в актуальных условиях или же преобразовать эти ценности, осторожно изменяя их. Данная концепция позволяет охарактеризовать актуальные формы культурного наследия существующих сообществ на их современном этапе как результат намеренных или ненамеренных преобразований культуры.

На сегодняшний день помимо влияния в контексте межкультурных контактов известны как минимум две «точки» преобразования культурной традиции, они связаны с качественным переходом общества традиционного типа в стадию общества индустриального, а дальше – в стадию постиндустриального общества (премодерн, модерн и постмодерн)¹⁶⁰. Попытка синтеза продуктивных начал рассмотренных выше определений культурного наследия позволяет говорить о высокой значимости понимания культурного наследия как системы социальных практик (способов действия, фиксирующих опыт, нормы действия, взаимодействия, самоопределения и т.д.), которые соответствуют комплексу ценностей сообщества. Социальные практики разных типов обществ – традиционного (премодерн), индустриального (модерн) и постиндустриального (постмодерн) можно охарактеризовать следующим образом. Социальные практики премодерна в их совокупности направлены на накопление родового опыта и его воспроизводства с целью сохранения установленного порядка вещей как эталона. Практики модерна – это постоянная оптимизация опыта с целью прогресса и эффективных изменений для достижения эталона. Практики постмодерна – это способы конструирования новых реальностей символическим путем (путем оперирования знаками, символами, образами, путем присвоения их) ради достижения эталона комфорта. Поскольку коренные народы представляют собой расслоенные сообщества и их расслоение инициировано результатом реакции различных их групп на

¹⁶⁰ Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века.– СПб.: Амфора, 2007. – 382 с.

культурную травму, а именно включенностью его представителей в практики традиционные, индустриальные или постиндустриальные, то можно утверждать, что современные культурные практики этих коренных народов Севера и Сибири представляют собой уникальный симбиоз всех трех видов социокультурных практик¹⁶¹. Сегодняшние формы существования культурного наследия коренных народов закономерно являют собой его трансформации как результат культурных изменений во взаимодействии традиционного общества с обществом индустриальным и постиндустриальным, продукт реакции исконной системы культуры. При этом технологии постмодерна в нынешних социокультурных практиках можно назвать преобладающими, и идентичностная функция во многом выполняется культурным наследием этих народов именно путем присвоения себе знаков, символов, образов, о чем свидетельствует теория «воображаемых сообществ».

Основные выводы:

1. Содержание ряда подходов к пониманию сущности этнокультурного наследия и корреляция этого содержания с категорией «коренной народ» (феномен этнического наследия) позволяют сформулировать дефиницию относительно рассматриваемого понятия в контексте данного исследования.

Культурное/ этническое/ этнокультурное наследие коренных народов – это понятие, фиксирующее собой систему базовых ценностей индигенного этноса и все разнообразие присущих ему социокультурных практик, которые служат как реальными инструментами жизнедеятельности представителей народа, так и маркерами их принадлежности к сообществу, средствами формирования идентичности его членов. Культурное наследие не только фиксирует и сохраняет базовые практики народа, но и транслирует, воспроизводит их, а через них – ценностные ориентиры, а также

¹⁶¹ Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Лузан В.С., Семенова А.А., Сертакова Е.А., 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.

обеспечивает преемственность поколений сообщества путем освоения характерных практик молодежью. Современная дифференциация коренных этнических общностей обуславливает разнообразие способов функционирования культурного наследия этих народов. Сегодняшние социокультурные практики коренных народов представляют собой процесс и результат реакции исконной системы культуры на культурную травму, на активные контакты с культурами обществ других типов – индустриального и постиндустриального (контакты в качестве влияния, а иногда и давления), являются совмещением взаимодействующих культурных практик преמודерна (традиция), модерна и постмодерна.

Культурное/ этническое/ этнокультурное наследие коренных малочисленных народов – понятие, уточняющее актуальное состояние традиционных социокультурных практик этноса, его материальной и духовной культуры, определяющее его как признанное находящимся под угрозой исчезновения. Основным критерием признания такого статуса этнического наследия выступает численность представителей этноса, осознающих эту свою принадлежность.

2. Социально-философский взгляд позволяет фиксировать закономерности функционирования этнонаследия в пределах этноса. Социокультурные практики постмодерна берут на себя ведущую роль на современном этапе в формировании, удержании, восстановлении границ этноса в среде коренных народов Сибири и Севера. Важнейшей задачей этих практик выступает поддержание и восстановление этноидентичности его представителей, долгое время подверженных процессам ассимиляции или же стигматизации собственной идентичности как результатам реакции на культурную травму – череду волн активного процесса экзогенной модернизации. Это особая форма функционирования этнического наследия коренных народов: сохранение и воспроизводство этнической идентичности производится путем присвоения данного наследия в виде знаков, символов,

образов. Ярким примером такого социального конструирования в настоящее время выступает концепт «циркумпольная цивилизация» и вовлечение в его контекст большого числа этносообществ. Формирование феномена «циркумпольный мир» представляет собой свидетельство новой волны такого механизма социокультурного изменения в качестве реакции на культурную травму, как бунт – новое строительство образа народа, который был бы совместим с современной реальностью этноса и мира. Подобный механизм как реакцию на максимальное отхождение представителей этноса от исконного образа жизни по аналогии можно назвать ответным бунтом, вторичным по отношению к тому, каким был первый бунт – радикальное преобразование исконного образа жизни народа в русле перемен, диктуемых травмирующим событием. Тем не менее этот ответный бунт не менее радикален в своем стремлении во что бы то ни стало восстановить образ народа и традиционные способы жизни в наилучшем виде. Интересно и то, что основными двигателями этого конструирования этноса, выступают его представители, наиболее отошедшие от исконных практик (премодерн), и всецело принадлежащие к миру, синтезирующему практики модерна и постмодерна. Таким образом, такое подсообщество коренных этносов, как «протонация», в свое время применившее механизм бунта в качестве способа справиться с культурной травмой и избравшее радикальный путь ухода в наступающую социокультурную реальность, занимает сегодня активную позицию в ответном бунте – реконструировании исконной этничности на фоне существенных утрат и нарастающей глобализации. Стоит отметить не только подобное глобальное конструирование этнореальности («четвертый мир»), но и его региональный уровень. И в том и в другом случае процесс формирования идентичности основывается на вовлечении этнического/культурного наследия в качестве традиции и в форме знаков, образов этнокультуры. Ведущая технология – активное создание и воссоздание этих знаков этнокультуры, воспринимаемых как ее маркеры, в разных практиках.

Этнообразующими механизмами выступают технологии экономической сферы (рыночные отношения, товаризация знаков этноса, распространение национальных символов как продукции), политической сферы (наличие общественных организаций по этническому признаку), правовой сферы (защита прав на родную культуру, прав на родной язык, патентование знаков на международном и государственном уровне), культурные технологии (сохранение, развитие или конструирование исконной религии этноса, восстановление и освоение его истории, научные исследования, технологии музеефикации, этнопедагогика, развитие национальных видов спорта, сохранение и развитие этноискусства и его включенность в сферу профессионального искусства, национальный кинематограф и анимационное кино, национальные массмедиа).

Современный конструктивизм в формировании культурных границ коренных народов Севера и Сибири, использование в их среде этнокультурного наследия как средства эффективного воспроизводства этноса в контексте социально-философского исследования говорят о новой ступени преодоления многоэтапной культурной травмы, о новой волне социокультурных изменений как следствии еще одной попытки оздоровления ситуации.

2.2. Репрезентативные компоненты этнического наследия как средства воспроизводства коренных народов Севера и Сибири

Данный параграф посвящен исследованию социокультурной среды коренных народов Севера и Сибири на предмет репрезентативных составляющих этнического наследия, способных выступить свидетельствами произошедших и проходящих социокультурных изменений в границах этих этносов, а также анализу особенностей функционирования этого этнокультурного наследия сегодня. Решение задачи параграфа предполагает обращение к обширному этнолого-этнографическому материалу как к

данным, способствующим выявлению и апробации ранее определенных общих закономерностей социокультурной динамики в среде коренных этносов.

Современная ситуация в среде автохтонного населения Сибири и Севера – богатый материал для исследования механизмов социокультурных изменений. Исследователи отмечают длительный колониальный опыт этих этносов, который сопровождался рядом социокультурных переломов¹⁶². Опираясь на результаты изучения колониальной истории индигенных народов Севера и Сибири, можно представить культурную травму, повлиявшую на социокультурные изменения в этой этносреде, как многоэтапную, содержащую в себе целый ряд травмирующих событий. В кратком изложении эти этапы, проанализировав источники, можно представить следующим образом: 1) колонизация в течение XVII–XIX веков – вхождение в состав Российской империи, смена вероисповедания; 2) начало XX века – смена режима власти и способов производства, внедрение системы образования, в том числе интернатной системы, серьезно сказавшейся на формировании идентичности подрастающего поколения и передачи как традиционных способов хозяйствования, так и других составляющих этнического наследия; 3) 1990-е годы – смена режима власти и экономический кризис традиционных хозяйств в их индустриальной форме на контрасте с длительным периодом дотационного существования коренного населения северных и сибирских территорий. Различие способов преодоления культурной травмы, избранных разными представителями коренных народов, а также механизмов реакции на затяжной характер травмирующих событий и их последствий послужило основой современного социального разнообразия этносов, включающих в себя ряд подсообществ.

¹⁶² Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малочисленные коренные народы Севера. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 509 с.; Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века: т. 3. – Новосибирск: Наука, 2006. – 427 с.; Донской Ф.С., Роббек Б.А., Донской Р.И. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в первой четверти XXI века: проблемы и перспективы. – Якутск: ЯФ Изд. СО РАН, 2001. – 142 с.; Борисов М.Н. Малочисленные этносы Севера: вчера, сегодня, завтра. – Рыбинск, 1995. – 155 с.; Иващенко Л.Я. Современные российские просветители и исследователи дальневосточных народностей Севера. – Владивосток: Дальнаука, 1996. – 155 с.

Продуктом этого процесса в настоящее время выступает современная ситуация, требующая преодоления представителями коренных народов стигматизированной идентичности и выстраивания позитивной траектории воспроизводства этноса. Данный параграф посвящен рассмотрению механизмов социокультурных изменений как реакций на культурную травму и их последствий в настоящее время в среде индигенных этносов Севера и Сибири. Путем такого воспроизводства сегодня способна выступить инновация как механизм преодоления травмы, актуализация этнического наследия в качестве фактора осуществления и поддержания этноидентичности северных и сибирских народов. При этом актуальным механизмом, используемым представителями группы «протонации» в составе коренных народов, можно назвать ответный бунт – радикальное, но, тем не менее, не вполне обладающее желанным статусом «возвращения к истокам», восстановление исконной культуры.

Исследование возможностей этнического наследия в качестве средства воспроизводства коренных народов Севера и Сибири в современных условиях требует конкретизации сфер этнонаследия, его компонентов, отвечающих задачам формирования и поддержания этнокультурной идентичности представителей этих сообществ. В контексте данного исследования продуктивным шагом будет рассмотрение теории «ядра этноса» и выявление из всего многообразия культурных явлений коренных народов таких составляющих наследия, которые являются репрезентативными по отношению к этнокультуре, устойчивыми и участвующими в формировании идентичности членов этнообщности. Одной из центральных закономерностей общественного развития, фиксируемых социальной философией, можно назвать выявление основания консолидации социума, и в научном дискурсе об этносе и его основаниях есть опыт выделения в обширном ряду этнического культурного наследия тех

социокультурных практик, которые несут на себе функцию «ядра этноса»¹⁶³. Это социокультурные практики, в большей степени определяющие собой этнос, его самостоятельные границы, и удерживающие его, т.е. выполняющие функцию формирования идентичности представителей определенного народа. Ю.В. Бромлей в контексте примордиализма выявляет наличие этникоса как группы относительно стабильных признаков этнообщности¹⁶⁴. Американский этнолог Роджерс Брубейкер вслед за Пьером Бурдьё утверждает, что этничность проявляется не через группу, а через средства ее объединения, к которым относятся способы идентификации, история, язык, социальные институты и т.д.¹⁶⁵. «Ядро этноса» представляет собой относительно устойчивую систему переменных культурных величин, обеспечивающих стабильность и воспроизводство этноса в ходе активных межэтнических, межкультурных взаимодействий, в том числе ассимиляционного характера. В обстоятельствах встречи границ разных культур «ядро этноса» каждой из них проявляет свою повышенную устойчивость, позволяя этим границам сообщества не претерпеть кардинальных изменений в короткий срок. Большинство исследователей сходятся во мнении, что функцию базовых компонентов в этносе выполняют такие социальные практики, как язык, религия, процессы идентификации и самоидентификации¹⁶⁶. Религия – одна из составляющих «ядра этноса», востребованных с целью его сохранения в процессе аккультурации, в том числе ассимиляционного характера, что характерно для этносоциальной ситуации в среде коренных народов Сибири и Севера. Можно определить религию в качестве компонента этнического наследия автохтонных общностей, и в истории изучения этносов известны концептуальные взгляды

¹⁶³ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: ЛКИ, 2008. – 440 с.; Брубейкер Р. Этничность без групп. – М.: ВШЭ, 2012. – 408 с.; Копцева Н.П., Бахова Н.А., Медянцева Н.В. Классические современные подходы к этнокультурным исследованиям. Ядро этноса // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (5). – С. 615–632.

¹⁶⁴ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: ЛКИ, 2008. – 440 с.

¹⁶⁵ Брубейкер Р. Этничность без групп. – М.: ВШЭ, 2012. – 408 с.

¹⁶⁶ Копцева Н.П., Бахова Н.А., Медянцева Н.В. Классические современные подходы к этнокультурным исследованиям. Ядро этноса // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (5). – С. 615–632.

на религиозные практики как необходимые составляющие этничности. На рубеже XIX–XX веков такой подход был сформирован социологической школой в этнологии, крупнейшим представителем которой признан Эмиль Дюркгейм. По его мнению, человеческие общества являются закрытыми статичными системами, исследование которых должно осуществляться с помощью изучения социальных актов, а это приемы действия, мышления и чувствования, воспринятые индивидуумом в форме коллективного сознания¹⁶⁷. Коллективное сознание едино для всей группы и обладает принудительной по отношению к отдельным членам общества силой, выражается в религиозных верованиях, мифах, нормах морали и права, которые представляют собой различные аспекты самовосприятия этой социальной группы. Религия, по мнению Дюркгейма, строго функциональна, поскольку призвана укреплять солидарность социальной группы. Эти черты присущи этносу и согласно одной из форм этничности, выявленных Б.Е. Винером, – классической, которая продолжает быть доминирующей и в современном мире¹⁶⁸. Данная позиция утверждает, что у представителей этноса существует корреляция между этнической идентичностью и другими этническими переменными – «признаками» этноса, среди которых одно из ведущих мест занимает и религия. Значение религии как этноопределяющего компонента культуры отмечалось также рядом русских этнографов, в частности С.М. Широкогорым, С.А. Токаревым¹⁶⁹. На современном этапе в рассмотрении религиозных практик как удерживающих границы этноса важную роль играет понятие «габитус» французского социолога Пьера Бурдьё. Габитус определяется как системы структур, способных функционировать в качестве принципов, которые порождают и организуют

¹⁶⁷ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

¹⁶⁸ Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 3–26.

¹⁶⁹ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Республика, 2005. – 544 с.; Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.; Широкогор С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Либроком, 2011. – 134 с.

