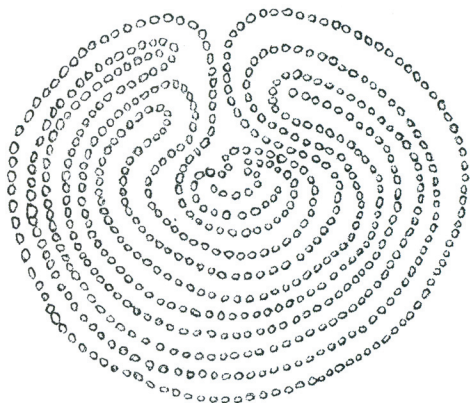


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая



ЭТНО
ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ
ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЫ

Под редакцией

В. И. Козлова, А. Н. Ямского, Н. И. Григулевич

МОСКВА, 2005

Редакторы:

В.И. Козлов, А.Н. Ямсков, Н.И. Григулевич

Рецензенты:

доктор исторических наук А.А. Белик
кандидат исторических наук А.Н. Седловская
кандидат исторических наук В.В. Степанов

Этноэкологические аспекты духовной культуры / Ред.: В.И. Козлов, А.Н. Ямсков, Н.И. Григулевич, М., ИЭА РАН. 2005. 324 с.

Тематический сборник включает статьи этнологов, географов и других специалистов, посвященные проблемам этнической экологии. Предметом анализа авторов служат адаптивные функции нематериальных явлений культуры, прежде всего религиозных представлений, роль элементов духовной культуры в жизнеобеспечении этноса, особенности восприятия природы и отношения к ней в культурах разных народов и другие проблемы, обусловленные наличием этнокультурной специфики во взаимодействиях общества и природной среды. Эти и другие тематически близкие вопросы рассматриваются как в теоретико-методологическом плане, так и на конкретных примерах народов Южной и Центральной Азии, Средиземноморья, Карпат, Поволжья, Крайнего Севера Евразии.

ISBN 5-201-13770-9

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2005
© Коллектив авторов

А.Н. Ямсков

Исследования экологических
функций нематериальных
явлений культуры
(вместо введения)

Данный сборник имеет явную тематическую специфику и непростую предысторию, о чем стоит сказать несколько слов читателю. К тому же сопутствующий краткий библиографический обзор по этой несомненно интересной и актуальной проблематике тоже может быть полезен многим начинающим исследователям-этноэкологам.

Итак, уже без малого десятилетие назад, т.е. вскоре после выхода в свет первого тематического этноэкологического сборника¹, подготовленного в Секторе этнической экологии тогда еще Института этнографии АН СССР, профессор В.И. Козлов предложил посвятить следующее наше издание новой профильной теме – экологическим мотивам в духовной культуре. Впрочем, мысль о важной роли многих элементов духовной культуры в процессах жизнеобеспечения он неоднократно высказывал и прежде, например, в полемике относительно содержания понятия «культура жизнеобеспечения»² или при кратком анализе экологических функций некоторых мировых религий³. Однако в силу самых разных причин, но прежде всего из-за необходимости завершения обработки и публикации материалов по этнической экологии русских крестьян-старожилов (молокан и духоборцев) в Закавказье⁴ и общей нестабильной ситуации с планированием научно-исследовательских работ в первой половине – середине 1990-х гг., реальные черты эта давняя идея В.И. Козлова стала приобретать только в 2001 г. Именно тогда в Секторе этнической экологии Института этнологии и антропологии РАН (ИЭА РАН)

были определены редакторы задуманного сборника, и мы обратились к нашим будущим авторам с предложением о сотрудничестве.

В итоге в авторский коллектив данного сборника вошли сотрудники Сектора этнической экологии ИЭА РАН Н.И. Григулевич, Ю.В. Иванова, В.И. Козлов, А.Н. Ямсков и аспирант И.А. Бойко. Другие наши авторы, Н.Н. Алексеева и Т.М. Красовская, работают на Географическом факультете МГУ, а Ю.И. Дробышев – в Институте проблем экологии и эволюции РАН. Кроме того, в этот сборник были включены статьи Л.С. Токсубаевой (Географический факультет Казанского Государственного Университета), Г.А. Струнковой (Научно-исследовательский институт языка, литературы, истории и экономики при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск), Р.П. Четкаревой и Ю.Э. Четкарева (Марийский Государственный Педагогический Институт, г. Йошкар-Ола), которые первоначально были подготовлены для сборника докладов, прочитанных на двух этноэкологических симпозиумах⁵, т.е. на организованных автором этих строк одноименных секциях III и IV Конгрессов российских этнографов и антропологов в г. Москве в 1999 г. и в г. Нальчике в 2001 г.

С точки зрения тематики отдельных статей наш сборник получился достаточно содержательным и одновременно взаимосвязанным. Так, открывающая его статья В.И. Козлова повествует об этнической экологии и ее проблематике в целом и, в частности, о важности изучения различных элементов того, что обычно включают в понятие «духовная культура» при исследовании систем жизнеобеспечения. Вторая статья В.И. Козлова посвящена критическому анализу экологически и демографически значимых аспектов всех основных религиозных систем, но в основном – христианства. Серия публикуемых работ анализирует отношение человека к природе и экологически важные аспекты традиционного мировоззрения, формировавшиеся в рамках индуизма в Южной Азии (Н.Н. Алексеева), шаманизма и сменившего его буддизма в позднем средневековье Центральной Азии (Ю.И. Дробышев), традиционных верований народов Крайнего Севера Евразии (Т.М. Красовская). В статье Ю.В. Ивановой обсуждаются связи с природными явлениями античных языческих культов и мифов и их пережитков, органично вошедших в народное

христианство, на примере традиционных культур Европы и прежде всего – Балканского полуострова. Тексты Г.А. Струенковой и Р.П. и Ю.Э. Четкаревых посвящены анализу традиционного восприятия человеком природы и отношения к ней, сложившихся в рамках языческих верований финноязычных народов Среднего Поволжья – мордвы и марийцев, а в статье Л.С. Токсубаевой рассматривается отражение природных условий в народном изобразительном искусстве русского населения того же региона. В работе И.А. Бойко сделана попытка раскрыть роль географических факторов, вызвавших локальные вариации музыкального фольклора украинских горцев, населяющих Восточные Карпаты. Н.И. Григулевич обращается к проблеме экологического воспитания и образования московских школьников в ходе эколого-этнографических экспедиций по русским деревням Верхнего Поволжья. Наконец, в статье А.Н. Ямскова намечены основные экологически значимые стереотипы поведения человека как в традиционных, так и в современном обществах.

При подготовке этих текстов к печати редакторы никак не пытались корректировать методологические или мировоззренческие установки авторов и, разумеется, не разделяют взглядов некоторых из них. Поэтому читатель найдет в данном сборнике ряд дискуссионных высказываний или, например, разные отношения специалистов к экологическим функциям различных религиозных систем и типов мировосприятия – от резко критического до нейтрально-позитивного или почти апологетического. Мы далеки от попыток выставления оценок таким высказываниям, и хотели бы прежде всего привлечь внимание специалистов и всех тех, кто интересуется этнокультурной спецификой взаимодействия обществ и природной среды, к вынесенной в заглавие и все еще малоисследованной проблеме.

Основная задача данного сборника заключалась в том, чтобы представить новые аспекты этноэкологической проблематики, ранее лишь отчасти затрагивавшиеся в работах коллектива Сектора этнической экологии ИЭА РАН, и тем самым дать более полное представление о возможном расширении тематики этноэкологических исследований. Кроме того, редакторы постарались также предоставить возможность высказаться тем известным специалистам по этноэкологии или близкой к ней проблематике, которые работают

вне рамок академических учреждений.

Необходимо также отметить, что редакторы и многие представители авторского коллектива неоднократно обсуждали название данного сборника. Впрочем, с самого начала преобладало мнение, что существуют веские причины для того, чтобы сознательно пойти на некоторый архаизм в заглавии, введя в него понятие «духовная культура»⁶. Дело в том, что уже на уровне заголовка сборника мы стремились обозначить принципиальный отход от донныне абсолютно превалирующей в этнической экологии тематики исследований экологических аспектов хозяйства и материальной культуры или медико-демографических характеристик населения как индикаторов (не)успешности его адаптации к сложившимся условиям жизни. Именно «духовная культура» как нельзя лучше подходит в качестве антитезы столь же устоявшемуся и общеизвестному в этнологии понятию «хозяйство и материальная культура», что и предопределило в конце концов этот наш терминологический выбор.

О том, что в отечественных конкретных этноэкологических исследованиях преобладают именно сюжеты о природопользовании, хозяйстве и материальной культуре (пища, одежда, жилище и поселение), можно легко убедиться, познакомившись с существующими немногочисленными тематическими сборниками такого рода⁷ или с отдельными брошюрами издающегося в г. Санкт-Петербурге серийного издания⁸. К аналогичному выводу приводит и просмотр содержания тезисов докладов, заявлявшихся на симпозиумы по этнической экологии, которые работали в рамках последних четырех конгрессов Ассоциации этнографов и антропологов России в 1997–2003 гг.⁹ Впрочем, то же самое можно сказать и о ставших классическими монографиях по этнической экологии или весьма близкой проблематике¹⁰. Пожалуй, лишь бывший докторант Сектора этнической экологии ИЭА РАН казахский ученый Н. Масанов при анализе системы природопользования кочевых казахов первостепенное внимание уделял также особенностям их социальной организации, что несколько расширило проблематику его исследования¹¹.

В западной науке, где «культурная экология» или «экологическая антропология» имеют давнюю историю и весьма высокий уро-

вень развития¹², ситуация в целом близка, и там тоже преобладают исследования природопользования, хозяйства, пищи или медико-демографических особенностей населения во взаимосвязи с условиями окружающей среды¹³. Именно к такому выводу подводит анализ рукописи доклада профессора Лесли Спонсела¹⁴ (Гавайский Университет, г. Гонолулу, США), организовавшего на последнем XV Конгрессе Международного союза антропологических и этнологических наук (г. Флоренция, Италия, 5–12 июля 2003 г.) сессию «Экологическая антропология: Приоритеты для XXI века».

Однако одним из наиболее ярких достижений экологической антропологии в США были работы Роя Раппапорта, который благодаря им заслужил избрание на почетный пост президента Американской Антропологической Ассоциации, а ведь он писал о взаимообусловленности природных условий и ресурсов, хозяйственной деятельности, религиозных представлений и ритуалов, социальной организации и военных конфликтов между общинами подсечно-огневых мотыжных земледельцев во внутренних горных районах острова Новая Гвинея¹⁵. Кстати, и ныне профессор Л. Спонсел среди четырех приоритетных, с его точки зрения, для начала XXI в. исследовательских тем экологической антропологии называет «духовную экологию» (*spiritual ecology*), понимая под ней изучение экологических аспектов религиозных представлений и иных традиционных духовных практик и видя главной ее задачей поиск путей к экологизации мировоззрения современного человека за счет заимствования экофильных элементов духовной культуры в традиционных или близких к ним обществах. Остальные три ведущих, по мнению Л. Спонсела, направления эколого-антропологических исследований в наши дни представлены изучением обусловленных культурными нормами и ценностями форм воздействия человеческих обществ на окружающую среду, причин и масштабов потери биологического и культурного разнообразия на Земле, предпосылок и механизмов эскалации конфликтов и войн за ресурсы¹⁶.

В нашей стране ситуация тоже начинает постепенно меняться в сходном направлении, и уже появились авторы, весьма интересно и плодотворно работающие по тематике, достаточно близкой к тако-

вой данного сборника. Поскольку значительная часть нашего сборника так или иначе посвящена анализу экологических функций различных религий, то в этом контексте необходимо отметить в первую очередь исследования Г.А. Комаровой¹⁷ и В.Л. Огудина¹⁸.