практики и представления¹⁷⁰. Габитус порождается объективными социальными структурами и воспроизводит эти структуры, производит индивидуальные и коллективные практики. Этнический габитус включает в себя практику предшествующих и ныне живущего поколения, при этом одной из наиболее востребованных ныне живущим народом этнических практик прошлых поколений выступают религиозные. Религия – одно из средств этнической самоидентификации человека наряду с национальным языком. Именно поэтому религиозные практики необходимо рассматривать как устойчивые формы национальной культуры, способствующие оформлению границ этноса, его самоопределения и самоидентификации его представителей. В отношении культуры коренного населения Севера, Сибири и Дальнего Востока, как и многих других коренных народов, оставшихся на уровне традиционного общества или же имеющих опыт внешней модернизации, такими средствами самовоспроизводства этноса выступают религиозные практики шаманизма.

Религия выступает составляющей этнического наследия народа, одним из средств этнической самоидентификации человека и наряду с национальным языком представляет собой форму осуществления системы ценностей народа, регулирует социальные отношения. Религиозные практики признаются как устойчивые формы национальной культуры, способствующие оформлению границ этноса, самоидентификации его представителей, а значит, выступают компонентами культурного наследия, имеющими потенциал к сохранению в современной ситуации в качестве функционирующего звена культуры. Одновременно с религией отличительным духовным опытом народа признается искусство, которое в случае примитивных религий является напрямую связанным с системой ценностей, фиксируемой и транслируемой религиозными практиками, и

¹⁷⁰ Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. – М.: ИЭС, СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.; Бурдые П. Социология социального пространства. – М.: ИЭС, СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.; Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1988. – Т.1, № 2. – С. 40–58; Шматко Н.А. Габитус в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – № 2. – С. 60–70.

выступает визуализацией центрального ядра такой религии – мифа. Исследования, посвященные искусству, сегодня определяют его не только в качестве исторического источника происхождения и связей социальных сообществ, но и в первую очередь как форму фиксации картины мира¹⁷¹. Ряд современных искусствоведов и культурологов выявляют возможности исследования визуальных текстов искусства с позиции их сущности¹⁷², а также утверждают народное прикладное искусство в качестве выполняющего миростроительную функцию¹⁷³ и играющего роль средства формирования индивидуальной, социальной, национальной идентичности¹⁷⁴. С этой позиции Борис Александрович Рыбаков рассматривает, например, древнеславянскую систему украшений в ее структурирующей функции, посредством которой человек обретает ясное явление сути себя как микрокосма и соотнесенного с ним макрокосма, достигает религиозного единения с миром¹⁷⁵. Культурный диапазон памятников, сопоставляемых и рассматриваемых американским исследователем Ариэлем Голаном, распространяется практически на все континенты. Им проведена тщательная корреляция мифологического основания и его визуализации в древнейших

¹⁷¹ Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. – СПб.: Алетейя, 2003. – 463 с.; Миркес М.М. Гносеологические возможности произведения искусства: дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2004. – 217 с.; Полторацкая Л.А. Искусство в пространстве художественной картины мира: дис. ... канд. культурологии. – Краснодар, 2009. – 181 с.

¹⁷² Копцева Н.П., Жуковский В.И. Художественные образ как процесс и результат игрового взаимодействия произведения изобразительного искусства и зрителя // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2008. – 1 (2). – С. 226–244; Жуковский В.И. Теория искусства. – СПб.: Алетейя, 2011. – 496 с.

¹⁷³ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.; Голан А. Миф и символ. – М.: РуссЛит, 1994. – 375 с.; Гамзатова П.Р. Архаические традиции в народном декоративно-прикладном искусстве: к проблеме культурного архетипа. – М.: УРСС, 2004. – 144 с.

¹⁷⁴ Кистова А.В., Пименова Н.Н. Декоративно-прикладное искусство коренных малочисленных народов Севера как этноформирующий компонент культуры: визуализация религии в памятниках искусства // Третий Всероссийский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. – СПб.: ЭЙДОС, 2010. – С. 90–91; Середкина Н.Н. Конструирование позитивной этнической идентичности в поликультурной системе: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2013. – 25 с.; 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; Копцева Н.П., Неволько Н.Н. Визуализация этнических традиций в живописных и графических произведениях хакасских мастеров // Искусство и образование. – 2012. – № 1. – С. 27–44; Резанова З.И. Семиотическая репрезентация национально-культурной идентичности в тексте города // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2012. – № 3 (7). – С. 19–26.

¹⁷⁵ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.; Голан А. Миф и символ. – М.: РуссЛит, 1994. – 375 с.; Пименова Н.Н. Русская изба как произведение искусства // Материалы докладов XIV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» / отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев. – М.: ИЦ Факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2007. – Режим доступа: http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/session_arts.pdf

видах орнамента – геометрическом, растительном, зооморфном, антропоморфном¹⁷⁶. Художественная практика в контексте архаического и традиционного общества большим числом ученых мыслится тесно связанной с практикой религиозной, такой составляющей этнического наследия, которая в той же степени, что и религия, способна транслировать основы картины мира, присущей народу, и формировать этничность. В отношении культуры коренного населения Сибири и Севера такими средствами самовоспроизводства этноса можно назвать религиозные практики шаманизма и традиционное декоративно-прикладное искусство как форму визуализации основ мировосприятия, характерного этносу. Анализ явлений, характеризующих и составляющих сегодняшние шаманизм и декоративно-прикладное искусство индигенных этносов, способен прояснить картину социокультурных изменений, коснувшихся их. Исследование современного состояния этих центральных компонентов культурного наследия направлено на поиск ответа на вопрос о том, применима ли к данной социокультурной среде концепция «культурной травмы», какие механизмы социокультурных изменений коснулись данного компонента этнонаследия, в какой степени трансформированы исконные формы этой религии, ее практик и искусства, как протекали эти перемены, с какого рода травмирующими событиями они связаны. А также проследить возможности и востребованность этнонаследия как средства воспроизводства этноса – формирования и поддержания идентичности его представителей. Таким образом, изучение материала, характеризующего религиозные и художественные практики коренных народов Севера и Сибири, выступит средством апробации и уточнения выявленных ранее общих закономерностей общественного развития такой части человечества, как индигенные этносы, в их особом колониальном и постколониальном опыте.

¹⁷⁶ Голан А. Миф и символ. – М.: РуссЛит, 1994. – 375 с.

Шаманизм признан академическим сообществом исконной религией (верованием, мировоззрением) коренных северных и сибирских народов. Несмотря на активную христианизацию населения Сибири и Севера с XVII века (в случаях некоторых территорий – с XIX века), этнографы конца XIX – начала XX века фиксировали повсеместное распространение и использование религиозных практик шаманизма у автохтонных групп. 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»¹⁷⁷. Этнографы советского времени также активно изучали 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 обществе¹⁷⁸. Социальное назначение шамана – тема, получившая развитие еще в дореволюционной этнографии, и здесь исследователи не единодушны. С одной стороны, развивается понимание шаманства как психической аномалии, такая точка зрения является общепринятой в XIX – начале XX века. В этнографических исследованиях феномен шаманства расценивается как особая форма полярной истерии, которая носит массовый характер, или способ подчинения одних членов сообщества другими (шаманами)¹⁷⁹. В то же время взгляд на шаманизм, шаманство как на орган социальной регуляции фиксирует в качестве главного его аспекта социальную функцию шамана.

¹⁷⁷ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.3: О народах семаодских, маньчжурских и восточных сибирских как и о шаманском законе. – СПб., 1799. – 162 с. – Режим доступа: www.runivers.ru/lib/book7853/453812/

¹⁷⁸ Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России – М.: Алетейя, 2005. – 472 с.; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.

¹⁷⁹ Богораз Д.К. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. – Кн. 84–85, № 1–2. – М., 1910. – С. 1–36; Зеленин. Д.К. Идеология сибирского шаманства // Зеленин Д.К. Избранные труды: статьи по духовной культуре, 1934–1954. – М.: Индрик, 2004. – С. 77–110; Ксенофонтов Г.В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме // Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: избранные труды (публикации 1928 – 1929 гг.). – Якутск: ТПФ «Север-Юг», 1992. – С. 249–266.

Шаманизм в контексте этой точки зрения оценивается как универсальный самонастраивающийся механизм психической регуляции коллектива, эффективный способ защиты и проявления биологических функций рода¹⁸⁰. В настоящий момент продолжает наблюдаться полифония взглядов на данное явление и какого-либо общепринятого определения шаманизма практически не существует.

Одна из наиболее актуальных тем целого ряда наук – 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 актуальности шаманизма для коренных народов Сибири и Крайнего Севера. Изучение современной ситуации и поиск ответа на вопрос о том, является этот феномен возрождением шаманизма как религии, мировоззрения или выступает некой «исторической реконструкцией», наиболее системно проводится сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН, ведущим исследователем справедливо назвать антрополога Валентину Ивановну Харитонову¹⁸¹. Данное научное направление особенно ценно для настоящего исследования, поскольку результаты подобных исследований позволяют оценить современные формы шаманизма как маркеры произошедших социокультурных изменений.

По мнению В.И. Харитоновой и ее коллег, шаманизм как комплекс практик изначально существовал в трех вариантах согласно социальной

¹⁸⁰ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М., 1991. – 280 с.; Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Том 1. Отд. 1. – Владивосток, 1919. – С. 47–108.

¹⁸¹ Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.; Харитонов В.И. Шаманство и целительство: к проблеме интерпретаций // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. – 2005. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 162–178; Харитонов В.И. «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этносы Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: материалы международной научно-практической конференции. – Ч. 2. – Красноярск: КККМ, 2004. – С. 76–83; Харитонов В.И. Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы международного интердисциплинарного симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». – Ч.2. – М.: ИЭА РАН, 2001. – С. 169–189; Хоппал М. Шаманизм в постсоветскую эпоху// Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996. – С. 113–115; Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. Т.1. – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 62–75; Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». – Ч. 3. – М.: ИЭА РАН, 2001. – С. 162–176.

структуре, существующей в контексте шаманизма: 1) комплекс практик шаманов-профессионалов – минимальное по численности сообщество шаманов как избранных (высший слой общества – посвященные); 2) семейно-обрядовые и лекарские практики (элементарные религиозно-магические ритуалы) старших в семье или роду, востребованных социумом в этой роли – ограниченное по численности общество шаманствующих (средний слой общества – приобщенные); 3) комплекс представлений, верований и практик, имеющих ежедневное значение в быту, как трансформаций сакрального знания шаманов в среде профанов – широких масс шаманистов (нижний слой общества – непосвященные)¹⁸².

Исследования такого компонента этнического наследия коренных народов Севера и Сибири, как шаманизм, и его современных трансформаций демонстрируют, что на сегодняшний день существует развитая система социокультурных практик, дифференцированных в соответствии с наличествующим неоднородным составом индигенных этносообществ. Эти разновидности шаманизма являют собой формы взаимодействия социокультурных практик премодерна, модерна и постмодерна. В.И. Харитоновна отмечает поддержание ранее приведенной традиционной сепарации практик шаманизма по социальному принципу, но в то же время нельзя сказать в отношении шаманизма в его современном состоянии, что речь можно вести о неизменном и архаически традиционном ритуальном комплексе. Дело также и в том, что шаманизм в сегодняшней культурной ситуации перестал быть жестко замкнутым в границах культурных практик только исконно исповедующих его народов – коренных этносов Севера, Сибири, Дальнего Востока. Современная среда шаманизма по отношению к традиции кратна расширена и представляет собой целый комплекс синтетических – традиционно-нетрадиционных ритуальных комплексов.

¹⁸² Харитоновна В.И. «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этности Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: материалы международной научно-практической конференции. – Ч. 2. – Красноярск: КККМ, 2004. – С. 76–83; Харитоновна В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

Современные шаманские и шаманистические практики, отмечаемые исследователями этого феномена в среде коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, можно классифицировать следующим образом: шаманские практики как результат эволюции исходных региональных традиций; шаманские практики как элементы ритуалов новопринятых коренным этносом религий; шаманизм как практики «шаманов без бубнов»; шаманизм, наиболее близкий исходным практикам; шаманистские практики при полной потере ритуального комплекса в сфере посвященных; практики нешаманизма; практики городского шаманизма; шаманизм как культурные практики репрезентации коренных этносов. При этом каждый из выявленных видов шаманизма свидетельствует о переменах, произошедших в исконной религиозной среде, и о том, результатом действия каких ранее определенных механизмов преодоления коренными северными и сибирскими народами культурной травмы они являются.

1. Ретриатизм и ритуализм. Ретриатизм (игнорирование культурной травмы и перемен) выступил актуальным механизмом социокультурных изменений. Наиболее отчетливо он проявился в таком варианте религиозных практик, как *шаманизм, наиболее близкий исходным практикам* в регионах, где он сохранился в латентном варианте, и ученые регистрируют его восстановление¹⁸³. Причина возможности такого явления состоит в удаленности территорий распространения шаманизма от государственного центра и разрозненности, удаленности друг от друга поселений Крайнего Севера. В то же время этот механизм в совокупности с ритуализмом сказался на изменении исконных форм согласно внутренним закономерностям живого существования традиции, результатом чего стал *шаманизм как результат эволюции исходных региональных традиций*. Этот вид определяется в качестве специфического набора современных шаманских и шаманистических практик в среде коренных народов Сибири и Севера. Об

¹⁸³ Харитонова В.И. Там же.

произошедших перемен, по мнению ученых, свидетельствуют распространенная практика камлания¹⁸⁴, а также каким-либо образом трансформированные семейно-обрядовые и лекарские практики шаманствующих и суеверия в качестве практики непосвященных¹⁸⁵. Ритуализм также выступил активно действующей стратегией укрытия от травмы посредством обращения к неустановленным традициям исходной культуры и их культивирования, при этом традиция совершила переход в разряд бытового суеверия¹⁸⁶. Примером этой ее трансформации служит регистрируемый учеными *шаманизм при полной потере ритуального комплекса в сфере посвященных*.

2. Инновация выступила стратегией совладания с культурной травмой в стремительно меняющихся условиях, например, в ситуации прихода иной религии или иного образа жизни. Исторически первыми формами действия инновации можно назвать *сохранение элементов шаманизма в практиках новопринятых коренным этносом религий* – феномен двоеверия, а то и троeverия. Изменение исходных практик в двоеверии настолько мало и фрагментарно, что речь можно вести и о действии механизма ритуализма при частичном использовании форм приходящей веры. В сфере ритуальных практик исследователи наблюдают следующие распространенные продукты такого типа социокультурного изменения – совмещение обрядовых предметов¹⁸⁷ и мест и совмещение обрядовых практик¹⁸⁸. *Городской шаманизм* определен специалистами как практикование шаманизма, ориентированного на традиции шаманства Сибири и Севера, в городских условиях. Это направление в практиках шаманизма являет собой продукт

¹⁸⁴ Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края: монография. – Норильск, 2005. – С. 85 – 112.

¹⁸⁵ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.; Сагалаев А.М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208 с.; Добжанская О.Э. Песня Хотарэ: шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. – СПб.: Дрофа, 2002. – 221 с.; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.

¹⁸⁶ Кривоногов В.П. Чулымцы в начале XXI века: монография. – Красноярск: КГПУ им. В.П. Астафьева, 2008. – 145 с.

¹⁸⁷ Нганасаны: культура народа в атрибутах повседневности. Каталог Этнографического музея на озере Лама. – Норильск: АПЕКС, 2010. – 269 с.

¹⁸⁸ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.; Буряты/ отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 2004. – 633 с.

инновации – адаптации шаманизма к условиям городской жизни, и сегодня основано на возрождении шаманизма в условиях города за счет приобщения к шаманским практикам лиц с шаманским даром (школа шаманизма, поиск одаренных). Данный вид современного шаманизма, по наблюдениям ученых, распространен не только в Сибири и на Крайнем Севере, но и в центральных регионах России, например в Москве¹⁸⁹.

3. Ответный бунт, определенный в ходе исследования как один из видов реакции на многоэтапную культурную травму в настоящее время, выступает механизмом социокультурных изменений, направленных на восстановление исконной религии в ее актуальности в качестве активного элемента формирования этничности. Пример результата действия такого механизма – *шаманизм как результат трансформации и практики группы «шаманов без бубнов»*. Это продукт радикальных перемен в сторону реконструкции исконной этнотрадиции при существенном ее нарушении, изменении представлений о ней оказался востребован в территориях, где традиция шаманства была в большей степени прервана. В ходе преодоления культурной травмы в этом варианте ритуальные практики эволюционировали, по словам исследователей, под влиянием индивидуальных ее трактовок так называемыми «шаманами без бубнов»¹⁹⁰. Так практики и ученые называют группу людей, постепенно сформировавшуюся в годы активного восстановления шаманизма как религии. К действию этого же механизма стоит отнести и *неошаманизм* – комплекс практик, который сформировался в ситуации прерванности традиции или значительной ее деформации и наличия широкого выбора возможностей обучения различным целительским, гипнотическим, магическим и т.п. техникам. Этот вариант шаманизма также выступает попыткой возврата к исконной культуре в ситуации коренных утрат путем

¹⁸⁹ Куприяшина Н.А. Шаман создает свою биографию или биография создает шамана? // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 93–104.

¹⁹⁰ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

новореконструирования. Одним из центральных критериев действия ответного бунта в отношении неошаманизма можно назвать действие новых механизмов преемничества традиции, свойственных модерну и постмодерну. Так, многие кандидаты в шаманы прошли обучение на различных курсах по вышеперечисленным практикам¹⁹¹, что позволило им освоить не свойственные традиционному шаманизму техники или обучиться шаманским техникам в нетрадиционном варианте (учителями могли выступать и «шаманы без бубнов»). В то же время стоит отметить и современные формы шаманизма, явившиеся результатом действия комплекса механизмов-реакций, так появившимся в результате действия таких механизмов реакции на многоэтапную культурную травму, как ответный бунт и инновация можно назвать *шаманизм как средство самопрезентации коренных этносов в среде других наций*. Действительно, как отмечают исследовательские группы Института этнологии и антропологии РАН, шаманизм последних лет все чаще проявляет себя в этом варианте. Он способствует позиционированию представителей коренных народов Сибири и Севера в качестве носителей специфической культуры особых этносов, коренным образом отличных от доминирующего. Начало такой сфере практик шаманизма было положено представителями неошаманизма, начавших это расширение сфер участия шамана в жизни этноса с организации съездов и семинаров шаманов, а также участия в театрализованных мероприятиях – феномен «сценического шамана». Свидетельством действия этого комплекса механизмов социокультурных изменений в этом виде шаманизма выступает функционирование традиционных и новых шаманских ритуалов в качестве массовых обрядов в поликультурной среде.

Анализ и систематизация феноменов бытования исконной религии коренных народов в настоящее время показали, что перечисленные виды практик отличаются степенью актуальности в среде коренных адептов

¹⁹¹ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

шаманизма и степенью участия представителей автохтонного населения Сибири и Севера в этих направлениях. В соответствии с рассмотренными исследованиями, практики шаманизма в среде коренных народов на современном этапе представляют собой широчайший спектр явлений: от сохранных в варианте, предельно близком исконному, до новореконструированных ритуальных механизмов и участия традиционных шаманских практик в ритуальных комплексах иных религий. Широка и градация степени участия представителей коренных малочисленных народов Сибири и Севера в этих явлениях. Сегодня они выступают и в роли реальных практиков, носителей традиции (виды шаманизма, сохранившегося в ближайшем к традиции варианте, а также эволюционировавшего шаманизма с полной или частичной потерей традиционных практик), и в роли реконструкторов ритуальных шаманских практик (неошаманизм, городской шаманизм, практики «шаманов без бубнов»), и в роли изобретателей их новых форм (шаманизм как этнокультурная практика), и в качестве экспертов при заимствовании техник шаманизма другими направлениями (эспериенциальный шаманизм). Это разнообразие – результат опыта функционирования шаманизма в контексте целого ряда исторических изменений, процесса и результата социокультурных перемен как реакций на переживаемые травмирующие обстоятельства внешней модернизации. История шаманизма на территории Сибири и Севера в составе России – это путь трансформаций вследствие внешнего влияния. В результате внедрения православия оформилось так часто регистрируемое учеными двоеверие, советский период в его идеологическом противостоянии религии сказался на распространенности шаманизма и преимущества практик – целый ряд мер, по свидетельствам исследователей, был направлен на искоренение шаманства¹⁹². И длительный период сопротивления шаманским практикам, и

¹⁹² Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Середкина Н.Н. Изучение декоративно-прикладного искусства и традиционных религий коренных малочисленных народов Севера как фактор формирования позитивной общероссийской культурной идентичности // Электронный научный журнал «Педагогика искусства». – 2013. – № 2. – Режим доступа: <http://www.art-education.ru/AE-magazine> № 2, 2013.

последующий всплеск актуальности шаманизма привели к различным трансформациям этой составляющей этнического наследия коренных северных и сибирских народов. Сегодня его среда неоднородна – шаманы различаются возрастом, принципом унаследования традиции (унаследовавшие знание естественным путем, но активно не практиковавшие во времена запрета, и неошаманы, прошедшие обучение на курсах), практиками и их характером, а также национальностью – теперь шаманизм практикуют не только представители коренных 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 фиксировано учеными в опубликованном сравнительном исследовании биографий шаманов Москвы и Саяно-Алтайского региона¹⁹³. Согласно его результатам религиозные практики шаманизма осознаются индигенным сообществом как жизненно необходимые, определяющие причисление себя к народу. Религиозные практики выступают современными механизмами воспроизводства этноса и отличаются высокой степенью востребованности представителями этих народов в становлении их этнической самоидентификации. Интересно и то, что шаманизм сегодня выполняет социально объединительную функцию в отношении коренных народов Сибири и Севера – позиционирование культуры данных этносов в качестве принципиально отличных, самобытных по отношению к культуре доминирующей нации, в соответствии с этой задачей появляются и новые формы шаманских практик. В то же время и такие формы практик шаманизма, как практики двоеверия, выполняют функцию воспроизводства этноса. Судя по результатам опросов Института этнологии и антропологии РАН представителей некоторых из коренных этносов Сибири и Севера, двоеверие также оценивается ими как специфическая составляющая их национальной культуры. Таковы, например,

¹⁹³ Куприяшина Н.А. Шаман создает свою биографию или биография создает шамана? // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 93–104.

выводы опроса населения Бурятии на предмет синтеза шаманизма и буддизма – респонденты в большинстве своем называли ярким представителем их национальной культуры «бурятский буддизм» и его практики, основанные на смешении шаманских и буддийских ритуалов. Этот факт говорит о предельной укорененности некоторых исторически ранних трансформаций исконных социокультурных практик, об обладании ими потенциалом формирования этноидентичности представителей индигенного сообщества.

В то же время в современной науке налицо полярность взглядов на природу и функцию современного явления «шаманизм» – как на продукт колониального подхода¹⁹⁴ и как на компонент традиции нации, способный воспроизводить этнос. Тем не менее шаманизм, даже произведенный в качестве колониального продукта и призванный в таком контексте фиксировать неравнозначность народов, используется этими народами как фиксирующий их национальную специфику, способный быть средством воспроизводства этноса. Судя по числу регистрируемых практик шаманизма, они востребованы сегодня в качестве средств формирования этноса, их современные виды в отношении этой задачи обладают разной степенью эффективности. Так, экспериенциальный шаманизм не является этновоспроизводящей практикой в отношении коренного населения Сибири и Севера, поскольку имеет совершенно иные задачи. При этом многообразие видов шаманизма, регистрируемых современными исследователями, свидетельствуют о том, что этот компонент культурного наследия пережил целый ряд трансформаций в ходе модернизации, коснувшейся коренного населения Севера и Сибири. Дифференциация данных социокультурных практик по принципу их соответствия практикам преמודерна, модерна и постмодерна представляет, что неошаманизм и городской шаманизм соответствуют тенденции взаимопроникновения практик преמודерна и

¹⁹⁴ Хаккарайнен М.В. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум (АФ). – 2007. – № 7 – С. 156–190.

модерна с его урбанизацией и территориальной мобильностью социальных групп, их полиэтничностью, ослаблением родовых связей, усилением связей функционально-социальных. С одной стороны, эти феномены могут быть оценены как не вполне отвечающие задачам определения границ конкретного этноса, поскольку в реалиях задействуют представителей различных национальностей и способны работать на преодоление этнических границ и ассимиляцию этносов в русле единой религиозной системы, формируя своеобразное конфессиональное, но не национальное объединение людей. А с другой стороны, этим самым они примиряют границы этноса с современными условиями вхождения в него людей иного происхождения.

Практики шаманизма исторически эволюционного характера с разной степенью преобразования традиции – шаманизм как результат эволюции исходных традиций, практики «шаманов без бубнов», шаманизм наиболее близкий к исходным практикам, шаманские практики при полной потере ритуального комплекса в сфере посвященных и даже практики шаманизма в контексте двоеверия – можно считать востребованными и способными воспроизводить этнос, отделяя его от других народов и позволяя представителю нации самоопределиться. Это результат взаимодействия традиции и индустриальной реальности с перевесом традиционной среды. Такое искусственное образование, как «сценический шаманизм», представляет собой яркий пример вовлечения культурного наследия в социокультурные практики постмодерна. В этом случае религиозные практики в стихийном процессе их реконструкции справляются с задачей формирования коренных этносов, идентифицируя и представителей, посредством символической среды, знаков этноса, путем создания исторического образа народа. Проследив историю шаманства, можно говорить о длительном периоде (XIX–XX века) его определения в качестве

стоящего на пороге исчезновения¹⁹⁵, тому были объективные причины, поэтому стоит признать, что исходный вариант шаманизма можно считать утраченным, поскольку он пережил серьезные трансформации. Одновременно с этим происходил процесс реконструкции шаманизма – как в среде коренных народов, так и в академической среде путем изучения и музеефикации данного явления. Советские ученые выступили двигателями активного коллекционирования, систематизации, экспонирования шаманских атрибутов, что послужило созданием образа народа путем ориентации на его специфические черты и практики, такие как шаманизм. Музеефикация послужила импульсом к превращению этих этнопрактик в признанные знаки и символы, указывающие на этническую идентичность. В то же время новая волна этноопределения 1990-х годов, инициированная появлением целого ряда травмирующих событий, привела к появлению неошаманизма как трансформации этнического наследия коренных народов Севера и Сибири¹⁹⁶. Сегодня шаманство активно использует современные практики академического (конференции, семинары, обучающие курсы), коммерческого направления, юридические механизмы.

Шаманизм активно решался на исторические изменения, оставаясь при этом признаком, а после став знаком индигенной культуры. Исследование его современных форм позволяет утверждать, что воспроизведенные этнические группы, использующие сегодня механизм новореконструированных шаманских практик в качестве этноформирующего компонента, – это уже не те этносы, что жили на северных и сибирских территориях сотню лет назад. Это новый этнос с доставшимся по наследству именем и базой традиции, который адаптируется к современным условиям и нуждается в определении собственных границ в период глобальных

¹⁹⁵ Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Середкина Н.Н. Изучение декоративно-прикладного искусства и традиционных религий коренных малочисленных народов Севера как фактор формирования позитивной общероссийской культурной идентичности // Электронный научный журнал «Педагогика искусства». – 2013. – № 2. – Режим доступа: <http://www.art-education.ru/AE-magazine> № 2, 2013.

¹⁹⁶ Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.

трансформаций и последствий преодоления культурной травмы, средством чего и выступают такие этнические практики, как обрядовая сторона шаманизма в большинстве его сегодняшних видов. Справедливо заключение о том, что некоторая доля представителей коренных народов Севера и Сибири охвачена представленным комплексом религиозных практик, востребует их в качестве средства воспроизводства и утверждения собственной идентичности, а значит, эта составляющая этнического наследия данных этносов вовлечена в механизмы очерчивания и удержания границ этноса в современных условиях. Следует отметить, что практика с доминантой постмодерна, оперирующая традицией как знаком народа, может быть оценена как адаптированная к наиболее широкому кругу членов коренных этногрупп, поскольку не является в строгом смысле этого слова религиозной практикой, а тяготеет к социоцентричности и не требует быть ее адептом. Для большой доли представителей индигенных этносов, не исповедующих сегодня шаманизм, принадлежащих к иной конфессии – православию, буддизму, характерными компонентами культурного наследия, заявляющими об их уникальной этнической принадлежности, служат формы двоеверия и троеверия, которые обнаруживаются в русле современного шаманизма и имеют, по наблюдениям отечественных этнографов, более чем столетнюю историю. Для тех же представителей коренных народов Севера и Сибири, кто принадлежит к последователям одной из мировых религий и при этом не практикует двоеверие, не включает в религиозные практики элементы шаманизма, эффективным и мягким средством воспроизведения этнокультурной идентичности способно выступить исконное декоративно-прикладное искусство.

Преимущество традиционного декоративно-прикладного искусства в качестве средства формирования этнической идентичности состоит в том, что оно, с одной стороны, является яркой, последовательной, адекватной визуализацией шаманистической картины мира в качестве специфического

этномировоззрения¹⁹⁷, а с другой – из всех других инструментов воспроизводства этноидентичности наиболее деликатным образом воздействует на человека через его личное самоопределение путем проявления симпатии¹⁹⁸. Третьей его специфической стороной выступает естественная устойчивость по отношению к социальным переменам. Кроме того, декоративно-прикладное искусство рассчитано на повседневное взаимодействие с человеком, а значит, на ежедневное воздействие на характер идентичности личности, невербальное принятие характерных основ мировоззрения этноса, осознание/ прочувствование их своими. Народные мастера из числа коренных народов на протяжении всего XX века сохраняли традиции сибирского и северного декоративно-прикладного искусства, и эти произведения остаются актуальными для коренных народов, хотя исторические процессы модернизации, глобализации меняют их положение. В то же время нельзя сказать, что процессы действия механизмов реакции на культурную травму, в том числе процессы действия разной степени инновации и бунта, обошли стороной эту сферу традиционно воспроизводящегося этнического наследия. В течение XX века традиции декоративно-прикладного искусства коренных народов обрели статус «примет особого северного образа жизни», уникальный характер которого в большей степени оценивался с позиции специфических способов хозяйствования представителей этих наций. Традиции этноискусства активно взаимодействовали с новыми социокультурными практиками, вовлекаясь в механизмы модерна и постмодерна. Так, туристический интерес последнего десятилетия заметно повлиял на народное искусство, предметы и

¹⁹⁷ Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Середкина Н.Н. Изучение декоративно-прикладного искусства и традиционных религий коренных малочисленных народов Севера как фактор формирования позитивной общероссийской культурной идентичности // Электронный научный журнал «Педагогика искусства». – 2013. - № 2. – Режим доступа: <http://www.art-education.ru/AE-magazine № 2, 2013>; Кистова А.В., Пименова Н.Н. Декоративно-прикладное искусство коренных малочисленных народов Севера как этноформирующий элемент культуры: визуализация религии в памятниках искусства // Культура коренных и малочисленных народов Севера в условиях глобальных трансформаций: коллективная монография / отв. редактор Н.П. Копцева. – СПб: Эйдос, 2011. – С. 147–157 с.

¹⁹⁸ Ильбейкина М.И. Роль визуальной антропологии в социальном конструировании ценностей: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2013. – Режим доступа: http://research.sfu-kras.ru/sites/research.sfu-kras.ru/files/Ilbeykina_17_k.pdf; Nye J. Soft Power: The Means to Success in World Politic. – Public Affairs, 2004. – 193 p.