Особая и быстро растущая область этнологических публикаций – исследования о коренных народах Севера, Сибири и Дальнего Востока, в которых при общем преобладании сюжетов о природопользовании, традиционном хозяйстве и материальной культуре все более часто встречаются и экскурсы в экологически значимые аспекты обычного права¹⁹, этики, верований и мировоззрения этих народов. Прекрасным, но редким примером такого рода работ служит, например, небольшая монография А.М. Иванова²⁰.

Кроме того, существует немалое количество публикаций об экологических функциях религии, которые, однако, подготовлены специалистами, мало или вовсе не связанными с этнологией или этноэкологией. В данном случае мы только упоминаем этот пласт литературы, поскольку некоторые работы такого рода тоже могут представлять интерес для наших читателей²¹.

Наконец, в отечественной науке последнего десятилетия возрождается культурная география²², или география культуры, а в рамках исследований такого рода часто и достаточно плодотворно используется пока еще только разрабатываемая концепция культурного ландшафта²³. В этой связи важно подчеркнуть, что одним из методологических подходов в современной российской культурной географии считается «культурная экология»²⁴, под которой понимаются американские школы²⁵ культурной экологии и экологической антропологии, а также отечественная этническая экология, представленная работами И.И. Крупника²⁶. Что касается культурного ландшафта, то одной из важнейших его составляющих является именно духовная культура местного сообщества, его восприятие окружающей природы и пространства²⁷.

Таким образом, в России уже сформировалось еще одно научное направление, изучающее как восприятие пространства и отражение природных условий местности в различных, в том числе нематериальных явлениях культуры, прежде всего в верованиях и мировоз-

зрении, так и влияние культурных традиций и обычаев, в основном связанных с религией, этикой и эстетикой, на территориальную организацию сообщества и на природные ландшафты заселенной местности. Несомненно, что между подобными исследованиями культурных ландшафтов и этноэкологическими работами существует много общего и потому дальнейшее сотрудничество специалистов в этих областях знаний можно только приветствовать. Именно поэтому редакторы данного сборника предоставили его страницы нашим коллегам-географам Т.М. Красовской и Н.Н. Алексеевой, занимающимся в том числе и исследованиями «культурных ландшафтов».

Отметим, что когда-то этническая экология в нашей стране формировалась не только на базе исследований феномена популяционного долгожительства у народов Кавказа или концепций антропогеоценоза и хозяйственно-культурного типа, но и благодаря постановке С.А. Арутюновым²⁸ общего вопроса об адаптивных возможностях современной культуры урбанизированного человечества, о роли мировоззрения и систем ценностей в формировании экофильных и экофобных норм поведения человека²⁹. Теперь же, на примере данного сборника и ряда упомянутых выше исследований, мы видим определенное возрождение интереса этнологов и этноэкологов к адаптивным функциям и экологически значимым аспектам различных нематериальных явлений культуры, таких как религиозные представления и мировоззрение, этика и обычное право, фольклор, поведенческие стереотипы и т.п.

Как не раз отмечалось выше, данный сборник относится к весьма малоисследованной области знаний, но имеющей при этом действительно большое практическое значение. Хорошо известно, что современная культура, сложившаяся еще в рамках индустриального общества, организует нашу жизнь таким образом, что экологический кризис вследствие загрязнения и иных неблагоприятных для человека изменений окружающей среды и истощения невозобновимых и возобновимых природных ресурсов становится высоко вероятной и не столь уж отдаленной перспективой³⁰. Столь же хорошо известно и то, что для сохранения современных постиндустриальных и индустриальных обществ и их перехода к устойчивому раз-

виту³¹ человечеству необходима фундаментальная экологизация культуры, в частности технологий (промышленных, транспортных, сельскохозяйственных, жилищно-коммунальных и т.п.), экономических механизмов, права, морали и мировоззрения. Вспомним, что об этом более четверти века назад писал Аурелио Печчеи³² – человек, сыгравший основную роль в организации Римского клуба, который впоследствии прославился моделированием возможного в будущем социально-экологического кризиса. Ныне, впрочем, уже существуют научно обоснованные и отчасти проверенные альтернативные технологии, а также модифицированные экономические и законодательные механизмы регулирования поведения людей, которые могли бы радикально снизить негативное воздействие общества на окружающую среду и природно-ресурсную базу. Однако главным препятствием на пути к их внедрению в жизнь служат как раз недостаточно быстро меняющиеся экологически значимые моральные нормы современного общества и соответствующие элементы мировоззрения его членов.

Этноэкологические исследования традиционного природопользования, хозяйства и материальной культуры, преобладающие в обсуждаемой области знаний, дают нам богатую информацию о том, какие технологические решения и насколько успешно или неуспешно применяли различные общества для обеспечения своего выживания и демографического развития в самых разных природных и социально-исторических условиях. Это помогает нам понять, как и почему, и насколько быстро могут меняться технологические элементы культуры человека, что полезно для оценки современных процессов и прогнозирования возможного будущего развития в этой сфере.

Однако сейчас современному обществу необходимо понять, какими могут быть мировоззрение, этические ценности и эстетические представления человека, определяющие его отношение к природе, как быстро они меняются во времени и какие факторы способны привести к подобным изменениям. Именно этноэкологические исследования нематериальных явлений культуры могут предоставить информацию такого рода, и данный тематический сборник пред-

ставляет собой один из первых и, хочется надеяться, важных шагов в этом направлении.

Примечания:

¹ Этническая экология: Теория и практика / Ред.: В.И. Козлов (отв. ред.), Н.А. Дубова, А.Н. Ямсков. М., 1991.

² Козлов В.И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология ... С. 26–28.

³ Козлов В.И. Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнограф. обозрение. 1994. № 1. С. 43–44.

⁴ См.: Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы / Ред. В.И. Козлов. М., 1995, а также: Духоборцы и молокане в Закавказье / Ред.: В.И. Козлов, А.П. Павленко. М., 1992. Русские старожилы Азербайджана / Ред.: В.И. Козлов, Н.А. Дубова. Ч. I. Ч. II. М., 1990.

⁵ Значительная часть других докладов, наряду с несколькими статьями, специально подготовленными сотрудниками Сектора этнической экологии ИЭА РАН, вошли в иной тематический сборник, подготовленный параллельно с данным. См.: Этноэкологические исследования. Сборник статей к 80-летию со дня рождения В.И. Козлова. Ред.: Н.А. Дубова, Н.И. Григулевич, Н.А. Лопуленко, А.Н. Ямсков М., 2004.

⁶ Мне уже приходилось высказываться о том, что гораздо продуктивнее оперировать понятиями «материальные (вещественные) и нематериальные явления культуры», разделяя культуру на компоненты в соответствии с теми функциями, которые они выполняют в организации жизни общества и человека. См. подробнее: Ямсков А.Н. Этноэкологические исследования культуры и концепция культурного ландшафта // Культурный ландшафт: теоретические и региональные исследования. Третий юбилейный выпуск трудов семинара «Культурный ландшафт» / Ред. В.Н. Калуцков, Т.М. Красовская, А.Н. Ямсков. М., 2003. С. 64–65, 72; А.Н. Ямсков. Экологические функции основных компонентов традиционной культуры // Этноэкологические исследования ... 2004. С. 37, 44–46.

⁷ См., например: Этническая экология ... 1991; Этноэкологические исследования ... 2004; Этнос и природа. Проблемы этноэкологии / Отв. ред. Р.И. Якупов. Уфа, 1999.

⁸ См. выходящие в г. Санкт-Петербурге в виде отдельных небольших брошюр выпуски серии «Этногеографические и этноэкологические исследования», издающиеся в НИИ географии при СПбГУ в основном благодаря усилиям К.Б. Клокова (9 выпусков в 1996–2000 гг.).

⁹ На I Конгрессе (1995 г., г. Рязань) такой секции или симпозиума еще не

было, но впоследствии она всегда организовывалась (при участии автора этих строк) и реально работала. См.: II Международный конгресс этнографов и антропологов: Резюме докладов и сообщений (1–5 июня 1997 г.). Уфа, 1997. Ч. 1. С. 180–195; III Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 1999. С. 77–91; IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 20–23 сентября 2001 г. Тезисы докладов. М., 2001. С. 197–204; V Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. М., 2003. С. 157–163.

¹⁰ Крупиц И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989; Культура жизнеобеспечения и этнос: Опыт этнокультурологического исследования. Рук. авторского коллектива: Маркарян Э.С. Ереван, 1983.

¹¹ Масанов Н. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества. Алматы; М., 1995.

¹² Подробнее см.: Козлов В.И., Ямсков А.Н. Этническая экология // Этнология в США и Канаде / Ред.: Е.А. Веселкин, В.А. Тишков. М., 1989. С. 86–107.

¹³ Хорошим доказательством данного тезиса применительно ко времени расцвета эколого-антропологических исследований в 1960-х – 1970-х гг. служит обзорная монография Роя Эллена. См.: *Ellen R. Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge, 1982, xvi + 324 pp.

¹⁴ См.: *Sponsel L. Ecological Anthropology: A Critical Retrospective and Prospective Analyses*. 2003. 22 pp. (рукопись доклада руководителя сессии «Экологическая антропология: Приоритеты для XXI века», любезно разосланная им всем предполагавшимся участникам-докладчикам); опубликованные тезисы заявленных докладов сессии по экологической антропологии см.: 15th ICAES «Humankind/Nature Interaction: Past, Present and Future». Florence (Italy), July 5-12, 2003. Abstract Book. Vol. I.

¹⁵ *Rappaport R.A. Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. 2nd ed. New Haven; 1984, 501 + xviii pp. (первое издание было опубликовано в 1968 г.); *Rappaport R.A. Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books, 259 + xi pp.; см. также: *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*. Eds.: Messer E., Lambek M. Ann Arbor, 2001.

¹⁶ *Sponsel L. Ecological Anthropology... 2003*.

¹⁷ См., например, главу «Этноконфессиональные особенности поведения теченцев в условиях повышенной радиации» (с. 226–242) и некоторые другие части ее монографии: *Комарова Г.А. Предтеча Чернобыля: этно-*

культурные аспекты экологической катастрофы на р. Теча. М., 2002.

¹⁸ Общая позиция этого автора хорошо выражена в публикации: *Огудин В.Л.* Места поклонения как объект эколого-религиоведческого исследования. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. философских наук. М., 2000.

¹⁹ Серию тематических сборников по обычному и государственному праву, в основном действующему в сфере природопользования и хозяйства коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока или аборигенных народов других регионов мира, в последние годы подготовила в качестве редактора-составителя Н.И. Новикова. Среди этих публикаций можно выделить: *Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии* / Ред. Н.И. Новикова. М., 2003; *Юридическая антропология. Закон и жизнь* / Ред.: Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 2000. Обычное право и правовой плюрализм. (Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г., Москва) / Ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М., 1999.

²⁰ *Иванов А.М.* Традиционная экологическая этика юкагигов. М., 1996.

²¹ См., например: *Красников А.Н.* Экология и религия // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1999. № 1. С. 63–73; Экология и религия: Сборник / Сост. Н.А. Трофимчук. Ч. I. Ч. II. М., 1994; Христианство и экология. СПб., 1997; *Мантатов В.В., Доржигушаева О.В.* Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1997.

²² Как в России, так и за рубежом это направление социальной географии по сути продолжает линию исследований, когда-то начатых в рамках антропогеографии второй половины XIX – первой половины XX вв., но на существенно обновленной методологической базе и с учетом того, что большинство сюжетов антропогеографических работ по хозяйству и материальной культуре отошли в сферу компетенции этнологии или социально-культурной антропологии, точнее таких субдисциплин, как этноэкология или экологическая антропология. О некоторых теоретических взглядах А.А. Крубера, ведущего российского антропогеографа начала XX в. см., например: *Ямсков А.Н.* Антропогеография в трудах А.А. Крубера // Российский этнограф. Вып. 3. 1993. С. 196–205.

²³ См., например, труды междисциплинарного семинара «Культурный ландшафт», который вот уже более десяти лет ведут на Географическом факультете МГУ В.Н. Калущков и Т.М. Красовская: *Культурный ландшафт: теоретические и региональные ...* 2003; *Культурный ландшафт: вопросы теории и методологии исследований.* М.; Смоленск, 1998; *Культурный ландшафт Русского Севера.* М., 1998.

²⁴ Туровский Р.Ф. Культурная география: теоретические основания и пути развития // Культурная география / Ред.: Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский. М., 2001. С. 87–90.

²⁵ См. подробнее: Козлов В.И., Ямсков А.Н. Этническая экология ... 1989.

²⁶ Крупник И.И. Указ. соч.

²⁷ Калуцков В.Н. Основы этнокультурного ландшафтоведения. М., 2000. С. 15, 24; Туровский Р.Ф. Указ. соч. С. 65–73.

²⁸ Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. 1980. № 12. С. 92–98.

²⁹ Об истоках этнической экологии см. статью, в которой данный термин был впервые введен в науку и где были обоснованы исследовательские задачи этого направления: Козлов В.И. Основные проблемы этнической экологии // Сов. этнография. 1983. № 1. С. 5–7, 12–13.

³⁰ Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л., Рандерс Й. За пределами роста. М., 1994.

³¹ Среди обилия публикаций по проблемам устойчивого развития лучшей книгой, на мой взгляд, является сборник: Переход к устойчивому развитию: глобальный, региональный и локальный уровни. Зарубежный опыт и проблемы России. М., 2002. Особенный интерес в данном контексте представляет работа известного специалиста по культурной географии, посвященная этнокультурным и историко-культурным аспектам указанной концепции. См.: Стрелецкий В.Н. Исторический опыт человечества и концепция устойчивого развития // Переход к устойчивому развитию ... 2002. С. 53–73. См. также обзор истории развития и изменений в содержании концепции устойчивого развития, включая анализ решений последней Конференции на высшем уровне по устойчивому развитию в г. Йоханнесбурге в 2002 г.: Перелет Р.А. Переход к зре устойчивого развития? // Россия в окружающем мире: 2003 (Аналитический ежегодник) / Ред.: Н.Н. Марфенин, С.А. Степанов М., 2003. С. 10–31.

³² Печчеи А. Человеческие качества. М., 2-ое изд. 1985.

В.И. Козлов

О некоторых проблемах этнической экологии

В последние десятилетия XX в. обществоведческие науки в России, как и вся духовная жизнь российского общества, находились в состоянии кризиса, вызванного главным образом тем, что господствовавшая в прошлом идеология марксизма-ленинизма была отвергнута, а сколько-нибудь равноценная ей так и не была создана. Отдельные методологические заимствования из работ западных гуманитариев, не имевших, кстати сказать, идеологического единства, не соединялись во что-то целостное; будучи пересаженными на российскую, точнее – русскоязычную почву, они зачастую приносили столь же мало пользы, как и приносимые ветром семена сорняков. Вместе с тем, подобно сорнякам, такие идеологические и методологические заимствования удивительно быстро размножались, причем не только среди журналистской братии, но и среди многих научных работников, стремившихся ради популяризации своих произведений к журналистскому стилю, украшенному новыми иностранными словечками. Понятийно-терминологический аппарат, являющийся основным инструментарием обществоведческих наук, в итоге сильно пострадал, утратив необходимую ему четкость и строгость. Поэтому, начиная теоретико-методологическую работу, необходимо хотя бы кратко пояснить основные используемые в ней термины и понятия, в данном случае понятия «экология» и «этническая экология», которые многими понимаются по-разному. **Экология** (от греч. «эйкос» – жилище, место пребывания) –

обширный комплекс наук, основной целью которых является изучение взаимодействия биологических особей (растений и животных) и образуемых ими сообществ с окружающей их средой и с сообществами такого же или другого биологического вида (видов). Объектами экологии могут быть локальные популяции организмов, биологические виды, территориальные сообщества, экосистемы и биосфера в целом. В первой половине XX века экология была подразделена на экологию особей одного вида («аутоэкологию»), популяционную экологию («демэкологию») и экологию сообществ различных видов («синэкологию»).

Взгляд на экологию как на комплекс биологических наук претерпел изменение с середины 1920-х годов после появления в американской литературе термина «экология человека». Намерение исследовать отдельно **экологию человека**, как биологического вида «*Homo sapiens*» (лат. – «человек разумный»), было достаточно обоснованным вследствие особой сущности человека, выделявшегося во всей биосфере своим высоким уровнем умственного развития, многофункциональным языком и другими социально-культурными параметрами, а также постепенно возрастающим воздействием на природную среду обитания. Стремление людей к познанию окружающей их природы и к самопознанию уже привело к тому времени к появлению многих самостоятельных наук о человеке: исследованием отношений людей с окружающей природной средой занималась главным образом география населения, естественным воспроизводством людей – демография, отношениями различных сообществ людей между собой – социология и т.д.; все они стали так или иначе соотноситься с экологией человека. Видное место в экологии человека, в отличие от экологии других биологических видов, занял раздел, характеризующий природопользование. В последние десятилетия значение его настолько возросло, что многие, казалось бы, достаточно образованные люди стали понимать экологию человека как науку о рациональном природопользовании и охране природы.

Приверженцы идеологии марксизма-ленинизма – так называемые «истматчики» – до недавнего прошлого изрядно потрудились над тем, чтобы обособить обществоведение от естествознания. Над

всеми теми, кто пытался восстановить органическое единство наук о человеке, висел как «дамоклов меч» жупел «биологизаторства»; нередко, впрочем, он и падал на головы неосторожных или неудачливых. Вследствие этого авторы первых советских работ по экологии человека предпочитали пользоваться термином **социальная экология**, как менее «биологическим». Но это более ухудшало, нежели улучшало методологию их исследований. Человек изначально, по своему генезису, является социальным, проще говоря, «стадным» животным, возникшим и развивавшимся в коллективе особей того же биологического вида. Однако «социальность» или «коллективность» отнюдь не является исключительно человеческим качеством: многие другие существа (муравьи, пчелы, бобры, павианы, шимпанзе и др.) ведут коллективный образ жизни и неизбежно гибнут, оторвавшись от своего сообщества. Несколько забегая вперед, отмечу, что географ С.М. Мягков в своей недавно опубликованной книге¹ предложил новое толкование «социальной экологии», приравняв ее к **этнической экологии**, о которой речь пойдет далее. Однако и такое толкование «социальной экологии» в методологическом отношении оставляет желать лучшего, так как под него более подходят не этнические общности, а политико-государственные образования, способные, кстати сказать, проводить через властные структуры особую экологическую политику, чего современные этносы, как таковые, делать не могут.

Боязнь гуманитариев быть обвиненными в «биологизаторстве» доходила до абсурдного избегания даже упоминаний о бытовой медицине. В этом мне пришлось убедиться самому при работе с редактором издательства «Наука» при подготовке к печати рукописи². В этой рукописи, характеризуя трудности адаптации мигрантов-мусульман из стран Южной Азии к новым условиям жизни, я сказал об их необычном, с точки зрения англичан, поведении в больницах, где они упорно отказывались принимать пищу и лекарства левой – «нечистой», по их традициям, – рукой. Редактора – бывшую выпускницу истфака МГУ – страшно возмутил приведенный мною пример, и она заявила, ничтоже сумняшеся, что этнография такими сюжетами не занимается и что она этого в печать не пропустит

(что она в конце-концов и осуществила). В плохом знании этнографами биологии человека мне пришлось недавно убедиться при знакомстве с интересными, на первый взгляд, работами Г.А. Комаровой по вопросам жизнеобеспечения русских, татарских и башкирских крестьян, оказавшихся в зоне радиоактивного облучения в долине р. Теча (Челябинская область), куда атомный завод «Маяк» сбрасывал свои радиоактивные отходы. Через все опубликованные автором материалы³ красной линией проходила мысль о трудном культурно-бытовом процессе адаптации этих крестьян к вредным условиям жизни, о возможном использовании опыта выживания различных этнорелигиозных групп. Однако каждому читателю, знакомому с биологией человека, понятно, что люди – это не тараканы, могущие уцелеть даже после атомной войны; к радиации люди по своей биологической природе адаптироваться, к сожалению, вообще не могут, никакого полезного культурно-бытового опыта они при этом не приобретают и могут уберечь себя лишь переселением в такие регионы, где радиации нет.

Из сказанного напрашиваются два вывода. Один из них заключается в необходимости введения на всех гуманитарных факультетах хотя бы краткого курса биологии человека. Другой – в наведении методологических, так сказать, мостов между обществоведческими и естественными науками, причем активную роль в этом может и должна сыграть экология человека.

В своей монографии⁴ я предложил определять экологию человека как «комплексную науку, в которой выделяются две части – биологическая и социально-культурная; последний термин представляется более точным, чем просто “социальная”, так как некоторые животные также ведут “социальный” (коллективно-популяционный или стадный) образ жизни... Без социально-культурной части экология человека превращается в экологию одного из видов млекопитающих и включается в общую экологию, без учета биологической части она растворяется главным образом в культурологии и социологии ... Основной задачей экологии человека является изучение факторов жизнеобеспечения групп (общностей) людей в конкретных природных условиях их обитания и возникающих при этом взаимосвязей

между обществом и природой. Жизнеобеспечение групп (общностей) людей достигается при этом путем их адаптации к условиям среды обитания, определяемым особенностями климата, орографии и другими абиотическими, биотическими и антропогенными факторами. При этом, опять таки, можно выделить биологическую адаптацию (главным образом – физиологическую и морфологическую), обусловленную биологическими особенностями человека и особенностями среды его обитания, и социально-культурную (в том числе психологическую) адаптацию, обусловленную в конечном счете (по марксизму) исторически достигнутым уровнем развития хозяйственной деятельности и производственных отношений. Важную роль при этом играет и культура как в ее динамических формах, так и в виде более или менее консервативных традиций»⁵. Однако последующие раздумья привели меня к необходимости уточнения некоторых из приведенных выше положений.

Введя в определение понятия «экология человека» параметр «культуры», мы, к сожалению, недостаточно уточняем сущность этой научной дисциплины вследствие очень широкого и разнообразного толкования термина «культура», чем грешат не только этнографические, но и культурологические работы. В подавляющем большинстве случаев термином «культура» обозначают все, что отличает действия человека от животных, и по мере исторического развития человечества усиливается это различие: от примитивных орудий труда и раскраски лица до современных компьютеров и «высокой моды», от первобытных религиозных представлений и рациональных хозяйственных традиций – до научных трудов, различных видов искусств и художественной литературы. К концу 1950-х годов в американской научной литературе, наряду с уже бытовавшим термином «культурная антропология» (что соответствовало нашей «этнографии»), появился термин «культурная экология», но на русском языке он выглядит почти столь же неуклюже, как, скажем, термин «культурная экономика». Еще менее удачным был предложенный у нас в 1980-х годах академиком Д.С. Лихачевым термин «экология культуры», которым он обозначил главным образом необходимость охраны памятников древней и средневековой архитек-

туры⁶. Некоторую методологическую сумятицу, не преодоленную полностью до сих пор, внесла в нашу этнографическую науку книга «Культура жизнеобеспечения и этнос»⁷. Книга претендовала на решение центральной экологической проблемы жизнеобеспечения на базе ограниченного фактического материала, сводящегося к этнографическим материалам по поселениям, жилищам и пище армянского сельского населения. При этом, к сожалению, понятие «жизнеобеспечение» было неоправданно сужено до части компонентов сельской материальной культуры, да и в них введены какие-то странные ограничения: заявлено, например, что производство муки не входит в «культуру жизнеобеспечения», а выпечка хлеба – входит; рубка леса не входит в «культуру жизнеобеспечения», а обработка балок для дома – входит и т.д. Характеристика особенностей природных зон Армении, по которым идет анализ поселений, жилищ и пищи крестьян, в книге не дана, а потому этот анализ буквально повисает в воздухе. Попытка поддержать научное значение термина «культура жизнеобеспечения» путем использования кое-где вместо него более наукообразного термина «жизнеобеспечивающая система» ситуацию не улучшает. Поэтому дальнейшее употребление такой ущербной методологии для развития исследований в рамках экологии человека было, с моей точки зрения, нецелесообразным. Более перспективным представлялось развитие исследований по тематике, названной этнической экологией.