традиционные формы которого постепенно теряют исконный смысл, преобразовываясь в сувенирную продукцию, назначение этих вещей все больше начинает подчиняться требованиям рынка¹⁹⁹. В то же время традиции проникают в сферу профессионального искусства, становятся элементами авторского художественного языка мастеров вне зависимости от того, являются ли они представителями коренных народов Сибири и Севера. На сегодняшний день традиции декоративно-прикладного искусства северных народов существуют как в близком аутентичному, так и в преобразованном виде. Исследования, посвященные народному искусству коренных народов Севера и Сибири, в основном носят историографический, консервационный характер. Это труды исследователей и самих мастеров, направленные на сохранение традиций – классификацию орнамента, видов изделий, традиционных материалов, технологий изготовления предметов быта, техник особых видов ремесел, способов традиционного применения разного рода предметов²⁰⁰. Связь народного искусства с мифом/ религией в большей степени исследована на материале фольклора, сказок северных народов, таким образом собран и частично исследован фольклор эвенков, ненцев, нганасан, кетов, долган²⁰¹. В отношении декоративно-прикладного искусства

¹⁹⁹ Аммосова Е.Е. Народные источники творчества: Одежда. Украшения. Бытовые изделия: Альбом. – Якутск, 1994. – 94 с.; Сафьянникова Т.М. Орнамент и украшения эвенков. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2008. – 151 с.

²⁰⁰ Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (18 – начало 20 вв.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.; Макаров Н.П., Баташев М.С. История и культура народов Севера Приенисейского края. – Красноярск, 2007. – 231 с.; Мухачев А.Д., Салаткин В.Г. Экологический словарь эвенков. – Красноярск, 2007. – 414 с.; Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири: сборник статей МАЭ. – Л.: Наука, 1970. – С. 3–99; Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX века). – М., Л.: Изд. АН СССР, 1963. – 505 с.; Иванов В.Х. Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов Северо-Востока Сибири: По материалам традиционного декоративно-прикладного искусства. – Новосибирск: Наука, 2001. – 158 с.; Сафьянникова Т.М. Орнамент и украшения эвенков. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2008. – 151 с.; Сафьянникова Т.М. Радуга красок сонкана. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 152 с.

²⁰¹ Амурова О. Обряды и героические сказания народов Эвенкии // Материалы I межрегиональной научно-практической конференции «Модернизация образования в условиях Крайнего Севера», Тура, 9–12 апреля 2004 г. – Красноярск, 2004. – С. 191–195; Брзакова П. Горомомо-гороло. Давным-давно: эвенкийские сказки, легенды, сказания. – Красноярск: Сибирский промысел, 2000. – 157 с.; Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). – М.: РГГУ, 2003. – 192 с.; Героический эпос долган – олонхо. – Красноярск, 2008. – 119 с.; Гришина Н. М. Роль фольклора в сохранении культурного наследия кетов // Приенисейская Сибирь как лингворегион: материалы I Межвузовской научно-практической конференции с международным участием, посвященной памяти В. Н. Роговой, Красноярск, 2–10 ноября 2009 г. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2010. – С. 156–161; Мифы, сказки, предания манси. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.; Мураткасинова, А. М. Характеристика фольклорных традиций долган // Таймырские чтения – 2010: сборник докладов. – Норильск: Норильский индустриальный институт, 2010. – Ч. 1. – С. 133–140; Оегир Н.К. Чтоб не гас костер...: эвенкийские народные сказки, загадки, приметы, наставления, стихи. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 350 с.; Перетятко Т. Фольклор народов Крайнего Севера: истоки и традиции // Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции «Модернизация образования в условиях Крайнего Севера», Тура, 9–12 апреля 2004 г. – Красноярск: КГПУ, 2004. – С. 184–191; Фольклор ненцев в записях 1911, 1937,

существуют примеры рассмотрения структуры орнамента одежды и атрибутов шамана как воплощения модели трехчастного мира в соответствии с мифологической картиной мира в шаманизме²⁰². Исследования других памятников декоративно-прикладного искусства относительно религиозных представлений народа зачастую ограничиваются частичными интерпретациями или записями комментариев носителей культуры – мастеров, шаманов²⁰³. Существуют также упоминания об орнаменте в одежде в качестве носителя информации о происхождении и социальном статусе владельца – о роде, семейном положении, количестве детей, внуков, удачливости в охоте (у мужчин). Олег Крашевский, организатор Этнографического музея на озере Лама, приводит пример парки для девочки 5–8 лет, украшенной единственной полоской орнамента, – он должен указывать на принадлежность определенному роду, и отмечает, что после каждого значительного события орнамент одежды дополнялся соответствующими деталями²⁰⁴. На сегодняшний момент, тем не менее, эти знания считаются практически утерянными, а орнаментами украшают парку по традиции, не принимая во внимание его первоначальное значение.

Большинством исследователей современная ситуация относительно исконного искусства коренных народов Сибири и Севера России характеризуется значительными утратами и изменениями, а научный дискурс по этой теме имеет скорее региональный формат и характеризуется тем, что

1946, 1953, 1965–1987 годов. – Новосибирск: Наука, 2001. – 503 с.; Трифонова Л.Н. Человек среди животных (мифологические истоки эвенкийских сказок) // Обсерватория культуры: журнал–обозрение. – 2006. – № 6. – С. 85–89.

²⁰² Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (18 – начало 20 вв.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.; Мухачев А.Д., Салаткин В.Г. Экологический словарь эвенков. – Красноярск, 2007. – 414 с.; Нганасаны: культура народа в атрибутах повседневности. Каталог Этнографического музея на озере Лама. – Норильск: АПЕКС, 2010. – 269 с.

²⁰³ Аммосова Е.Е. Народные источники творчества: Одежда. Украшения. Бытовые изделия: Альбом. – Якутск: Бичик, 1994. – 94 с.; Волченко С. Материальная и духовная культура коренных народов Сибири // Таймырские чтения – 2006: сборник докладов. – Норильск: Норильский индустриальный институт, 2006. – С. 5–7; Иванов В.Х. Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов Северо-Востока Сибири: По материалам традиционного декоративно-прикладного искусства. – Новосибирск: Наука, 2001. – 158 с.; Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX века). – М., Л.: Изд. АН СССР, 1963. – 505 с.; Мухачев А.Д., Салаткин В.Г. Экологический словарь эвенков. – Красноярск, 2007. – 414 с.; Национальная одежда эвенков. – Якутск, 1994. – 24 с.; Орнаменты народов Таймыра. – Дудинка: Таймырпрессфото, 1994. – 32 с.; Роббек М.Е., Роббек В.А. Краски северного сияния в узорах мастериц: Прикладное искусство эвенков Березовки. – Новосибирск: Наука, 2004. – 88 с.; Сафьянникова Т.М. Радуга красок сонкана. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 152 с.

²⁰⁴ Нганасаны: культура народа в атрибутах повседневности. Каталог Этнографического музея на озере Лама. – Норильск: АПЕКС, 2010. – 269 с.

направлен на консервацию сохранившихся традиций. В то же время мировой и отечественный опыт имеет примеры функционирования этой составляющей этнического наследия как средства поддержания этноидентичности, примеры включения этнорелигиозных практик и этноискусства в качестве эффективных механизмов воспроизводства этноса. Такими примерами могут служить бренды территорий, национальные символы, товарные знаки региональных производителей и логотипы общественных организаций, признание национального костюма в ряде официальных ситуаций, синтетические практики музеев и этнозаповедников. Бренды территорий проживания народа являются эффективной практикой формирования идентичности, в которую вовлечено этническое наследие в качестве традиции²⁰⁵. Такие социокультурные практики постмодерна, как технологии территориального маркетинга, эффективно применимы в русле идентичностного функционирования этнического наследия народа, национального позиционирования. Кроме брендов территорий это и национальные символы, ими выступают гербы и флаги, зарегистрированные знаки и другие атрибуты. А также фирменный стиль и знаки региональных производителей и общественных организаций с использованием этнического компонента, в том числе формы национальной одежды.

Интересным примером интеграции социокультурных практик индигенного этноса в практики модерна и постмодерна является такой ее вид, как этнодеревни. В русле такого коммерческого проекта сферы этнотуризма этническое наследие коренных народов восстанавливается в качестве элемента повседневности целого ряда его представителей и формирует узнаваемый членами этногруппы и другими образ коренного

²⁰⁵ Савельев Ю.В. Особенности формирования бренда территории на основе ее культурно-исторического наследия // Ученые записки Петрозаводского государственного университета: Материалы IX Конгресса этнографов и антропологов России. – 2011. – № 3. – С. 88–93; Котлер Ф., Асплунд К., Рейн И., Хайдер Д. Маркетинг мест. Привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2005. – 376 с.; Каныба О.В. Особенности формирования историко-культурных брендов территорий // Вестник Российского нового университета. – 2013. - № 2. – С. 175–179; Наумов Д.Н. Региональная идентичность как главный фактор формирования благоприятного бренда территории (на примере ХМАО – ЮГРЫ) // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 5. – С. 3; Малькова В.К., Тишков В.А. Культура и пространство. Книга вторая: историко-культурные бренды территорий, регионов и мест. – М.: ИЭА РАН. – 2010. – 182 с.

народа, воплощенный в знаках, традиционных вещах, произведениях искусства, видах деятельности. Все эти средства создают наиболее ярко проживаемый и емкий образ народа как своего – у современного поколения местного населения, относящего себя к коренному населению, как особенного – у представителей других этногрупп.

Традиционные религия и искусство как репрезентативные составляющие ядра этноса потенциально способны выступить средствами воспроизводства этносообщества и в настоящее время активно включаются и во многом включены в процессы поддержания этнокультурных границ и формирования идентичности представителей коренных народов мира²⁰⁶. Эти компоненты этнического наследия выступают средствами этнокультурной идентификации и востребованы в качестве поля социокультурных изменений по пути совладания индигенных народов с культурной травмой и ее последствиями. Цель подобных изменений – оздоровление социокультурной ситуации, преодоление стигматизированной идентичности представителей коренных этносов. В качестве механизмов социокультурных изменений – реакций на многоэтапную культурную травму (неединичный колониальный опыт), направленных на удержание или восстановление этнокультурных границ и исконной идентичности коренных народов, можно назвать следующие. Это инновация как частичное изменение культуры с целью примирения ее несоответствий с другой культурой, бунт как радикальная трансформация культуры (по сути, исчезновение исходной), ритуализм и ретриатизм как способы укрытия от травмы путем усердного культивирования традиций исходной культуры или игнорирования травмы (отсутствие перемен в способах действия). Среди этих механизмов

²⁰⁶ Пименова Н.Н. Этническая ситуация Красноярского края: роль культурного наследия коренных малочисленных народов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4. – С. 596–605; Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Лузан В.С., Семенова А.А., Сертакова Е.А., 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.

изменений инновация может быть выделена как эффективный способ воспроизводства этноса в меняющихся условиях. Традиционная религия и искусство – компоненты этнического наследия, способные послужить основой для частичной трансформации (механизм инновации) с целью примирения традиции и современных условий, адаптации исходной культуры к ним. Посредством инновации возможно обновить, но сохранить границы этноса или же воспроизвести их – как реконструировать, так и сконструировать заново. Об этих возможностях свидетельствует имеющийся мировой опыт участия исконных форм этнического наследия в современной жизни представителей индигенных народов. Таким образом, инновации – частичную трансформацию исходных форм этнокультуры, можно определить как позитивный механизм воспроизводства этноса в ситуации культурной травмы и меняющихся условиях. В настоящее время механизм инновации зачастую включается в социокультурной среде индигенных народов в случае глобальных этнокультурных утрат и проявляет себя как способ спасения идентичности, стоящей на пороге исчезновения. В связи с этим имеет место также феномен реконструкции, а то и конструирования этничности, о чем свидетельствует феномен «четвертого мира», и в этих процессах в той же мере активно заняты такие компоненты этнического наследия, как традиционная религия и искусство. Такое многообразие инновационных, но имеющих исток в традиции, форм этнокультуры объясняется также неоднородностью сегодняшних коренных этнических сообществ, их расслоенность в результате избрания различных механизмов реакции на культурную травму (подгруппы «коренные народы», «городские этнические меньшинства» и «протонации») и различная степень включенности представителей этносов в социокультурные практики модерна и постмодерна. От этого внутреннего разнообразия этносообщества напрямую зависит избрание способа эффективной актуализации в современных условиях этнокультурного наследия в границах этнических

подгрупп, что представляет собой сегодняшний этап преодоления многоэтапной культурной травмы посредством механизма инновации.

Основные выводы:

1. На современном этапе репрезентативные компоненты культурного наследия, составляющие в совокупности «ядро этноса», активно участвуют в воспроизводстве коренных народов в современных условиях и даже в их конструировании. Формирование этнической идентичности представителей исконного населения Севера и Сибири можно представить в качестве ведущей функции этнического наследия этих народов. Этнокультурное наследие коренных народов являет собой систему базовых ценностей индигенного этноса и все разнообразие присущих ему социокультурных практик, которые служат реальными инструментами жизнедеятельности представителей народа и маркерами их принадлежности к сообществу. Из всего многообразия актуальных ситуаций, характеризующих состояние этнического наследия коренных народов, наиболее уязвима его часть, принадлежащая к малочисленным этносам – численность народа способна напрямую указать на то, каково число носителей данной культуры. В современных условиях положение этнического наследия коренных народов усугубляет искаженная картина этнодемографии: ассимиляционные процессы принимают необратимый характер, а при решении причислить себя к коренному этносу его представители в большей степени руководствуются выбором в пользу полагающихся в таком случае предпочтений. При этом уровень востребованности традиционных социальных практик среди коренного населения предсказуемо не повышается. Государственные меры сегодня мало способствуют сохранению коренного малочисленного народа, скорее они обеспечивают поддержание или улучшение социальной ситуации в исконных территориях проживания этих этносов. То же самое можно сказать и о большинстве мер сохранения этнического наследия коренных этносов: этнографические экспозиции музеев имеют вид исторических

реконструкций, специалисты в области исчезающих языков и фольклора также длительное время занимались консервацией оставшихся культурных феноменов. Однако сохранение этнического наследия возможно исключительно в случае его живого функционирования. И подобный опыт есть. Так, создание учебников национальных языков коренных народов и введение языка в региональный компонент системы образования на разных его уровнях способствует повышению уровня владеющих родным языком. Хотя и в этом случае мера будет эффективна лишь при условии необходимости живого функционирования языка – в повседневной речи, в конкретных социальных ситуациях.

2. Религиозные практики шаманизма – составляющая этнического наследия коренных народов Севера и Сибири, способная выполнять функцию формирования этноидентичности их представителей и на данный момент имеющая разветвленный комплекс практик и отвечающая разнородному составу индигенных сообществ на современном этапе, в совмещении ими практик преמודерна, модерна и постмодерна в результате действия механизмов преодоления многоэтапной культурной травмы. На сегодняшний день данная часть этнокультурного наследия имеет довольно высокий уровень актуализации в среде автохтонного населения Севера и Сибири. Всплеск востребованности шаманизма в разных его видах связан в первую очередь с процессом этноидентификации представителей коренных народов, восстановления и оздоровления идентичности.

3. Декоративно-прикладное искусство – компонент этнического наследия, способный на стабильное воздействие в русле самоопределения представителя индигенного этноса и в то же время в наиболее щадящем режиме формирующий этноидентичность представителей коренных народов Севера и Сибири. Эта часть этнокультурного наследия может быть востребованной в ее репрезентативной роли: памятники исконного декоративно-прикладного искусства транслируют мировоззренческие основы

этноса – миф и систему ценностей, фиксированную им. В то же время символический язык декоративно-прикладного искусства как традиция индигенных этносов способен актуализировать данную составляющую этнического наследия в контексте современных социокультурных практик, объединяющих в себе механизмы модерна и постмодерна.

4. Мировой и отечественный опыт представляет целый спектр современных социокультурных практик в среде индигенных народов, предполагающих участие таких составляющих ядра этноса, как традиционные религия и искусство, и интегрирующих традицию в среду индустриальных и постиндустриальных практик (модерн и постмодерн). Во многом они основаны на технологиях территориального маркетинга в русле функционирования брендов регионов. Среди таких механизмов можно выделить разработку и внедрение брендов мест проживания, национальных символов, фирменных знаков и фирменного стиля региональных производителей и общественных организаций, синтетические практики музеев и этнозаповедников, образовательные проекты на материале музейных экспозиций, признание культурного наследия в качестве актуального в ряде официальных ситуаций (как в случае национального костюма). Помимо выполнения функции восстановления и оздоровления исконной идентичности представителей коренных народов данные способы преодоления культурной травмы выступают также в роли эффективных практик актуализации, а значит, сохранения этнического наследия коренных народов путем его трансформаций. Шаманизм и декоративно-прикладное искусство являются репрезентативными компонентами этнического наследия коренных народов Сибири и Севера, а потому также включены в современные процессы преодоления многоэтапной культурной травмы и ее последствий в среде автохтонного населения региона. Рассмотренные варианты практик, вовлекающих традицию в современную социокультурную среду, способны быть применены в качестве технологий сохранения и

актуализации этнического наследия народов Севера и Сибири с целью воспроизводства этносов и могут послужить ориентирами в выстраивании культурной политики регионов по охране этнокультурного наследия его автохтонного населения.

5. Процесс актуализации этнокультуры предполагает не только активное вовлечение этнического наследия в социальные практики постмодерна, но и использование целого комплекса социальных практик. Данный комплекс необходимо совмещает в себе три вида практик (премодерн, модерн, постмодерн) в соответствии с неоднородным составом коренных этносообществ как следствием ряда модернизационных процессов. Так, можно полагать, что группа «городские этнические меньшинства» – это представители этноса, вовлеченные в социокультурные практики индустриального и постиндустриального общества с разной степенью активности. Группа «протонации» представляет собой сообщество, эффективно использующее практики модерна и постмодерна и с их помощью и при каком-либо включении культурных практик премодерна активно реконструирующее/ конструирующее в настоящий момент свою этническую идентичность. А собственно «коренные народы» – это группа, представители которой в наименьшей степени охвачены практиками постмодерна, в какой-то степени совмещают в деятельности традиционные и индустриальные социокультурные практики. Учитывая специфику сегодняшнего состояния и состава индигенного населения территорий Севера и Сибири, справедливо полагать, что средства поддержки и сохранения культурного наследия коренных малочисленных народов нуждаются в пересмотре как на государственном, так и на региональном уровнях. Часть академических стратегий сохранения этнокультурного наследия, стоящего на пороге исчезновения, также требует переориентации на более эффективные из тех, что имеются в арсенале современного научного сообщества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Российское общество находится в процессе глобальных трансформаций, и коренные народы нередко оказываются жертвой этих процессов. Между тем индигенные этносообщества – неотъемлемая часть общероссийской национальной идентичности.

Проведенное исследование показало, что коренные народы Севера и Сибири на современном этапе представляют собой этносообщества, географически локализованные, консолидированные на основе этничности в контексте отношений с доминирующим этносом, имеющие исторический колониальный (неоколониальный) опыт и его рефлексию, а также признание индигенности общности доминирующим этносом и государством. Многие из коренных народов осознаются государством и экспертами как находящиеся под угрозой исчезновения в силу их малочисленности по демографическим причинам или в результате прогрессирующей ассимиляции, смены идентичности его представителей, а зачастую «сдвоенной» идентичности.

В ходе исследования выявлена специфика механизмов социокультурных изменений в среде коренных народов Севера и Сибири и определены возможные пути воспроизводства этносов в условиях современной России. Механизмы социокультурных изменений в индигенной этносреде действительно обусловлены как внешним влиянием, так и внутренними установками представителей этноса, ставшими выражением различных стратегий оздоровления ими ситуации. В первую очередь изменения существенно коснулись традиционного образа жизни, маркерами произошедших перемен и степени этих изменений служат современные формы этнического наследия коренных народов. Сохранение и трансляция этнического наследия на сегодняшний день действительно выступают эффективными средствами воспроизводства этноса.

Колонизация и экзогенная модернизация нарушают естественные механизмы социокультурных изменений. Пережитые коренными народами

перемены привели к расслоению сегодняшнего их состава как минимум на три подсообщества: собственно «коренные народы», «городские этнические меньшинства» и «протонации» как этнонационалистические сообщества. Подобная внутренняя дифференциация, прежде всего, свидетельствует о разнообразии механизмов социокультурных изменений, примененных представителями коренного этноса в ситуации переживаемой ими многоэтапной культурной травмы и ее последствий. Можно полагать, что группа «городские этнические меньшинства» – это представители этноса, избравшие путь изменений типа «инновация» (частичного изменения исходной культуры с целью смягчения травмы) и в результате сегодня вовлеченные в социокультурные практики индустриального и постиндустриального общества с разной степенью активности. Группа «протонации» представляет собой сообщество, поддержавшее путь социокультурных изменений в виде «бунта» (радикальных перемен в исходной культуре в соответствии с новыми условиями). В настоящее время в некоторых этносах данная группа движет механизмом ответного бунта, выявленным в ходе данного исследования, и эффективно использует предельно освоенные ее представителями практики модерна и постмодерна и с их помощью и при каком-либо включении культурных практик премодерна активно реконструирует в данный момент свою этноидентичность с целью преодоления ее стигматизированности. Во многом это процесс конструирования этноса также включает и механизм инновации – в случае, когда речь идет о социокультурных традиционных практиках, продолжающих свое существование в каких-либо формах. Эти формы носят транскультуральный характер – по сути, существуют на границе собственно этнокультуры и глобальной культуры, рождают новые смыслы на основе привычных и опознаваемых в качестве лишь этому народу присущих форм и действий, при этом позволяя этносообществу одновременно и

очертить самостоятельные границы, и включиться в глобальный мир (традиция адаптируется к современным практикам).

Представляется особенно важным, что исследование позволило обнаружить коренные народы на данном историческом этапе как неоднородные в отличие от исконного положения вещей сообщества, а также определить группы, составляющие такие этносы. Ценным является заключение о том, что собственно «коренные народы» – это внутренняя группа этносообщества, представители которой участвовали в пассивном преодолении травмы (ритуализм и игнорирование), а потому в наименьшей степени охвачены практиками постмодерна, в какой-то мере совмещают в деятельности традиционные и индустриальные практики. Категорию «протонации» в среде представителей коренных народов Сибири и Севера отличает не только успешное использование культурных практик современного общества, но и активная позиция относительно собственной этничности и своего этносообщества. Эти представители коренных народов инициируют осмысление колониального опыта народа, обнаруживая позицию реконструкции этноса с преодолением негативного характера идентичности, обретенного в ситуации доминанты другой нации, задавая движение «от стигмы к самоутверждению». Выход автохтонного населения на позитивную идентичность сегодня имеет примеры не только на региональном уровне, но и на транснациональном, о чем свидетельствует распространение концепта циркумполярной цивилизации. Динамика социокультурных изменений коренных народов описывается как сложно устроенное отношение характерных черт трех исторических этапов – премодерна, модерна и постмодерна, что позволяет увидеть неоднородность современного состава индигенного сообщества как следствие многообразных внешних воздействий, ответов на них и выборов путей развития.

В этой связи остро стоит вопрос функционирования этнического наследия коренных народов Севера и Сибири как исходных форм

этнокультур, наиболее ярко представляющих в своих современных формах степень влияния на них произошедших и продолжающихся социокультурных изменений. Этническое наследие коренных народов в контексте данного исследования определено как система базовых ценностей индигенного этноса и все разнообразие присущих ему социокультурных практик, которые служат как реальными способами/инструментами жизни, так и маркерами принадлежности представителей народа к сообществу, средствами формирования идентичности его членов. Ведущей функцией этнического наследия исконного населения Севера и Сибири на современном этапе является формирование и поддержание этнической идентичности представителей этих народов, преодоление ее негативной оценки.

В связи с тем, что в настоящее время коренные этнокультурные общности решают проблему стигматизированности исконной идентичности, ассимиляции, растворения границ индигенного этноса в глобальном поле современной культуры, актуальным для рассмотрения становятся социокультурные практики традиционного общества, на сегодняшний день уже имеющие статус особого этнического наследия этих народов. Воспроизведение, реконструкция или конструирование социокультурных практик преמודерна в условиях модерна и постмодерна представляет собой попытку инициировать внутренние механизмы культурных изменений, а значит, путь возобновления, восстановления не только собственных границ индигенных этносов, но и деятельной способности их представителей в современном обществе.

Внутриэтническая ситуация коренных малочисленных народов такова, что средствами самоутверждения индигенного сообщества становятся механизмы конструирования этноса «извне», посредством присвоения его представителями маркеров их традиционной культуры, осознанных и предложенных национальными элитами, учеными, экспертами национального и мирового уровня. Использование, а именно сохранение и

трансляция – воспроизведение, реконструкция или конструирование – социокультурных практик традиционного общества в условиях постмодерна представляет собой путь восстановления субъектной, деятельной способности представителей коренных народов в контексте современного общества в качестве полноправных участников государственных и мировых процессов.

Каждой из подгрупп, в настоящее время составляющих собой коренные этносообщества, присущи различные варианты актуальных форм этнического наследия как социокультурных практик, а значит, и различные варианты способов актуализации этнонаследия как средства воспроизводства этноса в современных условиях. Устойчивое противоречие взглядов современной науки на этническое наследие коренных народов опирается на указанное разнообразие социокультурных практик как на внутрикультурный конфликт. Данное противоречие фиксирует признание необходимости сохранения этнокультурного наследия коренных народов, с одной стороны, и неприемлемость торможения процессов модернизации образа жизни этноса, идущего по пути преобразований, необходимых в меняющихся условиях, недопустимость «музеефикации народа» – с другой. Избежать «консервации» образа жизни коренных народов на существующем социокультурном уровне при движении к цели сохранять этническое наследие представителям этих этносов помогает признание современных трансформаций этнотрадиции в качестве адекватных способов и форм существования этнонаследия. Преображение традиционных социокультурных практик можно назвать механизмом самосохранения этнического наследия, способствующим выполнению им функции средства воспроизводства этноса, а трансформация культурной традиции является неизбежной и необходимой как следствие ее живого существования.

Неоднородность наблюдается не только внутри коренных народов, но при взгляде на этнокультурную ситуацию Севера и Сибири в целом. Так,

актуализированными и функционирующими в качестве средств воспроизводства исконной этничности в наибольшей степени сегодня можно назвать этнические традиции народов, имеющих статус титульных в территориях их проживания, но и это распространяется не на все из них

Процесс сохранения этнокультурной традиции коренных народов Севера и Сибири на современном этапе (выполнения ею функции воспроизводства этноса и оздоровления идентичности) требует ориентации на состав индигенных сообществ и применение разного рода интегрированных социокультурных практик в соответствии с гетерогенностью этноса. Важное место в процессе выполнения этнокультурным наследием автохтонного населения генеральной функции путем его актуализации по-прежнему отведено академическому подходу – консервации, музеефикации, исследованию и научной реконструкции традиционных социокультурных практик этносов. Важным моментом культурной политики по сохранению индигенных народов является создание условий для выполнения формами этнического наследия их функции поддержания этнической идентичности. С учетом средств по сохранению этнокультурного наследия коренных народов в его актуальности, уже имеющихся в опыте народов России, и возможностей, еще недостаточно используемых, в работе представлен ряд рекомендуемых сфер и форм актуализации составляющих этнического наследия автохтонного населения Сибири и Севера. Среди них – академическая стратегия тщательного изучения, в том числе кросс-культурным путем, а также сбор имеющихся свидетельств, различные формы музеефикации – от концепт-музея (в том числе в форме виртуальной экскурсии) до этнодеревни, а также образовательные проекты. Стоит признать, что этническое наследие индигенных этносов российского Севера и Сибири в его современном функционировании требует дальнейшего изучения, в том числе с позиции бытования иных его составляющих.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аблажей А.М. Элита народов Севера о современных тенденциях и перспективах традиционного природопользования и самоуправления // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып.6. – 2004. – С. 145–150.
2. Акулич Е.М. Музей как социокультурное явление // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 89–92.
3. Амелин В.В., Торукало В.П. Оренбуржье в этнополитическом измерении. В 2 тт. – М.: ЦИМО ИЭА РАН, 1996.
4. Аммосова Е.Е. Народные источники творчества: Одежда. Украшения. Бытовые изделия: Альбом. – Якутск: Бичик, 1994. – 94 с.
5. Амоголонова Д.Д. Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. – Улан-Удэ: БГУ, 2008. – 292 с.
6. Амурова О. Обряды и героические сказания народов Эвенкии // Материалы I межрегиональной научно-практической конференции «Модернизация образования в условиях Крайнего Севера», Тура, 9-12 апреля 2004 г. – Красноярск, 2004. – С. 191–195.
7. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
8. Андерсон Д.Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. – Новосибирск: Изд. СО РАН, 1998. – 248 с.
9. Анисимова А.А., Ечевская О.Г. Сибирская идентичность: предпосылки формирования, контексты актуализации. – Новосибирск: НГУ, 2012. – 176 с.
10. Антология исследования культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
11. Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к

- парламенту Ямала): сборник науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург; Салехард: Баско, 2013. – 232 с.
12. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989. – 247 с.
 13. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 271 с.
 14. Бальнская Н.Р. Специфика участия средств массовой информации в политическом процессе современной России: монография. – Екатеринбург: УрАГС, 2009. – 184 с.
 15. Барбашин М.Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности // Социогуманитарное знание. – 2005. – №4. – С.167–180.
 16. Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. – М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.
 17. Баташев М.С. Этническая история коренных народов Енисейского уезда XVII века и их судьбы // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2013. – 6 (6). – С. 842–869.
 18. Бедин В.И., Генова Н.М., Перепелкин Л.С., Соколовский С.В. Этническая социология. – М.: РИК, ИЭПП, 1996. – 263 с.
 19. Белых С.К. История народов Волго-Уральского региона. – Ижевск, 2006. – 129 с.
 20. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. - М.: Медиум, 1995. – 323 с.
 21. Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно– и социокультурных процессах // Русский Север: проблемы этнографии и фольклора. – СПб.: МАЭ, 1995. – С. 208–318.
 22. Бернштам Т.А. Народная культура Поморья. – М.: ОГИ, 2009. – 427 с.
 23. Библиер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М.: РФО, 1997. – 432 с.

24. Богораз Д.К. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. Кн. 84 – 85, № 1 – 2. – М., 1910. – С. 1–36.
25. Богоявленский Д.Д. Вымирают ли народы Севера? // Социологические исследования. – 2005. – № 8. – С. 55–61.
26. Борисов М.Н. Малочисленные этносы Севера: вчера, сегодня, завтра. – Рыбинск, 1995. – 155 с.
27. Борко Т.И. Социальные функции шаманства в традиционных обществах Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири. – Новосибирск: Институт философии и права СО РАН, 2004. – Вып. 6. – С. 179–181.
28. Брачун Т.А. Принцип «циркумпольности» и проблема идентичности чукотского этноса // Северо-Восточный научный журнал. – 2010. – № 1. – С. 9–14.
29. Брачун Т.А. Философский анализ трансформации этнических культур в эпоху модернизации и глобализации (на примере культуры чукотского этноса): автореферат дис. ... д-ра филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2011. – 293 с.
30. Брачун Т.А. Этническая культура в глобализирующемся мире (на материале чукотского этноса). – Магадан: Ноосфера, 2010. – 261 с.
31. Брзакова П. Горомомо-гороло. Давным-давно: эвенкийские сказки, легенды, сказания. – Красноярск: Сибирский промысел, 2000. – 157 с.
32. Бромлей Ю.В. К характеристике понятия «этнос» // Расы и народы. – М.: Наука, 1971. – Вып. 1. – С. 9–33.
33. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: ЛКИ, 2008. – 440 с.
34. Брубейкер Р. Этничность без групп. – М.: ВШЭ, 2012. – 408 с.
35. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. – СПб.: Алетейя, М.: ИЭС, 2005. – 576 с.
36. Бурдые П. Социология социального пространства. – М.: ИЭС, СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.