Этническая экология была определена мною как научная дисциплина, возникшая на стыке этнографии с экологией человека и имеющая зоны перекрытия (они же – зоны взаимодействия) с этнической антропологией, этнической географией, этнической демографией, медицинской географией, этнической психологией и другими уже достаточно оформившимися общественными и естественными науками и научными дисциплинами о человеке. Будучи неразрывно связанной с этнографией (этнологией), этническая экология ставит в центр своего внимания, в качестве объекта исследования, этносы как естественно-исторически возникшие, устойчивые общности людей, обладающие специфической культурой и бытовыми традициями, которые проявляются в процессах адаптации и жизнеобес-

печения различных групп людей. В основные «предметные» задачи этнической экологии входит изучение особенностей традиционных систем жизнеобеспечения (в самом полном значении этого термина) этнических групп в природных и социально-культурных условиях их обитания, а также влияние сложившихся этноэкологических взаимосвязей на здоровье людей и процессы естественного воспроизводства в этнических группах, изучение культурной специфики использования этническими группами природной среды и специфики их воздействия на эту среду, определение закономерностей формирования и функционирования относительно независимых этноэкологических систем.

Поскольку исследованиями в области этнической экологии приходится заниматься главным образом этнографам (этнологам), т.е. людям, получившим гуманитарное образование, постольку следует еще раз предупредить их о недопустимости пренебрежительного отношения к биологии человека, о ставшей уже традиционной для гуманитариев недооценке биологических сторон жизнеобеспечения и, вместе с тем, о преувеличении роли культурных факторов. Следует осознать, что человек был и, пока он жив, остается существом биологическим, и биология человека – наукой биологической, над которой не властны любые обвинения в «биологизации» изучаемых ею явлений и процессов. Гуманитарии, желающие подняться над биологией, могут говорить о том, например, что животные адаптируются к природным условиям среды обитания «биологически», а люди, дескать, «культурно», и что между биологической и культурной адаптацией существует жесткая перегородка, но они должны строго проверить все свои аргументы. Конечно, между полевой мышью, которая делает себе на зиму норку и откладывает в ее ответвлениях запасы зерна, и человеком, который строит себе жилище с амбаром для такого же зерна, имеются существенные различия в характере и способах строительства: мышь использует для этого свои лапки с коготками и остренькое рыльце, а человек – свои руки, снабженные орудиями труда. Но ведь биология мыши как таковой остается при этом столь же неизменной, как и биология человека, поэтому в способах их адаптации, как млекопитающих существ, имеется и что-

то общее... Человек может адаптироваться к среде обитания биологически; об этом свидетельствуют, например, факты расширения грудной клетки и объема легких у жителей высокогорий вследствие разреженности там воздуха и нехватки кислорода для нормально-го метаболизма. У нас в России проблемами биологической адаптации популяционных групп занимается главным образом академик Т.И. Алексеева⁸. Что же касается «культурной» адаптации, то в этноэкологических исследованиях это понятие в полную силу может относиться только к группам людей (например, иммигрантам), оказавшимся среди населения с иной культурой (языком, религией и т.п.) и желающим приспособиться к жизни в новой среде. Такая адаптация, называемая обычно «аккультурацией», может перейти в «ассимиляцию» с почти полным изменением духовной сферы жизни людей.

Несколько пренебрежительным отношением к биологии человека грешили даже такие сравнительно солидные исследования советских этноэкологов, как, например, монография И.И. Крупника⁹. Автор довольно подробно рассмотрел в ней проблемы добычи различных видов пищи аборигенами Севера для их жизнеобеспечения, но «забыл» дать анализ пищи по ее составу (углеводы, жиры, белки, витамины и микроэлементы) в разные сезоны года, а без этого характеристика питания приобрела черты какого-то художественного очерка. К недостаткам этой монографии следует отнести и отсутствие внимания автора к некоторым биотическим компонентам природной среды обитания аборигенов Севера, т.е. к окружающему их миру живых существ, включая и различные виды кровососущих паразитов. Судя по тексту книги, автор сам побывал в районах Крайнего Севера и наверняка испытал все бытовые «прелести» тамошней жизни, однако счел, видимо, зазорным писать о традициях борьбы аборигенов с насекомыми, которые кишат в их меховой одежде и постельных принадлежностях, а также о традиционных методах спасения от тундрового гнуса в теплые месяцы года. Однако никакого жеманства в этноэкологических исследованиях быть не должно; если поставил задачу проанализировать все аспекты жизнеобеспечения, то изволь поинтересоваться, например, и тем – имеют-

ся ли у обследуемой группы людей специальные отхожие места и где традиционно они располагаются... В этом этноэкологам придется учиться у медиков и гигиенистов...

Затронутая мною тематика вплотную подводит к обширной проблематике связей и взаимоотношений этнической экологии с медициной, прежде всего – с так называемой «традиционной» или «народной» медициной. Такой вид медицины включается обычно в сферу народных знаний и тем самым относится к «культуре», но он многими своими разделами входит в этническую экологию, так как возникновение и развитие такой медицины (да и медицины в целом) определялось задачей жизнеобеспечения групп людей в конкретных условиях природной среды их обитания. В своей монографии я кратко рассмотрел связи этнической экологии с «медицинской географией» и место «народной медицины» в системе жизнеобеспечения этноса¹⁰, однако затронутые мною вопросы требовали более основательной разработки. Во второй половине 1990-х годов я был научным руководителем исследования Л.И. Никоновой по «народной медицине» у групп мордовского этноса¹¹, а затем ее научным консультантом по изучению «народной медицины» у других народов Среднего Поволжья, но собранный ею огромный материал требует еще дальнейшего осмысления в кооперации с медиками.

Недостаточная разработка российскими учеными проблематики, находящейся на стыке этнографии и этнической экологии с медициной, особенно заметна при сопоставлении с ситуацией в США, где уже несколько десятилетий успешно развиваются две очень близкие научные дисциплины: «медицинская антропология» и «антропологическая медицина» (термином «антропология» американцы называют физическую и культурную антропологию). Для того, чтобы такое отставание было нагляднее, приведу содержание книги Д. Фостера и Б. Андерсона «Медицинская антропология»¹² с некоторыми пояснениями (в скобках): 1. Новое поле (исследований) медицинской антропологии; 2. Медицинская антропология и экология; 3. Медицинские системы (теория болезней, концепции здравоохранения как часть культуры); 4. Этномедицина; 5. Этнопсихиатрия; 6. Шаманы, колдуны и другие целители; 7. Незападные медицинс-

кие системы: их сильные и слабые стороны; 8. Традиционное поведение больных; 9. Правила поведения больных в больницах; 10. Профессионализм в медицине: врачи; 11. Профессионализм в медицине: медицинские сестры; 12. Антропологи и медицинский персонал; 13. Антропология и медицина в изменяющемся мире: тенденции и проблемы; 14. Антропология и питание; 15. Биоэтика: рождение, старость и смерть. Нетрудно установить, что в российской литературе этноэкологической направленности получила некоторое освещение лишь часть из тем исследований, перечисленных выше по названиям глав книги Фостера и Андерсона: взаимоотношение медицинской антропологии с экологией (главным образом в теоретико-методологическом отношении), этномедицина («народная медицина») и антропологические (этнокультурные) особенности питания. Все другие темы не привлекают пока внимания исследователей, хотя научная, да и практическая ценность почти всех их не подлежит сомнению.

Обратимся теперь к другой группе проблем.

В этнической экологии (и шире – в экологии человека) при исследовании вопросов жизнеобеспечения той или иной группы людей с этнографических, так сказать, позиций принято уделять основное внимание их хозяйственной деятельности, а также тем компонентам материальной культуры (жилище, одежда, пища и др.), которые непосредственно обеспечивают физическое (телесное) существование людей. Именно так поступили авторы по-существу первой советской монографии на данную тему – уже упомянутой выше книги «Культура жизнеобеспечения и этнос», где были рассмотрены только поселения, жилище и питание сельского армянского населения¹³; аналогичным образом поступают и их последователи. Некоторое расширение комплекса изучаемых компонентов материальной культуры или, напротив, сужение его до наиболее важных (первое место среди таковых обычно уделяется пище) сути дела не меняет. Между тем, понятие «жизнеобеспечение» даже применительно к сравнительно небольшой группе людей, образующих локальную популяцию, подразумевает необходимость удовлетворения не только их телесных, но и духовных потребностей. В Святом Писании справед-

ливо сказано, что не единым хлебом жив человек, ибо без духовной пищи он действительно может опуститься до животного уровня. Да и удовлетворение телесных потребностей нередко регламентировано установками, которые относятся к сфере духовной культуры. Весьма показательны в этом отношении различные пищевые табу, при соблюдении которых, например, правоверный мусульманин предпочтет голодать, но не употреблять в пищу свинину. Что же касается жизнеобеспечения этноса в полном смысле этого понятия, то оно предусматривает поддержание его существования во времени, т.е. этническое воспроизводство, которое немыслимо без передачи от старшего поколения к младшему всего комплекса не только материальной, но главным образом – духовной культуры, определяющей основную специфику этноса.

Многочисленные компоненты духовной культуры коренятся в сознании людей, взаимодействуя там так или иначе между собой, поэтому их труднее отграничить друг от друга, чем элементы материальной культуры. Тем не менее, при анализе роли духовной культуры в традиционном жизнеобеспечении мне представляется целесообразным в методологическом отношении выделить группу тех ее компонентов, которые участвуют в этом жизнеобеспечении непосредственно, и тех, которые связаны с ним опосредованно. В первую группу с некоторой условностью могут быть включены передаваемые от поколения к поколению традиции хозяйственной деятельности в определенных географических условиях и опыт природопользования, а также относящиеся к этому все виды народных знаний по ботанике (этноботанике), зоологии (этнозоологии), метеорологии (этнометеорологии) и т.п. Сюда же можно отнести традиции организации коллективной производственной деятельности (семейной и общинной) и другие компоненты так называемой соционормативной культуры, традиции естественного воспроизводства (этнодемография) и традиции воспитания нового поколения, традиции обеспечения физического (телесного) здоровья (этномедицина) и психического здоровья или комфорта (этнопсихология). Во вторую группу входят по существу все остальные элементы духовной культуры, возникшие в ходе исторического развития общества и

усложнения социальной жизни людей для удовлетворения тех или иных возникавших при этом потребностей. Некоторые явления современной так называемой «массовой» культуры, созданные причудливой модой и прихотью сравнительно небольших групп людей, по тем или иным причинам получили довольно широкое распространение, но к сфере жизнеобеспечения их можно отнести лишь условно.

Целесообразность подразделения разнообразных компонентов духовной культуры по их связям с жизнеобеспечением этноса на две охарактеризованные выше группы может быть мотивирована еще и тем, что в первую группу входят такие элементы духовной культуры, которые, подобно компонентам материальной культуры, имеют преимущественно рациональный жизненный смысл; во вторую же – такие ее элементы, в которых рациональное так или иначе переплетается с иррациональным, а иногда и уступает ему. Достаточно показателен в этом отношении приведенный выше пример пищевых запретов, которые, возможно, имели в своем генезисе какой-то рациональный смысл, но затем полностью утратили его и сохраняются главным образом вследствие закрепления их в консервативных установках религии. Да и вся религия как таковая, занимающая в системе жизнеобеспечения этноса особое место (об этом речь пойдет далее в специальном разделе), основана на иррациональных началах и изобилует иррациональными установками. В связи с этим может встать вопрос – а не правильнее было бы вообще включать в систему традиционного жизнеобеспечения только компоненты духовной культуры с рациональным содержанием? По моему мнению, этого делать не следует, ибо в таком случае мы сильно упростили бы сущность человека и проблематику его бытия во времени и пространстве.

Ученые уже давно и неоднократно делали попытки определить основные специфические черты человека современного вида, т.е. того существа, которое появилось на территории Европы около 50 тысяч лет тому назад и получило у биологов и физических антропологов название *Homo sapiens*. Ф. Энгельс, как известно, увидел эту специфику в способности людей изготавливать орудия труда. Однако зоологи установили, что многие млекопитающие также могут изготавливать простейшие орудия и пользоваться ими, поэто-

му правильнее было бы, вслед за Ф. Энгельсом, определить человека как млекопитающее, которое способно делать орудия труда для изготовления других орудий труда. Такое определение будет более точным, но не полным, так как относится лишь к трудовой деятельности человека, а она даже в глубокой древности занимала лишь часть времени, свободного от сна; в настоящее же время оно вообще приложимо лишь к сравнительно небольшому числу промышленных и сельскохозяйственных рабочих. Другое напрашивающееся определение обусловлено способностью людей «мыслить», но и его не так-то легко использовать для демонстрации «качественной» особенности человека, так как все другие млекопитающие также имеют мозг и какие-то формы сознания, причем у человекообразных обезьян и, например, дельфинов, – довольно развитые. Если же пойти по пути определения степеней развития сознания, поставив человека на высшую из них, то можно свести суть вопроса к сравнению калькуляторов различных «поколений»; именно к этому, кстати сказать, сводятся рассуждения некоторых кибернетиков, которые стремятся создать искусственный интеллект и почему-то никак не могут добиться успеха. К сожалению, такие идеи проникли и в нашу антропологию; академик В.П. Алексеев, например, в своей обширной монографии «Становление человечества», поставив сам вопрос – «Почему человеческий ум ищет объяснений?» – и пытаясь ответить на него, не нашел ничего лучшего, как сравнить человеческий ум с очень сложной кибернетической системой, которой для нормального функционирования необходимо, якобы, «предугадывать ход будущих событий»¹⁴. Можно подумать, будто бы тигр, крадущийся к оленю, или обезьяна, влезая по стволу за кокосовым орехом, не предугадывают ход дальнейших событий? Еще как предугадывают: тигр – прыжок, обезьяна – отрыв кокоса от ветки и т.д. Конечно, опытный шахматист рассчитывает варианты развития партии на несколько ходов вперед, но речь-то должна идти не о гроссмейстерах, а о простых смертных только что сформировавшегося биологического вида *Homo sapiens*. Следовательно «качественная» особенность человеческого сознания – не в умении предугадывать события, а в чем-то другом...

Затронутый мною вопрос о качественном своеобразии человеческого сознания или разума заслуживает специального и обстоятельного рассмотрения. Поэтому ограничусь здесь ссылкой на такого глубокого исследователя, как Б.Ф. Поршнев, который отметил наличие в человеческом сознании с самого начала его естественного возникновения не только преобладающих рациональных, но и существенных иррациональных элементов: «люди, – по его меткому определению, – единственный вид, способный к абсурду»¹⁵. В политико-идеологических условиях конца 1960-х годов, когда приведенный вывод Б.Ф. Поршнева был опубликован, да и позже, пока истматчики сохраняли свой контроль над научными исследованиями, этот вывод оставался без должного внимания, но чем больше над ним размышляешь, тем более значительным и по существу основополагающим он представляется. Всю историю человеческого общества, от ее ранних этапов, когда, как показал Л. Леви-Брюль, особенно ярко проявлялись черты «дологического» мышления и возникали странные, с точки зрения людей современного общества, верования и обряды, и до современности, когда бурно развивающаяся наука и техника (особенно в области космонавтики) сосуществуют в сознании многих людей с религиозной верой в небесного Бога (или – богов) и когда чуть ли не лучшие умы человечества поставили его перед угрозой самоуничтожения, было бы трудно понять без признания того, что в человеческом сознании были и есть какие-то изначально заложенные иррациональные, абсурдные элементы или склонность к спонтанному проявлению таковых. О том, что все гениальные мыслители были в той или иной степени шизоидами, говорят многие авторы¹⁶.

Таким образом, можно утверждать, что разум человека не только служит удовлетворению биологических в конечном счете потребностей по сохранению индивида и вида (в форме популяций, этнических общностей и т.п.), но и обладает своего рода «надбиологической» самостоятельностью, проявляющейся, например, в самопознании и требующей самоудовлетворения, причем получаемое при этом духовное удовольствие может не уступать по силе и по жизненной значимости телесным, так сказать, удовольствиям,

что проявляется в ощущении «счастья». Последнее обстоятельство в немалой степени способствует развитию как самого разума, так и связанной с ним всей сферы духовной культуры, которая входит в традиционную систему жизнеобеспечения. Следует учитывать также, что человеческое сознание, которому, как уже отмечалось, изначально присущи иррациональные и даже «абсурдные» элементы, способно находить удовлетворение также не только в успешной рациональной деятельности, но и в чем-то иррациональном, например, в религии, которую К. Маркс удачно назвал «опиумом народа», в различных иллюзиях и социальных мифах, а также путем сознательного самоодурманивания себя различными наркотическими средствами, например, алкоголем.

К рассматриваемым иррациональным и абсурдным по своей сущности элементам сознания и духовной культуры можно отнести и существующую у людей потребность в получении по возможности более высокого социального статуса (вплоть до статуса «главаря»), наблюдаемую в примитивном виде у многих стадных животных, но сочетающуюся у человека с более широкой потребностью утверждения себя как личности («эго»), превосходящей по тем или иным качествам другие личности. В советской науке это было охарактеризовано С.А. Арутюновым как потребность «престижа», которая иногда удовлетворяется через явно иррациональную форму «вейстинга» (растранжиривания). «И накопление ненужных вещей, – пишет он, – и перевод зерна в алкоголь с последующим его ритуальным выпиванием («потлачи» первобытности и пышные банкеты современных урбанистических обществ), и помпезно-монументальное строительство, и культовая практика – все это разные формы вейстинга. Он может иметь внешне конструктивную форму, но по существу он деструктивен»¹⁷. Термин «культовая практика», с учетом существования «культы личности» в советской истории, требуют, конечно, некоторых пояснений, но в целом его вывод представляется методологически значимым, особенно при анализе исторического соотношения «экофилии» и «экофобии».

Насколько можно судить по этнографическим материалам, относящимся к родо-племенным общностям, на стадии первобытности

люди не вполне отделяли себя от природы, что отразилось в религиозных верованиях, получивших название «анимизма» и «тотемизма». Подробнее об этом речь пойдет далее в отдельной статье; здесь же отмечу лишь, что такая слитность людей с природой не должна приводить к выводу о том, будто бы первобытные люди изначально были сознательными экофилами. Судя по всему, не появилась какая-то сознательная всеохватывающая экофильность и с переходом от присваивающего типа хозяйства (собирательство, охота, рыболовство) к производящему типу (земледелие, скотоводство), хотя с этим переходом, кстати сказать, заложившим базу для возникновения классового общества, обычно связывают более формализованное одухотворение и обожествление сил и явлений природы, то ли в образе «богини Земли», «бога моря» и т.п., то ли в образах локальных божеств и духов, вроде лесных дриад и речных нимф у древних греков. Показательно, что те же древние греки допустили развитие скотоводства (главным образом – козоводства) до такой степени, что многие некогда зеленые области Пелопонесса были превращены буквально в каменистую пустыню. Показательна и возникшая в классовых формациях практика сооружения грандиозных храмов для тех или иных богов или, например, гигантских пирамид для обожествляемых владык, на что тратились огромные людские и природные ресурсы.

Странное мирное, так сказать, сосуществование экофильных и экофобных мотивов особенно заметно в христианских странах, где распространение явлений экологического кризиса сочетается с пренебрежительным отношением к нему. Приводимые в научной литературе и проникающие в средства массовой информации сведения об истощении природных ресурсов, об ухудшении среды обитания и другие свидетельства экологического кризиса, переходящего в экологическую катастрофу, как бы скользят мимо сознания миллионов даже достаточно образованных людей или отторгаются от сознания оптимом оптимизма, мыслями о том, что такая катастрофа либо не наступит, либо как-то пройдет стороной. Уместно привести в этой связи идилическую картинку, нарисованную известным немецким писателем Б. Брехтом в стихотворной форме:

Они пилили сучья, на которых сидели сами,
И притом кричали о своей опытности,
О том, как можно пилить еще быстрее...
И они с грохотом полетели в бездну.
Взиравшие на них, покачивая головами,
Тем не менее, продолжали пилить¹⁸.

Известный немецкий философ В. Хёсли в своих экологических этюдах также прибегает к красочным образам. Он пишет: «Мы не знаем, успеет ли разум вскочить на подножку локомотива поезда, бешено мчащегося к краю бездны, куда мы все и низвергнемся, если не сумеем вовремя остановить его (учитывая и немалую длину тормозного пути). Но что есть локомотив современного мира? Конечно же, экономика, мотор которой, ее движущее начало суть популяризированные ценности и категории нового времени – иллюзия изготовимости, желание перейти любую количественную границу, беспощадность по отношению к природе»¹⁹. В. Хёсли ставит вопрос о том, каким же образом существа, давшие сами себе биологическое видовое имя «Человека разумного», оказались вовлеченными в коллективное гибельное движение к катастрофе? Однако его ответ, объясняющий экологическую катастрофу забвением людьми «идеалов мудрости», по сути дела мало что проясняет. Гораздо понятнее в этом отношении указанная Б.Ф. Поршневым изначальная склонность людей к абсурдному мышлению, хотя и ее, конечно, следует объяснить каким-то непонятным сбоем в функциях мозга.

Таким образом, человечество вошло в третье тысячелетие хронологически принятой христианской истории с грузом созданных им же тяжелых, хуже того – смертельно опасных экологических проблем, недостаточно осознавая эту опасность и не имея четкого глобального плана борьбы с этой опасностью. В задачу данной статьи не входит анализ сущности локальных и глобальных экологических проблем; отсылаю всех интересующихся этой тематикой к превосходной, по моему мнению, монографии американского ученого П. Кеннеди «Вступая в двадцать первый век»²⁰. А в завершение отмечу, что первостепенное значение в борьбе против наступающей, а кое-где уже проявившейся экологической катастрофы, имеют не столько какие-то «щадящие» преобразования в сфере материальной культуры и материального производства, сколько в преобразовании

духовной культуры. Внедрение в жизнь экофильных идей в различной этнопсихологической среде пойдет, разумеется, по разному, но эта проблематика, относящаяся главным образом к сфере экологического воспитания, заслуживает специального рассмотрения.