37. Бурдые П. Структура, габитус, практика// Журнал социологии и социальной антропологии. – 1988. – Т.1, № 2. – С. 40 – 58.
38. Буряты/ отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 2004. – 633 с.
39. Вайнштейн С.И., Москаленко Н.П. Проблемы тувинского шаманства: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс // Шаманизм и ранние религиозные представления. Т.1. – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 62–75.
40. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
41. Васильев В.И. Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1982. – С. 48–81.
42. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
43. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. – 637 с.
44. Винер Б.Е. Постмодернистский конструктивизм в российской этнологии// Журнал социологии и социальной антропологии. – 2005. - № 3. – С. 114–130.
45. Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. – 1998. – № 4. – С. 3–26.
46. Винокурова У.А. Циркумпольная цивилизация: Идеи и проекты. – Якутск: АГИИК, 2011. – 312 с.
47. Волченко С. Материальная и духовная культура коренных народов Сибири // Таймырские чтения – 2006: сборник докладов. – Норильск: Норильский индустриальный институт, 2006. – С. 5–7.
48. Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации: Сборник научных статей Международной научно-теоретической конференции «Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации» (6–7 июня 2013 г.). – М.: Проспект, 2014. – 236 с.

49. Воробьева И.А. Социокультурные условия развития коренных малочисленных народов Таймыра: дис. ... канд. пед. наук. – М., 2006. – 227 с.
50. Выступление первого президента Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаева на Международной конференции ЮНЕСКО «Циркумполярная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра». 29 июля 2009 года, г. Якутск [Электронный ресурс] // Сайт первого Президента Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаева. – Режим доступа: <http://www.1sakhapresident.ru/index.php/ru/2008-11-03-08-01-16/411-300709>
51. Выхованец О.Д. Идентичности современного мира. Выступление на интернет-конференции «Глобализация и столкновение идентичностей», Фонд им. К. Аденауэра, 24.02–14.03. 2003 г. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/authors/vykhovanets/?library=1075>
52. Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). – М.: РГГУ, 2003. – 192 с.
53. Гамзатова П.Р. Архаические традиции в народном декоративно-прикладном искусстве: к проблеме культурного архетипа. – М.: УРСС, 2004. – 144 с.
54. Гарипов Р.Ш. Защита коренных народов в международном праве. – Казань: ЦИТ, 2012. – 256 с.
55. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
56. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
57. Геллнер Э.А. Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991. – 319 с.
58. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.3: О народах семейских, манджурских и восточных

- сибирских как и о шаманском законе. – СПб., 1799. – 162 с. – Режим доступа: www.runivers.ru/lib/book7853/453812/
59. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
60. Героический эпос долган – олонхо. – Красноярск, 2008. – 119 с.
61. Голан А. Миф и символ. – М.: РуссЛит, 1994. – 375 с.
62. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность./ пер. М.С. Добряковой // Электронный журнал «Социологический форум» (Russian Sociological Forum/ Русский социологический форум). – 2000. – № 1–4. – Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/text/17687311/>
63. Гришина Н.М. Роль фольклора в сохранении культурного наследия кетов // Приенисейская Сибирь как лингворегион: материалы I Межвузовской научно-практической конференции с международным участием, посвященной памяти В. Н. Роговой, Красноярск, 2-10 ноября 2009 г. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2010. – С. 156–161.
64. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990. – 280 с.
65. Гумилев Л.Н. Об антропогенном факторе ландшафтообразования // Вестник ЛГУ. – 1967. – Вып.4 (№ 24). – С. 102–112.
66. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – М.: Эксмо, 2008. – 733 с.
67. Гумилев Л.Н. Этнос как явление // Доклады отделений и комиссий ГО СССР. – Л., 1967. – Вып.3. – С. 90–107.
68. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993. – 543 с.
69. Гумилев Л.Н., Куркчи А.Н. Этносоциальные проблемы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Этносоциальные альтернативы // Новые социальные технологии освоения Севера, Сибири и Дальнего Востока. Ч.I. – Свердловск, 1989. – С. 43–70.

70. Гурвич И.С. Этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1982. – 273 с.
71. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.
72. Данилова В.С. Влияние циркумполярных поясов Земли на формирование нообиогеосферы и нообиогеосферной личности // Философия науки. – 2003. – № 3 (18). – С. 21–34.
73. Де-Вос Дж. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. – М.: Смысл, 2001. – С. 229–277.
74. Дианова В.М. Концепция циклического развития культуры Джамбаттисты Вико и ее последователи // *Studia culturae*. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Выпуск 2. – С.43–56.
75. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в мировоззренческих системах // *Культурология XX век: Антология* – М.: Юрист, 1995. – С. 213–255.
76. Диянова А.М. Культурное наследие сибирских татар в деятельности музеев Западной Сибири на современном этапе (на примере традиционных религиозных верований): автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2012. – 24 с.
77. Добжанская О.Э. Песня Хотарэ: шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования. – СПб.: Дрофа, 2002. – 221 с.
78. Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края: монография. – Норильск: АПЕКС, 2008. – 272 с.
79. Докинз Р. Эгоистичный ген. – М.: Corpus, 2013. – 512 с.

80. Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М.: Наука, 1976. – 341 с.
81. Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. – М.: Наука, 1970. – 268 с.
82. Донской Ф.С. Коренные малочисленные народы Севера. Сибири и Дальнего Востока во второй половине XX века: в 3 т.. – Новосибирск: Наука, 2006.
83. Донской Ф.С., Роббек Б.А., Донской Р.И. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации в первой четверти XXI века: проблемы и перспективы. – Якутск: ЯФ Изд. СО РАН, 2001. – 142 с.
84. Доусон К.Г. Религия и культура. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с.
85. Дрегало А.А., Ульяновский В.И. Европейские ненцы: адаптивные возможности и эволюционная пластичность // Социологические исследования. – 1998. – № 6. – С. 69–77.
86. Дрегало А.А., Ульяновский В.И. Социология региональных трансформаций: в 2-х тт. – Архангельск: САФУ, 2010.
87. Дробижева Л.М. Государственная и этническая идентичность: выбор и подвижность // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. – М.: ИС РАН, 2006. – С. 10–11.
88. Дробышев Ю.И. Территории традиционного природопользования народов Сибири и Севера в системе экологического мониторинга // Экологические исследования. – М.: ИЭА РАН, 2004. – С. 166–171.
89. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение. – 2009. – 744 с.
90. Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. – СПб.: Амфора, 2007. – 382 с.
91. Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 418 с.

92. Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России – М.: Алетейя, 2005. – 472 с.
93. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
94. Жаде З.А. Трансформация идентичности в условиях глобализации // Человек – объект и субъект глобальных процессов: Материалы международной научной конференции, 20–21 ноября 2009 г. – СПб.: Балтийский государственный технический университет, 2009. – С. 80–85.
95. Жеребина Т.В. Шаманизм и христианство: на материале религии народа саха XVII-XX вв. – СПб.: РХГА, 2011. – 173 с.
96. Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира. – СПб.: Алетейя, 2003. – 463 с.
97. Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». – Ч. 3. – М.: ИЭА РАН, 2001. – С. 162–176.
98. Замараева Ю.С. Историографический обзор подходов и концепций по проблеме миграции в зарубежных и российских исследованиях XX века // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2010. – 3 (3). – С. 437–444.
99. Замараева Ю.С. Отношение мигранта и принимающей среды как феномен современной культуры Красноярского края (результаты ассоциативного эксперимента по методике «Серийные тематические ассоциации») // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (6). – С. 805–815.
100. Заринов И.Ю. Исследование феноменов «этнoса» и «этничности»: некоторые итоги и соображения // Академик Ю.В. Бромлей и отечественная этнология 1960-1990-е годы. – М.: Наука, 2003. – 332 с.

101. Заринов И.Ю. Социум – этнос – этничность – нация – национализм // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 3–29.
102. Зеленин Д.К. Идеология сибирского шаманства // Избранные труды: статьи по духовной культуре, 1934–1954. – М.: Индрик, 2004. – С. 77–110.
103. Иванов В.Х. Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов Северо-Востока Сибири: По материалам традиционного декоративно-прикладного искусства. – Новосибирск: Наука, 2001. – 158 с.
104. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX века). – М., Л.: Изд. АН СССР, 1963. – 505 с.
105. Ильбейкина М.И. Роль визуальной антропологии в социальном конструировании ценностей: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2013. – Режим доступа: http://research.sfu-kras.ru/sites/research.sfu-kras.ru/files/Ilbeykina_17_k.pdf
106. Ильбейкина М.И. Современные музейные практики: 2000–2012 гг. // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – №1. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/107-8403>
107. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.
108. Информационно-справочный ресурс «Памятники истории и культуры народов Российской Федерации: объекты культурного наследия» (при поддержке Министерства культуры РФ). – Режим доступа: <http://www.kulturnoe-nasledie.ru/>
109. Информационный портал Института этнологии и антропологии РАН «Языки народов Сибири, находящиеся под угрозой исчезновения». – Режим доступа: <http://lingsib.iea.ras.ru/ru/>

110. История религий в России/ под ред. Н.А. Трофимчука. – М.: РАГС, 2001. – 591 с.
111. Каган М.С. Синергетика и культурология // Синергетика и методы науки. – СПб.: Наука, 1998. – С. 201–219.
112. Каныба О.В. Особенности формирования историко-культурных брендов территорий // Вестник Российского нового университета. – 2013. – № 2. – С. 175–179.
113. Киселев К.В. Арктические регионы России: динамика символической политики власти // Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к парламенту Ямала): сб. науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург, Салехард: Баско, 2013. – С. 134–139.
114. Киселева М.А. Экскурсионная деятельность краеведческих музеев в системе дополнительного образования юга Западной Сибири на рубеже XX – XXI веков: автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2011. – 22 с.
115. Кистова А.В. Этнографический метод в социально-гуманитарных исследованиях // Современные проблемы науки и образования (электронный журнал). – 2013. – № 6. – Режим доступа: www.science-education.ru/113-10495
116. Кистова А.В., Кушнарера А.В. Формирование общероссийской национальной идентичности в процессе развития художественного образа. Анализ живописного произведения В.И. Сурикова «Боярыня Морозова» // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (12). – С. 1669–1683.
117. Кистова А.В., Пименова Н.Н. Декоративно-прикладное искусство коренных малочисленных народов Севера как этноформирующий компонент культуры: визуализация религии в памятниках искусства // Третий Всероссийский культурологический конгресс с международным

- участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: Тезисы докладов и сообщений. – СПб: ЭЙДОС, 2010. – С. 90–91.
118. Колганова Е.Ю. Особенности музеефикации культуры переселенцев Предбайкалья в комплексах под открытым небом: автореферат дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2013. – 23 с.
119. Кон И.С. Несвоевременные рассуждения на актуальные темы // Этнографическое обозрение. –1993. – № 1. – С.3–8.
120. Конт О. Курс позитивной философии// Антология мировой философии. М.: Мысль, 1971. – Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – С. 553–586.
121. Копсерегинова А.А. Культурное наследие: философские аспекты анализа: дис. ... канд. филос. наук. – Ставрополь, 2008 – 185 с.
122. Копцева Н.П. К вопросу о концептуальных основаниях строительства общенационального российского государства // Журнал «NB: Проблемы общества и политики». – 2014. – № 1. – С. 1–14.
123. Копцева Н.П. Концептуальные и методологические основания для этнокультурных исследования коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 2. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/102-5942>
124. Копцева Н.П. Современные культурные практики сохранения этнической идентичности коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в Республике Бурятия // Журнал «NB: Культуры и искусства». – 2014. – № 1. – С. 17–30.
125. Копцева Н.П., Бахова Н.А., Медянцева Н.В. Классические и современные подходы к этнокультурным исследованиям. Ядро этноса // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (5). – С. 615–632.
126. Копцева Н.П., Жуковский В.И. Художественные образ как процесс и результат игрового взаимодействия произведения изобразительного

- искусства и зрителя // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2008. – 1 (2). – С. 226–244.
127. Копцева Н.П., Кистова А.В., Пименова Н.Н. Культура детства коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (на материале полевых исследований чулымской этнокультурной группы в Тюхтетском районе Красноярского края) // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 1. – С. 422–428.
128. Копцева Н.П., Неволько Н.Н. Визуализация этнических традиций в живописных и графических произведениях хакасских мастеров // Искусство и образование. – 2012. – № 1. – С. 27–44.
129. 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.
130. Копцева Н.П., Неволько Н.Н., Резникова К.В. Формирование этнической культурной идентичности в современной России с помощью произведений национального искусства (на примере эвенкийского эпоса и декоративно-прикладного искусства) // Электронный журнал «Педагогика искусства». – 2013. - № 1. – Режим доступа: http://www.art-education.ru/AE-magazine/archive/nomer-1-2013/koptceva_n_13_04_2013.pdf
131. Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Лузан В.С., Семенова А.А., Сертакова Е.А., 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.
132. Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Середкина Н.Н. Изучение декоративно-прикладного искусства и традиционных религий коренных

малочисленных народов Севера как фактор формирования позитивной общероссийской культурной идентичности // Электронный научный журнал «Педагогика искусства». – 2013. - № 2. – Режим доступа: <http://www.art-education.ru/AE-magazine № 2, 2013>

133. Копцева Н.П., Резникова К.В., Пименова Н.Н., Кистова А.В. Культурно-антропологические исследования детства коренных малочисленных народов Красноярского края (на материале полевых исследований Сибирского федерального университета в 2010-2013 гг.) // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2014. – 12 (4). – С. 1312–1326.
134. Копцева Н.П., Резникова К.В., Хижнякова А.Н.
Лингвокультурологические особенности национальных языков северных народов Красноярского края // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (3). – С. 331–337.
135. Копцева Н.П., Пименова Н.Н., Резникова К.В. Сохранение и развитие коренных народов циркумполярных территорий: культурно-антропологический анализ // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2010. – 5 (3). – С. 649–666.
136. Коренные малочисленные народы Севера и Сибири в условиях глобальных трансформаций (на материале Красноярского края). Часть 1. Концептуальные и методологические основы исследования. Этнокультурная динамика коренных малочисленных народов Красноярского края/ под ред. Н.П. Копцевой. – Красноярск: СФУ, 2012. – 640 с.
137. Коротаева В.В. «Воображенные», «изобретенные» и «сконструированные» нации: метафора в науке // Этнографическое обозрение. – 1993. - № 3. – С. 154–165.
138. Кортунув С.В. Национальная идентичность: Постигание смысла. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с.