Из сказанного, надеюсь, достаточно ясно, что круг проблем, затронутый в связи с рассмотрением тематики «духовная культура и жизнеобеспечение этноса», очень широк. Но в задачу этой статьи не входит конкретизация хотя бы части из них – это будет делаться в отдельных статьях данного тематического сборника.

Примечания:

¹ Мягков С.М. Социальная экология. Этнокультурные основы устойчивого развития. М., 2001.

² Козлов В.И. Иммигранты и этнорасовые проблемы в Британии. М., 1985.

³ Комарова Г.А. Люди и радиация: этнокультурные аспекты экологического бедствия на южном Урале // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 122. М., 1999.

⁴ Козлов В.И. Этническая экология. Становление дисциплины и история проблем. М., 1994.

⁵ Там же. С. 50–51.

⁶ Лихачев Д.С. Экология культуры // Лихачев Д.С. Заметки о русском. М., 1984.

⁷ Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1984.

⁸ См.: Алексеева Т.И. Географическая среда и биология человека. М., 1971; Она же. Адаптивные процессы в популяциях человека. М., 1986.

⁹ Крупник И.И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989.

¹⁰ Козлов В.И. Этническая экология...

¹¹ См.: Никонова Л.И. Мордовское целительство. Саранск, 1998.

¹² Foster G.M., Anderson B.G. «Medical Anthropology». 1978.

¹³ Культура жизнеобеспечения и этнос...

¹⁴ Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984. С. 453.

¹⁵ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории // Философские проблемы современной науки. М., 1969. С. 110.

¹⁶ См., например: Лук А.Н. Мышление и творчество. М., 1976.

¹⁷ Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник Академии Наук СССР. 1979. № 13.

¹⁸ Цит. по: Хёсли В. Философия и экология. М., 1994. С. 39.

¹⁹ Там же. С. 68–69.

²⁰ Кеннеди П. Вступая в двадцать первый век. М., 1997.

В.И. Козлов

Экологические аспекты религиозных верований

Обозначенная в названии данной статьи проблематика, насколько мне известно, до сих пор не привлекала пристального внимания этноэкологов. Некоторые аспекты ее были затронуты в статье этнографов-культурологов С.А. Арутюнова и Н.Л. Жуковской¹. За рубежом получили известность проведенные этнологом Аке Хульткранцем исследования верований лесных индейцев Северной Америки, в том числе отношения этих племен, существовавших в основном за счет охоты, к диким животным и силам природы². В книге географа С.М. Мягкова³ есть небольшой раздел «Экологическое содержание религий», но его правильнее было бы назвать «Религия и война», хотя и в этом смысле он далек от совершенства. Все другие приближения к ней – малозначимы. Поэтому мне придется углубиться в почти неизведанную область, а для успешности такого предприятия целесообразно начать с определения самого понятия «религия».

Понятие **религия**, в его самом общем виде, охватывает систему особых донаучных и вненаучных представлений, чувств и культовых действий людей по отношению к ним самим и к окружающему их миру. Непременной частью религиозных представлений является вера в сверхъестественное, т.е. в нечто, стоящее над людьми и природой, в том числе вера в сверхъестественные существа (богов, ангелов, чертей и т.п.), в сверхъестественные связи между реальными существами, а также – в чудесные (т.е. необъяснимые с научной точки зрения) явления и действия, совершаемые сверхъестественными

силами. В возникновении религиозных верований было много случайного; только этим можно объяснить множество и чрезвычайное разнообразие их у народов мира и на разных этапах исторического развития этих народов. Вместе с тем, в происхождении всех религиозных верований и на ранних этапах их развития прослеживаются некоторые общие черты, восходящие к первобытным формам религии – анимизму, фетишизму, тотемизму и магии.

Анимизм – одушевление всех природных объектов и явлений – составляет, по Э. Тэйлору, «основу философии религии как у дикарей, так и у цивилизованных народов»⁴. Он возник, вероятно, с одушевления самого человека, главным образом вследствие невозможности объяснить сновидения, обмороки и некоторые другие его состояния иначе, как только наличием независимой от тела особой субстанции – «души». От одушевления людей был сделан шаг к одушевлению животных и далее – к одушевлению других объектов и явлений природы как в их индивидуальном, так и в общеродовом смысле: так, наряду с духом какого-то отдельного дерева появился дух рощи или дух леса и т.д. Такие духи воспринимались как божества, стоящие над человеком, они выстраивались по определенной иерархии, подобной социальной иерархии в человеческом обществе, и в таком виде превращались в религиозные системы.

Классические примеры анимистических воззрений, унаследованных от первобытности или сформировавшихся в классовом обществе, дает нам религия древних греков, в которой различались высшие и низшие божества. Низшие божества были представлены главным образом *нимфами*, которые олицетворяли различные природные явления и объекты, живительные и плодоносные силы природы. Имелись нимфы, связанные своим происхождением с водами (в морях – «океаниды» и «нерейды», в реках и ручьях – «наяды», в озерах и болотах – «лимнады»), с горами («ореады» или «орестиады»), с долинами («напеи»), с лесами («альсеиды»), с деревьями («дриады», в том числе с дубом – «гамадриады», с ясенем – «мелиады»). При этом гамадриады и мелиады рождались и умирали вместе с деревом, которое они олицетворяли и оберегали. Согласно одному из мифов, когда сын фессалийского царя Триопа – Эрисихтон, несмотря на за-

прет богини плодородия и земледелия Деметры, срубил дуб в ее священной роще, то из дерева заструилась кровь, а листья побледнели, как смертельно раненый человек; гамадриада дуба перед смертью обратилась с жалобой к Деметре и та наказала нечестивца чувством неутоляемого голода. Показательно, что по существу все нимфы при почтительном к ним отношении были благосклонны к людям; так, воды, в которых жили дриады, обладали очистительной и лечебной силой. Вера в нимф не делала древних греков, как уже отмечалось в предыдущей статье, полностью экофильными, но она воспитывала, если не бережное, то – во всяком случае – осторожное отношение к природе. Уместно отметить, что почти во всех дохристианских, так называемых «языческих» верованиях народов, вошедших в состав России (мордва, марийцы, чуваша и др.), прослеживаются элементы анимистических представлений, сходные с древнегреческими: дух леса, дух священных рощ, дух воды и т.п. (см. далее статью Г.А. Струенковой).

Некоторые религиоведы считают анимизм не отдельной самостоятельной религией, но существенным элементом всякой религии, первичным религиозным представлением, на базе которого формировались те или иные религии. Такой точки зрения придерживался известный советский этнограф и религиовед С.А. Токарев, который выделил в качестве отдельных «форм религии» лишь тотемизм, шаманизм, ведовство (вредоносную магию), знахарство и различные виды «культов»: промысловый, аграрный, погребальный, материнско-родовой, патриархальный семейно-родовой, культ инициаций (перехода мальчиков и девочек в категорию «взрослых»), индивидуальный (нагуализм), культ тайных союзов, культ вождей и культ племени⁵. Все эти культы, относящиеся к различным сторонам жизни родо-племенных коллективов, были пронизаны идеей анимизма, но не складывались в какие-то отдельные религиозные системы.

В связи с экологической проблематикой данной статьи наибольший интерес среди ранних форм религии представляет **тотемизм**, в основе которого лежит вера в сверхъестественную связь какого-то коллектива, чаще всего какого-то экзогамного рода или фратрии с каким-то видом животного, реже – видом растения; обычно такое то-

темное животное (волк, ворон, рыба и т.п.) считается прародителем рода. Когда я писал эти строки, мне почему-то сразу вспомнился герой известного романа Ф. Купера «Последний из могикиан» молодой индеец Ункас, принадлежавший к некогда славному роду черепахи. Каким образом тот или иной род связывал свое происхождение с тем или иным видом животного или растения, установить вряд ли возможно: здесь мы стоим перед сферой проявления иррациональных и даже абсурдных случайностей, которых много в любой религии. Однако целесообразность разделения людей по экзогамным тотемам с целью их идентификации при отсутствии каких-то удостоверений личности – не вызывает сомнения, как и позднейшее разделение людей по фиксируемым фамилиям (Волков, Козлов, Орлов, Рыбкин и т.п.); здесь уместно напомнить о китайцах или – ближе к нам – абхазах, среди которых традиционно запрещены браки между людьми с одинаковыми фамилиями, какими бы генеалогическими схемами не опровергалось их прямое и даже косвенное родство.

Проблематика тотемизма очень широка, и данная статья не ставит целью ее всестороннее освещение. Главным для нас является вопрос об отношении людей к своему тотему. Судя по этнографическим материалам, чаще всего это отношение выражалось в преклонении перед тотемным животным, в заботе о его благополучном существовании, в запрете убивать тотемное животное и употреблять его в пищу. В таком случае живущие по соседству люди, принадлежащие к другим тотемам, чтобы не вызвать конфликт, могущий перейти в вооруженное столкновение, должны были относиться к такому тотему достаточно осторожно и в свою очередь ожидать осторожного отношения к их тотему или тотемам. Такую ситуацию можно толковать как взаимоперекрестную локальную экофилию. Проблема усложняется тем, что у некоторых родоплеменных групп была отмечена традиционная практика ритуального умерщвления тотемного животного с его полным или частичным поеданием членами тотемной группы; одним из наиболее ярких примеров такого чуть ли не каннибалистического отношения к священному и родственному тотемному животному являются так называемые «медвежьи праздники» у нивхов (гиляков) и ряда других народов Нижнего Амура

и Сахалина. Но случаи такого отношения людей к своим тотемам – очень редки и в принципе отклоняются от сущности тотемизма.

Тотемические представления далеко не исчерпывают отмеченные религиеведами виды сверхъестественных связей между людьми и животными. Некоторые народы верили в способность богов перевоплощаться в тех или иных животных, например, верховный бог древних греков Зевс в своих любовных забавах превращался в орла, быка и лебедя, а также в способность богов превращать людей в животных. Многие боги Древнего Египта изображались в виде живых существ: бог плодородия Гор изображался с головой сокола, его мать, Исида – в виде женщины с коровьими рогами на голове, богиня радости и веселья Баст – с кошачьей головой, бог Солнца Амон – с головой барана и т.п.⁶ Превращение людей в животных – один из любимых сюжетов волшебных сказок. Другой часто встречающийся сюжет – о том, как дикие звери при хорошем к ним отношении становились помощниками людей. Так, в известной русской сказке о Кощее бессмертном Ивану-царевичу помогают медведь, заяц, утка и щука. Вспоминается в этой связи созданная знаменитым английским поэтом и писателем Р. Кипплингом, на основе представлений жителей центральной Индии об одушевленности животных, прекрасная приближенная к современности повесть-сказка «Маугли» о мальчике, выросшим в стае волков и воспитанным по «законам джунглей» старым опытным медведем Балу. В сказках о животных, которые говорят по-человечески и склонны помогать людям, обычно нет прямых призывов к бережному отношению к природе, к рациональному природопользованию, но создаваемые ими образы и их экофильная, так сказать, атмосфера фактически призывают к этому.