139. Костина А.В. Национально-культурная идентичность в ситуации диалога культур // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». – 2011. – № 6 (ноябрь–декабрь). – Режим доступа: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2011/6/Kostina_National-and-Cultural-Identity/
140. Костина, А.В. Национальная культура – этническая культура – массовая культура: «Баланс интересов» в современном обществе. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 216 с.
141. Котлер Ф., Асплунд К., Рейн И., Хайдер Д. Маркетинг мест. Привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2005. – 376 с.
142. Котов А.В. Сравнительный анализ зарубежной и отечественной практик регулирования промышленного развития полярных регионов. – Режим доступа: <http://www.econorus.org/consp/files/mx0m.doc>
143. Кравченко. С.А. Нелинейная социокультурная динамика: играизационный подход. – М.: МГИМО-Университет, 2006. – 170 с.
144. Кривоногов В.П. Западные эвенки на рубеже тысячелетий. – Красноярск: КГПУ, 2001. – 107 с.
145. Кривоногов В.П. Изменение в материальной и духовной культуре народов Таймыра // Енисейский север: история и современность. – Красноярск: КГПУ им. В.П. Астафьева, 2011. – С. 131–146.
146. Кривоногов В.П. К вопросу о перспективах этнического развития народов Сибири (исследование детских возрастных групп) // Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность: материалы V Всероссийской научно-практической Интернет-конференции на сайте sib-subethnos.narod.ru, 15 января - 15 мая 2009 года. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2009. – С. 166–180.

147. Кривоногов В.П. Кеты: десять лет спустя (1991-2001 гг.). – Красноярск: КГПУ, 2003. – 195 с.
148. Кривоногов В.П. Народы Таймыра в начале XXI века: монография. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2007. – 418 с.
149. Кривоногов В.П. Чулымцы в начале XXI века: монография. – Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2008. – 145 с.
150. Кривоногов В.П. Этническое самосознание и языковые процессы у долган // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2013. – 6 (6). – С. 870–881.
151. Кривоногов В.П. Этнотрансформационные процессы у коренных народов Красноярского края // Этносы Сибири. История и современность. – 1994. – С. 107–110.
152. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: избранные труды (публикации 1928 – 1929 гг.). – Якутск: ТПФ «Север-Юг», 1992. – 320 с.
153. Кудряшова Д.А., Суляндзига П.В., Суляндзига Р.В. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Обзор современного положения. – М.: Россия, 2003. – 142 с.
154. Кузнецов В.О. Этническая идентичность как инструмент социальной и политической консолидации в зеркале традиционных концепций этничности // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. Общественные науки. – 2011. – № 24. – С. 39–43.
155. Культура коренных и малочисленных народов Севера в условиях глобальных трансформаций: коллективная монография / отв. редактор Н.П. Копцева. – СПб: Эйдос, 2011. – 174 с.
156. Куприяшина Н.А. Шаман создает свою биографию или биография создает шамана? // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 93–104.
157. Курдюмов С.П., Князева Е.Н. Синергетическая парадигма. Основные понятия в контексте истории культуры. – Официальный сайт С.П.

Курдюмова. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/art/sinergeticheskaya-paradigma/>

158. Куропятник М.С. «Индигенность»: дискурс культурных различий в контексте коренных народов // Российская социология: история и современные проблемы. – СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2007. – С. 378–390.
159. Куропятник М.С. К проблеме типологии этнических меньшинств // Проблемы сибирской ментальности. – СПб.: Астерион, 2004. – С. 165–173.
160. Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социальных изменений. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. – 240 с.
161. Куропятник М.С. Коренные народы в процессе социокультурных изменений: дис. ... д-ра социол. наук. – СПб, 2006. – 360 с.
162. Куропятник М.С. Мультикультурализм: проблемы этнокультурной и социальной интеграции населения Сибири // Культура и менталитет населения Сибири. Тезисы Международной научно-практической конференции. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2003. – С. 100–102.
163. Куропятник М.С. От стигмы к самоутверждению: понятие «коренной народ» в современном дискурсе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Т. 5, № 1. – С. 161–173.
164. Куропятник М.С. Современные транснациональные стратегии саамов Северной Европы // Скандинавские чтения 2002 года. – СПб.: МАЭ РАН, 2003. – С. 110–117.
165. Кучинский М.Г. Риторика традиции и реалии природопользования // Расы и народы. Вып. 33. – 2007. – С. 58–80.
166. Лаптева М.А. Музей как социальный институт: социально-философский анализ: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2006. – 149 с.
167. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. – М.: Академический проект, 2008. – 520 с.

168. Лобакова Н.М. Специфика и методология гендерной теории в прикладных культурных исследованиях // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2009. – 2 (4). – С. 580–586.
169. Лобакова Н.М., Сертакова Е.А. Методология прикладных этнологических исследований северных территорий России: преимущества экспертного интервью // Журнал «NB: Проблемы общества и политики». – 2014. – № 3. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/pr/article_11268.html
170. Литман А.Д., Челышев Е.П., Ерасов Б.С., Солнцев В.М. Культурное наследие народов Востока и современная идеологическая борьба. – М.: Наука, 1987. – 271 с.
171. Лихачев. Д.С. Декларация прав культуры и ее международное значение: статья из сборника «Университетские встречи» // Наука и жизнь. – 2006. – № 2. – С. 23–37.
172. Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. – М.: Смысл, 2001. – 555 с.
173. Ложникова И.Ф. Взаимодействие культур в социокультурном пространстве циркумполярной цивилизации // Материалы Международной конференции «Взаимодействие культур в условиях глобализации» 15–16 июня 2009 г. – М: Канон+; Реабилитация, 2010. – С. 232–237.
174. Ложникова И.Ф. Северный город в сценарии продвижения циркумполярной цивилизации// Вопросы культурологии. – 2008. – №2. – С. 59–62.
175. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб.: Академический проект, 2002. – 543 с.

176. Лузан В.С. Культурная политика как предмет прикладной культурологии // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2009. – 2 (3). – С. 323–335.
177. Лузан В.С. Особенности правового регулирования социокультурного развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в условиях глобальных трансформаций // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (5). – С. 678–687.
178. Лысак И.В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4. – С. 91–95.
179. Макаров Н.П. Древние этапы культурогенеза народов Красноярского Севера // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2013. – 6 (6). – С. 816–841.
180. Макаров Н.П., Баташев М.С. История и культура народов Севера Приенисейского края. – Красноярск: ООО ИПЦ «КаСС», 2007. – 240 с.
181. Малиновский Б.К. Магия, наука, религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
182. Малькова В.К., Тишков В.А. Культура и пространство. Книга вторая: Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест. – М.: ИЭА РАН, 2010. – 182 с.
183. Малькова В.К., Тишков В.А. Культура и пространство. Книга первая: Образы российских республик в Интернете. – М.: ИЭА РАН, 2009. – 147 с.
184. Мандрыка П.В. Степь и тайга: проблема взаимоотношений племен раннего железного века (по материалам Енисейского Приангарья) // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2008. – 1 (2). – С. 261–269.
185. Марков В.И. Отчуждение в культуре: дис. ... д-ра культурологии. – Кемерово, 2002. – 366 с.

186. Марханин В.В. Диалектика социального и биологического в процессе становления этноса. – Томск, 1989. – 147 с.
187. Марханин В.В., Удалова И. В. Межэтническое сообщество: Состояние, динамика, взаимодействие культур (по материалам социологического исследования Ханты-Мансийского АО). – Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма, 1996. – 191 с.
188. Миллер Г.Ф. История Сибири: в 3 т. – М.: Восточная литература, 1999.
189. Миркес М.М. Гносеологические возможности произведения искусства: дис. ...канд. филос. наук. – Красноярск, 2004. – 217 с.
190. Мировоззрение древнего населения Евразии: сборник статей. – М.: Старый сад, 2001. – 457 с.
191. Мифы, сказки, предания манси. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
192. Мочанов Ю.А. Древнейший палеолит Диринга и проблема внетропической родины человека. – Новосибирск: Наука, 1992. – 254 с.
193. Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Сокровища Диринг-Юряха // Хангалас: Историко-краеведческий атлас. – Якутск: Кудук, 2000 – 130 с. – Режим доступа: <http://viperson.ru/wind.php?ID=516734&soch=1>
194. Музыка О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект // Современные наукоемкие технологии. – 2011. – № 1 – С. 87–91.
195. Мураткасимова, А. М. Характеристика фольклорных традиций долган// Таймырские чтения - 2010: сборник докладов. – Норильск: Норильский индустриальный институт, 2010. – Ч. 1. – С. 133–140.
196. Мухачев А.Д., Салаткин В.Г. Экологический словарь эвенков. – Красноярск: Буква, 2007. – 414 с.
197. Наумов Д.Н. Региональная идентичность как главный фактор формирования благоприятного бренда территории (на примере ХМАО – ЮГРЫ) // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 5. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/105-7151>

198. Национальная одежда эвенков. – Якутск, 1994. – 24 с.
199. Нганасаны: коллекция шаманской атрибутики. – Норильск: АПЕКС, 2008. – 87 с.
200. Нганасаны: культура народа в атрибутах повседневности. Каталог Этнографического музея на озере Лама. – Норильск: АПЕКС, 2010. – 269 с.
201. Неволько Н.Н. Визуализация этнической темы в живописных и графических произведениях искусства хакасских мастеров // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 8 (4). – С. 1109–1126.
202. Немировский В.Г., Немировская А.В. Социокультурный портрет Красноярского края. – Красноярск: РИЦ СибЮИ, 2010. – 263с.
203. Немировский В.Г. Особенности социокультурной самоидентификации населения Восточной Сибири // СОЦИС. – 2011. – № 8. – С. 88–94.
204. Немировский В.Г., Немировская А.В. Динамика социокультурных процессов в Красноярском крае (по материалам социологических исследований в 2010 -2012 гг): монография. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2012. – 248 с.
205. Немировский В.Г., Немировская А.В., Хамидуллина К.Р. Социокультурные барьеры модернизации Восточной Сибири // СОЦИС. – 2012. – № 9. – С. 33–41.
206. Немировский В.Г. Переход от антиутопии к утопии в контексте модернизационных процессов в России (на материалах социологических исследований в Красноярском крае) // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2013. – № 3. – С. 73–85.
207. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. – 303 с.

208. Новиков А.Г., Пудов А.Г. Менталитет северян в контексте циркумполярной цивилизации. – Якутск: Изд. Якутского университета, 2005. – 178 с.
209. Новое будущее Сибири: ожидания, вызовы, решения: монография/ под общ. Ред. О.А. Карловой, Н.П. Копцевой. – Красноярск: СФУ, КГПУ им. В.П. Астафьева, 2014. – 356 с.
210. Одегова О.В. Многоликость персональной и этнокультурной идентичности в условиях глобализации культуры // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2011. – № 3. – С. 41–46.
211. Оегир Н.К. Чтоб не гас костер...: эвенкийские народные сказки, загадки, приметы, наставления, стихи. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 350 с.
212. Орнаменты народов Таймыра: долганы, нганасаны, ненцы. – Дудинка: Таймырпрессфото, 1994. – 32 с.
213. Основы законодательства о культуре Российской Федерации (утвержден Верховным Советом РФ 09.10.1992 № 3612-1) (ред. от 30.09.2013). – Режим доступа:
http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_148902/
214. Официальные электронные ресурсы итогов Всероссийской переписи населения 2002 и 2010 годов. – Режим доступа:
<http://www.perepis2002.ru>; <http://www.perepis-2010.ru>
215. Официальный портал Красноярского края. – Режим доступа:
<http://www.krskstate.ru/society/nations/aborigen>
216. Официальный электронный ресурс Арктического государственного института искусств и культуры. – Режим доступа: <http://www.agiki.ru>;
официальный информационный Интернет-ресурс SmartNews:
<http://smartnews.ru/regions/yakutsk/8489.html#ixzz2tf4vfKzC>

217. Официальный электронный ресурс Арктического Совета. – Режим доступа: [http:// www.arctic-council.org/index.php/ru/](http://www.arctic-council.org/index.php/ru/)
218. Официальный электронный ресурс Института народов Севера Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – Режим доступа: <http://www.herzen.spb.ru/main/structure/inst/ins/>
219. Официальный электронный ресурс Красноярского краевого краеведческого музея. – Режим доступа: <http://www.kkkm.ru/>
220. Официальный электронный ресурс Международной рабочей группы по делам коренных народов. – Режим доступа: [http:// www.iwgia.org](http://www.iwgia.org)
221. Официальный электронный ресурс Музея антропологии и этнографии РАН. – Режим доступа: http://www.kunstkamera.ru/kollekcii/kollekcii_po_kulture_i_bytu_narodov_mira/narody_sibiri/
222. Официальный электронный ресурс Региональной Ассоциации общественных объединений коренных малочисленных народов севера Красноярского края. – Режим доступа: <http://www.narodsevera.ru/>
223. Официальный электронный ресурс Российского этнографического музея. – Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section660/1848/1856/2270.htm>.
224. Официальный электронный ресурс Таймырского краеведческого музея. – Режим доступа: <http://www.taimyr-museum.ru/>
225. Официальный электронный ресурс Университета Арктики. – Режим доступа: [http:// www.uarctic.org](http://www.uarctic.org)
226. Перетятко Т. Фольклор народов Крайнего Севера: истоки и традиции // Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции «Модернизация образования в условиях Крайнего Севера», Тура, 9–12 апреля 2004 г. – Красноярск: КГПУ, 2004. – С. 184–191.

227. Перечень коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, утвержденный распоряжением Правительства РФ от 17.04.2006 № 536-р (в ред. от 26.12 2011)
228. Пестерев В.И. Страницы истории Якутии в документах, легендах, мифах. – Якутск: Бичик, 2000. – 174 с.
229. Пименова Н.Н. Культурное наследие коренных малочисленных народов Красноярского края и современные культурные практики // Человек и культура. – 2014. – № 2. – С. 28–66.
230. Пименова Н.Н. Русская изба как произведение искусства// Материалы докладов XIV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» / отв. ред. И.А. Алешковский, П.Н. Костылев. [Электронный ресурс] – М.: Издательский центр Факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2007. – Режим доступа: http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/session_arts.pdf
231. Пименова Н.Н. Этническая ситуация Красноярского края: роль культурного наследия коренных малочисленных народов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4. – С. 596–605.
232. Подвинцев О.Б. Арктические регионы России как новые переселенческие территории: формирование идентичности и политических традиций// Арктические регионы России: Проблемы парламентаризма, представительства и региональной идентичности (от родовых общин – к парламенту Ямала): сб. науч. тр. по итогам науч.-практ. конф. – Екатеринбург, Салехард: Баско, 2013. – С. 140–145.
233. Полторацкая Л.А. Искусство в пространстве художественной картины мира: дис. ...канд. культурологии. – Краснодар, 2009. – 181 с.
234. Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. – Л.: Наука, 1984. – 151 с.

235. Попова Г.С. О менталитете и языке этноса в условиях глобализации // Сб. докладов Всеросс. науч.-практ. конф. «Сибирская ментальность и проблемы социокультурного развития региона» (5–6 июля 2006 г.). – Т. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2006. – С. 284–292.
236. Попова Г.С. Этнокультурная идентификация в условиях современного социума // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2013. – № 2 (22). – Режим доступа: www.sisp.nkras.ru
237. Постановление Правительства РФ о Едином перечне коренных малочисленных народов РФ (от 24.03.2000 № 255, в ред. от 02.09.2010)
238. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
239. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
240. Пригожин И.Р. Философия нестабильности // Вопросы философии, 1991. – № 6. – С. 46–52.
241. Прыткова Н.Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник // Одежда народов Сибири: сборник статей МАЭ. – Л.: Наука, 1970. – С. 3–99.
242. Развитие северных территорий: проблемы и перспективы: материалы международной молодежной конференции, 26–29 сентября 2012 г. – Мурманск: МГГУ, 2012. – 264 с.
243. Резанова З.И. Семиотическая репрезентация национально-культурной идентичности в тексте города // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2012. – № 3 (7). – С. 19–26.
244. Резникова К.В. Актуальность трансформации понятия «этничность» при исследовании коренных малочисленных народов Крайнего Севера // Третий Российский культурологический конгресс с международным

- участием «Креативность в пространстве традиции и инновации»: тезисы докладов и сообщений. – СПб.: ЭЙДОС, 2010. – С. 92.
245. Резникова К.В. Сохранение и трансформация некоторых аспектов традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера, проживающих в населенных пунктах (поселках) Туруханск и Фарково // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2013. – 6 (6). – С. 925–939.
246. Резникова К.В. Социальное конструирование общенациональной идентичности в Российской Федерации: дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2012. – 150 с.
247. Резникова К.В., Замараева Ю.С., Кистова А.В., Пименова Н.Н. Научно-исследовательские возможности для изучения показателей качества жизни коренных малочисленных народов Севера (на основе изучения коренных народов Севера России) // Life Science Journal. – 2014. – Т. 11, № 6s. – С. 593–600. – Режим доступа:
http://www.lifesciencesite.com/ljsj/life1106s/123_25551life1106s14_593_600.pdf
248. Резникова К.В., Замараева Ю.С., Кистова А.В., Пименова Н.Н. Современное состояние традиционных социокультурных практик коренных народов Севера (на примере культур селькупов, ненцев и эсеевских якутов) // Life Science Journal. – 2014. – Т. 11, № 12. – С. 126–132. – Режим доступа:
http://www.lifesciencesite.com/ljsj/life1112/020_26132life111214_126_132.pdf
249. Роббек М.Е., Роббек В.А. Краски северного сияния в узорах мастериц: Прикладное искусство эвенов Березовки. – Новосибирск: Наука, 2004. – 88 с.
250. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.

251. Рыбаков С.Е. К вопросу об этническом феномене // Мониторинг общественного мнения. – 2012. – № 2 (108). – С. 147–156.
252. Савельев Ю.В. Особенности формирования бренда территории на основе ее культурно-исторического наследия // Ученые записки Петрозаводского государственного университета: материалы IX Конгресса этнографов и антропологов России. – 2011. – № 3. – С. 88–93.
253. Сагалаев А.М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990. – 208 с.
254. Сакс Дж. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. – М., Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2008. – 328 с.
255. Сафьянникова Т.М. Орнамент и украшения эвенков. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2008. – 151 с.
256. Сафьянникова Т.М. Радуга красок сонкана. – Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. – 152 с.
257. Сем Т.Ю. Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам Российского этнографического музея // Расы и народы. – Москва: Наука, 2002. – Вып. 28. – С. 226–242.
258. Семенова А.А., Бралкова А.В. Визуализация концепта «север» в изобразительном искусстве // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (4). – С. 476–491.
259. Середкина Н.Н. Конструирование позитивной этнической идентичности в поликультурной системе: автореферат дис. ... канд. филос. наук. – Красноярск, 2013. – 25 с.
260. Середкина Н.Н. Православные образы в художественной культуре современной Сибири // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 3. – Режим доступа: www.science-education.ru/109-9609

261. Сертакова Е.А. Социальный конструктивизм как концепция конструирования этноса // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. – Режим доступа: www.science-education.ru/113-11091
262. Сертакова Е.А., Герасимова А.А. Формирование российской сибирской идентичности в ксилографии красноярских мастеров // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2001. – 4 (12). – С. 1719–1726.
263. Сибирь. Проблемы сибирской идентичности. – СПб.: Астерион, 2003. – 274 с.
264. Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малочисленные коренные народы Севера. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 509 с.
265. Смолина М.Г., Саймова В.С. Нагрудное украшение пого в контексте этнокультурной идентификации хакасского народа // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 12 (4). – С. 1684–1697.
266. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.
267. Соколовский С.В. Коренные народы // Электронный ресурс интернет-проекта «ПостНаука» о современной фундаментальной науке. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/video/9561>
268. Соколовский С.В. Коренные народы: от политики стратегического эссенциализма к принципу социальной справедливости // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 4. – С. 60–76.
269. Соколовский С.В. Образы Других в российской науке, политике и праве. – М.: Путь, 2001. – 235 с.
270. Соколовский С.В. Парадигмы этнологического знания // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 2. – С. 3–17.
271. Соколовский С.В. Перспективы развития концепции этнонациональной политики в Российской Федерации. – М.: Привет, 2004. – 258 с.

272. Соколовский С.В. Правовой статус и идентичность коренных народов по материалам Всероссийской переписи населения 2002 года // Расы и народы. – Вып. 33. – М.: Наука, 2007. – С. 11–57.
273. Соколовский С.В. Российская антропология: иллюзия благополучия // Неприкосновенный запас. – 2009. – № 1 (63). – С. 45–63.
274. Соколовский С.В. Семь фактов о том, как определяются национальные меньшинства в российском праве // Электронный ресурс интернет-проекта «ПостНаука» о современной фундаментальной науке. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/10578>
275. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
276. Спиридонова И.Е. Этнокультурное взаимодействие и межнациональные отношения в Якутии: Опыт историко-социологического исследования. – Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1999. – 102 с.
277. Степанов В.В. Республика Алтай: как сохранить этнические традиции без резерваций? // Человек в многонациональном обществе: этничность и право / ред. Бабич И.Л., Соколовский С.В. – М.: ИЭА РАН, 1994. – С. 182–198.
278. Степанов В.В., Тишков В.А. Россия в этническом измерении (по результатам переписи 2002 г.) // Социологические исследования. – 2005. – № 9. – С. 64–74.
279. Стрелецкий В.Н. Культурный регионализм: сущность понятия, проблемы изучения и система индикаторов // Псковский регионологический журнал. – 2012. – Вып. 14. – С. 9–21.
280. Стрижевская В.В. Народы Севера и Сибири в глобальных миграционных процессах: проблемы выживания и перспективы сохранения культуры в оценках западных исследователей // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 6. – Режим доступа: www.science-education.ru/113-11092

281. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
282. Тарасова М.В., Григорьева Т.Ю. Архитектура Красноярска как пространство социальной идентификации. Соотношение космоцентрических и социоцентрических идеалов // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (12). – С. 1705–1718.
283. Тишков В.А. Опыт этнологического мониторинга. – М.: ИЭА РАН, 2005. – 188 с.
284. Тишков В.А. Понимание и управление культурным многообразием в России // Повестка дня для России. Аналитические материалы Фонда «Единство во имя России» за 2007-2008 годы. – М.: Форум, 2009. – С. 3–15.
285. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 542 с.
286. Тишков В.А. Устойчивость и подвижность этнокультурных границ. – М.: Старый сад. 2008. – 230 с.
287. Тишков В.А. Этнология и политика. Научная публицистика. – М.: Наука, 2001. – 240 с.
288. Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1989-2004 гг. – М.: Наука, 2005. – 383 с.
289. Тишков В.А. Язык и алфавит как политика // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. – 2001. – № 35. – С. 6–9.
290. Глостанова М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. 5. – С. 126–149.
291. Глостанова М.В. Множественная идентичность в контексте концепции транскультурации // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. 12, № 59/60. – С. 142–156.

292. Глостанова М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. – 2010. – Т. IV. Человек в поисках идентичности. – М.: РУДН, 2010. – С. 191–217.
293. Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
294. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
295. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Республика, 2005. – 544 с.
296. Томей М., Свепстон Л. Коренные народы и народы, ведущие племенной образ жизни: Руководство по Конвенции МОТ № 169. Женева: Международная организация труда, 1996.
297. Торукало В.П. Нация: история и современность. – М.: ИЭА РАН, 1996. – 331 с.
298. Торукало В.П. Оренбуржье в этнополитическом измерении: в 2 т. – М.: ЦИМО ИЭА РАН, 1996.
299. Трифонова Л.Н. Человек среди животных (мифологические истоки эвенкийских сказок) // Обсерватория культуры: журнал–обозрение. – 2006. – №6. – С. 85–89.
300. Тулаева С.А. Поморская идея: возникновение и развитие // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 4. – С. 3–17.
301. Туруханская экспедиция Приполярной переписи: этнография и демография малочисленных народов Севера/ под ред. Д.Дж. Андерсона. – Красноярск: Поликор, 2005. – 448 с.
302. Тяптиргянов М. Социально-экологические проблемы Северного региона России // Государственная служба. Научно-политический журнал. – 2002. – № 3. – С. 46–55.

303. Ульциферов О.Г. Культурное наследие Индии. – М.: АСТ, Восток-Запад, 2005. – 877 с.
304. Федеральный закон от 20.07.2000 № 104-ФЗ (ред. от 28.12.2013) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»
305. Фельде О.В. Этноязыковая ситуация Красноярского края в начале третьего тысячелетия // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. – 2011. – 4 (7). – С. 919–929.
306. Филиппов В.Р. Этносы, нации и национализм в науке, в политике и в жизни // Общероссийская федеральная просветительская газета «Татарский мир». – 2003. – № 16. – Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=301§ion=0&heading=0>
307. Фишман Дж. Сегодняшние споры между примордиалистами и конструктивистами: связь между языком и этничностью с точки зрения ученых и повседневной жизни // Философско-литературный журнал «Логос». – 2005. – № 4 (49) – С. 132–140.
308. Фольклор ненцев в записях 1911, 1937, 1946, 1953, 1965–1987 годов. – Новосибирск: Наука, 2001. – 503 с.
309. Хайруллин Р.З. Реформа образования коренных народов Севера в Канаде // Педагогика. – 2003. – № 10. – С. 89–96.
310. Хакен Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным явлениям. – М.: Мир, 1991. – 240 с.
311. Хакен Г. Тайны восприятия. Синергетика как ключ к мозгу. – Ижевск: ИКИ, 2002. – 272 с.
312. Хакен Г. Тайны природы. Синергетика: учение о взаимодействии. – Ижевск: ИКИ, 2003. – 320 с.
313. Хаккарайнен М.В. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум (АФ). - 2007. – № 7 – С. 156–190.
314. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.

315. Харитонов В.И. «Возрождение шаманизма»: религиозный вопрос или психоментальная проблема? // Этносы Сибири. Прошлое. Настоящее. Будущее: материалы Международной науч.-прак. конф. – Ч. 2. – Красноярск: КККМ, 2004. – С. 76–83.
316. Харитонов В.И. Религиозно-магические практики Южной Сибири: трансформации традиций в постсоветскую эпоху // Материалы Международного интердисциплинарного науч.-практ. симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». – Ч.2. – М.: ИЭА РАН, 2001. – С. 169–189.
317. Харитонов В.И. Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 167). – М.: ИЭА РАН, 2004. – 39 с.
318. Харитонов В.И. Тувинский шаманизм, год 2000-ый: проблемы функционирования практики и глобализация знания // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. – М.: ИЭА РАН, 2001 – С. 76–105.
319. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – М.: Наука, 2006. – 372 с.
320. Харитонов В.И. Шаманство и целительство: к проблеме интерпретаций // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2005. – М.: ИЭА РАН, 2007. – С. 162–178.
321. Харлампьева Н.К. Формирование транснациональной среды мировой политики в Арктическом регионе // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях. Т.6. Новые тенденции в мировой политике. – М.: МГИМО-Университет, 2007. – С. 71–81.
322. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – СПб.: Алетейя, 1998. – 307 с.

323. Хоппал М. Шаманизм в постсоветскую эпоху // Центрально-Азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты. – Улан-Удэ, 1996. – С. 113–115.
324. Хрущев С.А. Географическое исследование устойчивых этноценозов коренных народов Севера: дис. ... канд. геогр. наук. – СПб, 2007. – 223 с.
325. Чебоксаров Н.Н, Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. – М.: Наука, 1985. – 272 с.
326. Чешко С.В. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 6. – С. 35–49.
327. Чистобаев А.И., Громова Ю.В., Хрущев С.К. Гумилев и этноценозы Российского Севера // Вестник СПбГУ, серия 7. – 1994. – Вып.2 (№ 14). – С. 40–45.
328. Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке. Том 1. Отд. 1. – Владивосток, 1919. - С. 47–108.
329. Широкогоров С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – М.: Либроком, 2011. – 134 с.
330. Шкурко Н. Разработка социальной памяти северного сообщества в системе политических мифов Якутии // Формирование конкурентоспособной экономики: теоретические, методические и практические аспекты: материалы международной научно-практической Интернет-конференции 26-27 апреля 2012 г. Ч.2. – Тернополь: Крок, 2012. – С. 283–285.
331. Шматко Н.А. Габитус в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – № 2. – С. 60–70.
332. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.

333. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования, 2001. – № 1. – С. 6–16.
334. Штомпка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 415 с.
335. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.
336. Этническая история народов Красноярского края: библиографический указатель. – Красноярск: ООО «ИПЦ «КаСС», 2006. – 208 с.
337. Этническая история народов Севера: Монография. – М.: Наука, 1982. – 273 с.
338. Ядов В.Я. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии. – СПб.: Петрополис, 1994. – С. 169–183.
339. Яковец Ю.В. Арктическая цивилизация: особенности, исторические корни, перспективы // Научно-образовательный Интернет-портал «Новая парадигма». – 2011. – Режим доступа: <http://www.arctic.newparadigm.ru/files/3.pdf>
340. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М.: Экономика, 2003. – 441 с.
341. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
342. Anderson D.G. Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade. – Oxford: University Press, 2000. – 253 p.
343. Barker S. (ed.). Signs of change: premodern-modern-postmodern. – SUNY Press, 1996.
344. Barry Barnes. The Elements of Social Theory. – Princeton, 1995. – P. 112–188.
345. Bjerkli A. Land Use, Traditionalism and Rights // Acta Borealia. Oslo, 1996. № 1.

346. Connor W. Ethnonationalism. The Quest for Understanding. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
347. De Vos G.A., Romanucci-Ross L. Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation. – Walnut Creek, 1995.
348. De Vos, G. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation // Ethnic Identity; Cultural Continuities and Change, ed. by George De Vos and L.Romanucci-Ross. Palo Alto, 1975.
349. Enloe C. Police, Military and Ethnicity: Foundations of State Power. – New Brunswick: Transaction Books, 1980.
350. Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism, 2010. – Режим доступа: <http://folk.uio.no/geirthe/Ethnicity.html#Chapter1>
351. Glezer N., Moynihan D. Ethnicity: Theory and Experience. – Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1975.
352. Habek J.O. What it means to be a herdsman the practice and Image of Reindeer Husbandry among the Komi of Northern Russia, 2005. – 271 p.
353. Hobsbawm E. Introduction: Inventing traditions // The invention of tradition /Ed. by E. Hobsbawm & T. Ranger. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
354. Inglehart R. Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1997. – Т. 19.
355. Kingsbury B. «Indigenous Peoples» as an International Legal Concept II Indigenous peoples of Asia I Ed. by R.N. Barnes, A. Gray, B. Kingsbury. – Michigan: University of Michigan, 1995. – P. 13–34.
356. Nye J. Soft Power: The Means to Success in World Politic. – Public Affairs, 2004. – 193 p.
357. Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995; Ортис Ф. Кубинский контрапункт табака и сахара // Иностранная литература. – 2015. – № 1. – С. 267–273.

358. Rethmann P. Chto delat? Ethnography in the Post-Soviet Cultural Context // American Antropologist. – Vol. 99. – № 4. – P. 770–774.
359. Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Featherstone M., Lash S., Robertson R. Global Modernities. London, 1995. P. 25–44.
360. Rothschild J. Ethnopolitics. A Conceptual Framework. – N.Y., 1981.
361. Simpson T. Indigenous Heritage and Self-Determination I IWGIA Document no 86. – Copenhagen: IWGIA, 1997.
362. Van den Berge P. Bringing the paradigms of biology and social science // Sociobiology and human nature. – S. F., 1978.
363. Van den Berge P. Man in society. A biosocial perspective. – N.Y., 1975.
364. Weber M. Ethnic Groups // Theory of Society, ed. by T. Parsons. – N.Y., 1972.
365. Young C. The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State and Bay? – The University of Wisconsin Press: Madison, WI, 1993.