Каким образом вместо довольно многочисленных, но однотипных родоплеменных религиозных верований и культов появились различные сложные религиозные (точнее – религиозно-философские) системы, наукой не установлено. Тот исторический факт, что у древних скотоводческих племен ариев, вторгшихся в Северную Индию, возникла политеистическая религия «брахманизм» (позже трансформированная в «индуизм»), а, например, у древнееврейских

племен, двинувшихся почти в то же время из Египта на завоевание Палестины, сложился монотеистический «иудаизм», можно объяснить, скорее всего, случайностью. Элементы случайности проступают в возникновении родственного брахманизму «джайнизма» и несколько обособленного от них по существу единобожного «буддизма», а также в возникновении генетически связанных с иудаизмом «христианства» и «ислама». Есть случайность и в том, что в западноазиатских религиях оказалось меньше элементов анимизма, чем в религиях народов Южной и Восточной Азии. Неслучайно, однако, что время возникновения таких религиозных систем было, вместе с тем, временем более быстрого, по сравнению с первобытнообщинной эпохой, развития человеческого сознания. Это выразалось отчасти в усовершенствовании орудий труда, подъеме производительных сил и появлении первых наук, в том числе таких абстрактных, как математика и философия; последнее же характеризовало автономизацию сознания, отвлечение его от сферы производства и обращение на самопознание, что привело к возникновению «рокового» до сих пор вопроса о смысле человеческого бытия. Ранее такой вопрос мог выступить, как правило, лишь в виде вопроса о смысле коллективного бытия рода и племени с естественным ответом на него в виде традиционных обязанностей по сохранению и размножению своего рода и племени. Теперь же он индивидуализируется и обостряется представлением о неизбежности собственной смерти безотносительно к существованию родного коллектива. Наука на такой вопрос ответа дать не могла и не может, что открывает дорогу для иррациональных построений, призванных снижать у людей стресс и создавать психологический комфорт.

Через все перечисленные выше раннеклассовые религиозные системы, сохранившиеся в своих основных чертах до сих пор и получившие в результате своего широкого этно-территориального распространения название «мировых» религий (буддизм, христианство, ислам) или оставшихся на статусе «локальных» или «национальных» религий (иудаизм, джайнизм, индуизм, даосизм, синтоизм и др.), красной нитью проходит идея о двух ипостасях человека, представленных его бренным телом и бессмертной душой. Соответственно,

ответ на роковой вопрос о смысле жизни сводится к тому, что брeнное тело должно своими действиями на Земле обеспечить жизнь бессмертной души на «небесах» или в какой-то другой отведенной для нее сфере бытия. Различия между отдельными религиозными системами сводились главным образом к различным правилам жизни брeнного тела (именно здесь надлежит установить наличие экофильных или экофобных правил деятельности адептов различных религий) и к различным путям достижения душой места ее блаженного существования или – в некоторых религиях – блаженного прекращения этого индивидуального существования, например путем растворения в «мировой душе».

Экологический анализ религиозных систем целесообразно начать с наиболее древней из них – **брахманизма**, а также связанных с ним *джайнизма*, *буддизма* и *индуизма*. Общим постулатом для всех этих религий является вера в анимизм, в существование различных богов природы и идея «сансары», т.е. переселения души после смерти ее носителя в другое рождающее тело. Будет ли это тело человеческим того же или иного (высшего или низшего) социального статуса (касты), или оно будет телом животного (высокого или низкого иерархического статуса), зависит от того, насколько хорошо человек выполнял свои земные обязанности («дхарму»). Переселения души продолжаются до тех пор, пока она не освободится от всех недостатков и, по брахманизму, не растворится во всеобщей мировой душе.

Буддизм отличается от брахманизма главным образом тем, что он отверг кастовое деление общества, но воспринял от своего основателя Гаутамы идею о том, будто бы вся жизнь человека есть зло и непрерывная цепь страданий, уменьшить которые можно лишь самоограничением земных желаний, предпочтительно – уходом в монастырь.

Джайнизм учит, что зло и страдания характерны не для всякой жизни, а лишь для жизни несправедливой; он отличается верой во множество душ, которыми обладают не только люди, но и все живые существа и даже некоторые предметы. В связи с этим джайнизм придает большое значение «ахимсе» – непричинению вреда живым существам, могущими быть вовлеченными в процессы сансары: пра-

воверные джайны – строгие вегетарианцы и даже при еде прикрывают рот чем-то вроде марлевой сетки, чтобы случайно не проглотить какую-нибудь мошку. Монашество среди джайнов развито слабо. В отличие от брахманизма и буддизма, джайнизм не принял идею о конечном растворении индивидуальной души во всеобщей мировой душе и утверждает возможность достижения вечного блаженства («сиддхи») индивидуальными человеческими душами.

Индуизм – ныне основная религия коренных народов Индии – отличается от брахманизма главным образом тем, что последователи его почитают вместо Брахмы двух других богов – Вишну и Шиву с их отдельными культами и богами второго ранга; уместно упомянуть в этой связи сына Шивы – покровителя науки и искусства Ганеша, который изображается с головой слона. Священным животным у индуистов считается корова, среди вишнуитов – также обезьяна, поскольку в почитаемом ими мифологическом эпосе «Рамаяна» войско обезьян и медведей под предводительством сына бога ветра – божественной обезьяны Ханумана – помогло легендарному царевичу полубогу Раме вызволить из плена его жену Ситу.

Во всех этих кратко рассмотренных религиях нет четких экологических установок, но проступающая в них (особенно в джайнизме) идея слитости мира людей и мира животных, души которых могут представлять собой временно переселившиеся в них души людей, позволяет говорить в целом об их склонности к экофильности.

По иному возникали и развивались религиозные системы в Западной Азии. Исторически первой из дошедших до нашего времени религией здесь был **иудаизм**, сформировавшийся среди древнееврейских племен («колен Израилевых»), находившихся в то время в фараоновом Египте, но собиравшихся покинуть его. Суть иудаизма сводится к вере в существование единого бога Ягве (Иегова) с его помощниками – большей частью безымянными «ангелами» и «архангелами», а также его темного оппонента – «дьявола». Для него также характерна вера в существование загробного мира в виде блаженного рая, куда попадают души людей, ведших праведную жизнь, и мрачного ада, где страдают души грешников. Иудаизму свойственна и вера в существование особого договора между евреями и богом

Ягве, по которому иудаисты должны выполнять заветы (законы) Бога, а он обещал помогать им в их действиях по жизнеобеспечению и установлению власти над другими народами. Священными книгами иудаистов являются «Ветхий Завет», где изложена история еврейского народа, начиная с положивших ему начало первых людей – Адама и Евы, и «Талмуд» – сборник подробных конкретных указаний, как должны вести себя правоверные евреи во всех случаях жизни. Заветы бога Ягве были оглашены им на горе Синай, записаны пророком Моисеем и изложены в нескольких главах книги Ветхого Завета под названием «Исход». К наиболее важным заветам относится запрет на любые изображения Бога, обязанность отдыха на седьмой день недели – субботу, обязанность почитания своего отца и матери, а также правила отношений с единоверцами: не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего и т.п.⁷ По отношению к иноверческим группам рекомендовались самые жестокие меры вплоть до геноцида, что и осуществлялось иудаистами при завоевании ими Палестины, например, при взятии города Иерихона: «И предали заклятию все, что в городе, и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, все истребили мечем»⁸.

Ни о каких правилах рационального природопользования в переданных Моисею заветах сказано не было, да и при описании истории завоевания Палестины на такие сюжеты внимания, как правило, не обращалось. Мне удалось найти лишь единственный случай такого внимания в книге Второзакония, где говорится: «Если долгое время будешь держать в осаде *какой-нибудь* город, чтобы завоевать его и взять его, то не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей; ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление»⁹. Можно предположить, что рекомендуемое в этой книге бережное отношение к деревьям во время военных действий распространяется и на мирное время, а это можно истолковать как наличие в иудаизме элементов экофилии. Однако эти элементы были ослаблены установкой о наличии души лишь у человека, которому ее «вдунул» сам Бог; все другие живые существа ее не имели.

На **христианстве**, возникшем по существу как секта иудаизма, но с течением времени превратившемся в отдельную религию, превосходящую по числу своих последователей в мире, в том числе и в России, любую другую, следует остановиться немного подробнее, хотя материала для этноэкологического анализа в нем явно мало. Происхождение христианства с трудом поддается логическому анализу, так как основатель этого вероучения Иисус Христос считается, с одной стороны, сыном иудейского бога Ягве и земной женщины – еврейки Марии из рода Давида (поэтому адепты христианства начинают его историю с событий, изложенных в «Ветхом Завете»), а с другой стороны – равновеликой ипостасью «всемирного» бога Саваофа; *православие*, являющееся одной из основных ветвей христианства (наряду с католицизмом и протестантизмом), присоединяет к двум ипостасям единого Бога еще и «дух Святой», образуя тем самым известную Троицу. Христиане, подобно иудаистам, верят в бессмертие души и в ее загробную жизнь – для праведников – в блаженном рае, для грешников – в мрачном аде («геенне огненной»), где их подвергают различным мучениям. Имеется между ними и другое сходство, например, в слабости элементов анимизма, что позволило соединить иудаистский Ветхий Завет и христианский Новый Завет в общую книгу под названием «Библия». Но между иудаизмом и космополитическим христианством имеются и принципиальные различия, они изначально находятся в состоянии конфликта и даже вражды, что ставит правомерность такого соединения под большое сомнение.

Основная сущность христианства изложена в жизнеописаниях Иисуса Христа, выполненных после окончания его земной жизни четверьмя его спутниками-евангелистами: Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном, но и в их писаниях много неясного. Вначале Иисус в своих проповедях заявляет о приверженности заветам древнееврейских пророков (т.е. иудаизму): «Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить»¹⁰. Однако он сразу же начинает излагать сущностные особенности своего учения, подчеркивая более строгие правила поведения верующих и необходимость их большей отрешенности от земных дел.

Ограничусь здесь двумя примерами его высказываний. Первое: «Вы слышали, что сказано древним: «не прелюбодействуй». А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем». Второе: «Вы слышали, что сказано: око за око, и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую»¹¹. Подчеркивая самостоятельность и новизну своего учения, Иисус говорит: «И никто к ветхой одежде не приставляет заплаты от небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Не вливают также вина молодого в меха ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают; но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается и то и другое»¹².

Содержание новой религии, которое сравнивается с молодым вином, сводится, как ни странно, к почти полному отрешению от всего физического, «плотского» в пользу «духовного». Главный удар Иисус Христос наносит по семейно-родственным связям. Он говорит: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца и мать более, нежели Меня, не достоин Меня... И кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостойн меня». И далее: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или зéмли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную»¹³. Иисус повторяет здесь ветхозаветное указание – «почитай отца и мать», – но в отступление от него внедряет принцип небрежения родителями. Когда один из идущих за Иисусом учеников сказал ему: «Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего», то Иисус сказал ему: «иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов»¹⁴. Иисус фактически отрекается даже от своей матери Марии («Мадонны»), возведенной всеми ветвями христианства в ранг первой святой. Однажды, когда он проповедовал в синагоге, некто сказал: «вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: Кто мать Моя и кто братья Мои; И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал:

вот мать Моя, и братья Мои. Ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и мать»¹⁵. Поэтому, кстати сказать, наиболее праведными христианами считаются монахи и монахини – «христовы братья и сестры», а также отшельники, скрывающиеся от грешного мира простых людей.

Отвергая провозглашенную в Ветхом Завете ценность семейно-родовых связей, на которых в древности строилась вся производственная деятельность людей по жизнеобеспечению, Иисус Христос, как ни странно, но достаточно логично отвергает и необходимость такой деятельности. «Взгляните на птиц небесных, – провозглашает Иисус перед своими учениками, – они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? ...Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; Но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; ...Итак не заботьтесь и не говорите: «что нам есть?» или «что пить?» или «во что одеться?» Потому, что всего этого ищут язычники, и потому, что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний день сам будет заботиться о своем; довольно для каждого дня своей заботы»¹⁶.

Поскольку Иисус Христос фактически призывает своих последователей не добывать себе средства жизнеобеспечения производительным трудом, а просто нищенствовать, и лишь в некоторых случаях устраивает их чудесное кормление из неисчерпаемых хлебных корзин, постольку он не касается проблем рационального природопользования, стоящих перед земледельцами и скотоводами, и может считаться более экофилом, нежели экофобом. Установить его позицию более точно не представляется возможным вследствие его очень странного поступка. В Евангелиях Матфея и Марка сообщается о том, что на пути из Вифании в Иерусалим Иисус «взалкал; И увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, пришед к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было *собира*ния смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек. И слушали то ученики Его»¹⁷.

От такого проклятия Сына Божьего смоковница засохла, а ученики его, вероятно, так и не поняли, чем же провинилось бедное дерево, которому не пришла естественная пора плодоносить. И почему это Иисус не воспользовался своей священной силой и не сотворил чуда ускоренного плодо созревания, а поступил с бессмысленной жестокостью голодного ребенка? Я не знаю, как истолковывают это деяние Иисуса Христа христианские богословы, но экофильности в таком поступке, по правде говоря, не видно...

Когда эта статья была уже в сущности завершена, из печати вышла небольшая книга молодого богослова С.Ф. Хрибара «Экологическое в Библии»¹⁸. Эта книга привлекла меня своим названием, прямо относящимся к рассматриваемой здесь проблематике, но сильно разочаровала содержанием, антинаучная направленность которого требует всяческого осуждения, тем более что названная книга представлена в виде «учебно-методического пособия». Достаточно сказать, что автор представляет Библию как единое произведение, отредактированное чуть ли не самим Господом Богом. Первая часть ее – «Ветхий Завет» – рассказывает якобы о Христе «в будущем времени», а вторая часть – «Новый Завет» – о Христе «в прошлом, настоящем и будущем»¹⁹. Это дает автору возможность произвольно выхватывать фразы и части фраз из различных частей Библии и произвольно толковать их вне зависимости от исходного контекста.

В действительности, как известно, «Библия» представляет собой механическое соединение базовых текстов двух религий: «Ветхий Завет» отражает древнюю историю еврейского этноса и основы его «национальной» религии – иудаизма, а «Новый Завет» дает описание истории жизни и смерти богочеловека Иисуса Христа и основы «космополитической» религии – христианства, в которой «нет ни эллина, ни иудея». Тот и другой «завет» создавался разными священнослужителями, причем иудаистские раввины отрицали святость «Евангелий», Иисуса же считали сыном еврейки, согрешившей с римским солдатом, а евангелисты даже не упомянули о существовании книг «Ветхого Завета».

Через всю книгу С.Ф. Хрибара²⁰ проходит мысль о том, что Бог – всемогущ и милостив, в том числе и к созданной им природе, а че-

ловек – слаб и греховен, а потому часто ведет себя экофобно. Но без конкретного наполнения эта мысль повисает в воздухе. Приводимая же С.Ф. Хрибаром конкретика изобилует благоглупостями вроде того, например, что до всемирного потопа люди питались только растительной пищей, а в земном микрорае под названием Эдем даже львы были травоядными. Такие «примеры» хороши разве что для атеистических лекций, а для рассматриваемой мною проблематики они, в лучшем случае, бесполезны.

Итак, полное и точное исполнение последователями Иисуса Христа его указаний, призывавших людей жить беспечно и не заботясь о завтрашнем дне, подобно птицам небесным и цветам полевым, после вознесения Иисуса на небо, очевидно, привело бы к страшному массовому голоду и полному вымиранию его последователей – христиан. Поэтому реально такие указания могли исполняться лишь частично и лишь частью верующих, главным образом – священнослужителями, существующими за счет активной жизнеобеспечивающей деятельности основной массы верующих.

Показательно, что главные идеологи выделившихся из католицизма протестантских церквей М. Лютер и Ж. Кальвин, опираясь главным образом на книги Ветхого Завета, сформулировали своеобразную концепцию активной трудовой деятельности, которая (вопреки указаниям Иисуса) угодна Богу, причем именно успехи в этой деятельности являются свидетельством Божьей благодати. Такая концепция, как полагает известный немецкий социолог М. Вебер, явилась основной идеологической базой капитализма²¹, добавлю – с его преимущественно экофобными тенденциями.

Другим способом выживания христиан, характерным главным образом для православия, стала опора на дохристианские «языческие» верования с их преимущественно экофильными установками. Русская православная церковь несколько веков боролась с язычеством, обрушиваясь прежде всего на обряды, праздники и игрища как наиболее массовые проявления языческих начал. Однако ни гонения, ни попытки влить языческие праздники в церковные не дали существенного успеха. «Язычество, – пишет А.Ф. Некрылова, – было необходимо земледельцу, оно соответствовало его практическим и

духовным потребностям и потому не погибло под тяжестью и достоинствами (!? – В.К.) новой религии, а, растворившись в ней, одновременно поглотило ее, образовав нечто новое – бытовое крестьянское православие со своими святыми, праздниками, трудовым ритмом и собственной эстетикой»²². В результате этого возникла своеобразная синкретическая религия – «народное православие» со многими «святыми», проявляющими себя как полубоги и курирующими различные стороны традиционного крестьянского быта. В качестве главных святых выступают Никола Чудотворец (его день приходится на 19 декабря) – покровитель земледелия и скотоводства, хозяин земных вод, милостивый святой, заступник от всех бед и несчастий, и Илья-пророк (его день приходится на 2 августа) – святой грозный, карающий, но в то же время щедрый, наделяющий; в его подчинении находятся дожди, гром, молнии, он посылает на землю плодородие, борется с нечистой силой и т.д. Имеются и святые низшего, так сказать, ранга. Так, к святому Тихону (16 июня) принято обращаться за помощью от зубной боли, к святым Флору и Лавру (18 августа) – для берега лошадей и т.д. Особых святых-наставников рационального природопользования в народном православии, к сожалению, нет, и его экофильное значение представляется недостаточно четким. Возможно, это явилось дополнительным фактором к возрождению у некоторых ранее крещеных народов (например, у марийцев) язычества в его почти полном «классическом» виде – с массовыми обрядовыми молениями в «священных» рощах и т.п.

Третьей религиозной системой, возникшей в Западной Азии в VII в. н.э., стал **ислам** (араб. – «покорность»). Основателем ислама является арабский купец Мухаммед (Магомет), а основной священной книгой – Коран – сборник назидательных высказываний Мухаммеда, составленный его последователями уже после смерти учителя. Единого сюжета и логики изложения в Коране нет, но поскольку его объем намного больше христианского Нового Завета, постольку в нем содержится больше наставлений о правилах жизни верующих. Большинство приверженцев ислама – сунниты – руководствуются также другой святой книгой – Сунной, в которой даны дополнения и разъяснения Корана.

В Коране показана прямая связь ислама с христианством и иудаизмом; в нем провозглашено единство Бога и его связь с людьми через «пророков», а к таковым относятся ветхозаветные Адам, Ной, Моисей и новозаветный Христос, но главным пророком полагается Мухаммед. Наиболее близок ислам к иудаизму: в нем также запрещены живописные и скульптурные изображения Бога, в нем требуется совершать над младенцами мужского пола обряд обрезания, запрещено употребление в пищу свинины и т.д. В исламе также содержатся подробные правила поведения верующих во всех важных случаях жизни, но вместо иудейского Талмуда здесь используется упомянутая Сунна и свод норм государственного и обычного права под названием «Шариат».

Сходны эти религии и в их более активной, по сравнению с христианством, установке на расширение сфер своего влияния: в иудаизме путем истребления иноверческих соседей, в исламе – главным образом – путем обращения их в мусульманство. Сходны они, наконец, в отсутствии четких установок на рациональное природопользование и всестороннее жизнеобеспечение, что для религий, возникших и распространившихся в подзоне сухих тропиков и субтропиков – очень странно. По этнографическим материалам, относящимся к жителям Западной Азии и Северной Африки, где распространился ислам, видно их очень бережное отношение к водоисточникам и к растительности; помнится, говорилось где-то, что правоверный мусульманин должен в своей жизни посадить хотя бы одно дерево, поэтому экофобное поведение аравийских арабов, красочно описанное М.Ю. Лермонтовым в стихотворении «Три пальмы», является, очевидно, его поэтическим вымыслом.

С религиями Восточной Азии я, признаюсь, пока знаком слабо и потому оставляю анализ их этноэкологических аспектов для отдельной статьи. Отмечу лишь, что распространенные в Китае религии – «конфуцианство» и «даосизм», а в Японии – близкий к ним – «синтоизм» – во многом являются этико-философскими системами, поэтому встречающиеся здесь религиозные образы (например, в Китае – Дракон, как дух водяной стихии) появились, вероятно, в их далеком анимистическом прошлом. Не вполне понятно происхож-

дение некоторых пищевых табу, например, у считающихся «всеядными» китайцев – неприятие ими молока и молочных продуктов обусловлено физиологическими особенностями пищеварения.

Рассмотрение темы «Этноэкологические аспекты религиозных верований» было бы неполным без хотя бы краткого анализа отношения рассматриваемых религий к воспроизводству своих приверженцев. В предыдущей статье уже отмечалось, что этническая экология (шире – экология человека и общая экология) включает в свои задачи изучение параметров естественного воспроизводства той или иной популяции, ибо только здоровье входящих в нее особей и их численный рост являются в конечном счете основными критериями успешности ее адаптации к окружающей среде, свидетельством ее полного жизнеобеспечения. Но если в животном мире процессы размножения определяются, как правило, биологическими инстинктами, лежащими в подкорковой области мозга (негативное воздействие стрессовых ситуаций, вызванных переуплотнением особей и приводящее даже к самоубийствам – например, у леммингов – должно быть рассмотрено особо), то в человеческом обществе такие биологические инстинкты зачастую уступают по своей силе духовным факторам, а нередко и подавляются ими; достаточно вспомнить в этой связи о распространенных случаях самоубийства и полового воздержания. К таким духовным факторам относятся и установки различных религиозных систем – от первобытных до ныне бытующих. Относящаяся к этому вопросу проблематика была рассмотрена мною главным образом в монографии «Этническая демография»²³; здесь же приведу кратко основные выводы.

Длительная история человеческого общества по существу до последних ее столетий, а во многих странах мира и до сих пор, в демографическом отношении характеризуется прежде всего высокими показателями смертности. Прогрессивное развитие истории во многом определялось именно борьбой против различных причин смертности, в первую очередь – от голода и болезней, и только людские потери от войн время от времени возрастали до такой степени, что ставили исторический прогресс под большое сомнение. Но поскольку еще на ранних этапах истории каждая родоплеменная общность

была заинтересована в увеличении численности своих сородичей, постольку в противовес высокой смертности вырабатывались установки на высокую рождаемость, традиции многодетности. Многие из таких традиций отразились в существовании первобытных культов плодородия, охватывавших не только родоплеменные группы, но также животных и растения, используемых для жизнеобеспечения этих групп. Со временем такие культы плодородия обычно приобретали религиозную окраску.

Позиции различных религий по отношению к деторождению были далеко не идентичны, и это сыграло немаловажную роль в демографической истории отдельных стран и народов мира.

Буддизм не обнаруживает четкого отношения к репродуктивности: одни его догмы в сущности ограничивают ее, другие – поощряют. Отрицая земные интересы, изображая жизнь как зло и непрерывную цепь страданий, признавая единственным путем к спасению души всяческое самоограничение, буддизм ни одной из своих установок не связывает достижение вечного блаженства – «нирваны» – с земными обязанностями по продолжению рода. Все направления буддизма поощряют безбрачие как наиболее верный путь к совершенству. Однако (и в этом одна из противоречивых сторон буддизма) проводимая им идея бесчисленного ряда перерождений, пока душа не достигнет нирваны, в сущности призывает к деторождению, так как душа, по мнению буддистов, может проникнуть в новую телесную оболочку лишь во время зачатия.

Индуизм по сравнению с буддизмом, как уже отмечалось, является более «земной» религией. Он призывает к ранним и всеобщим бракам, а также к деторождению, в первую очередь рождению сынов. Священный долг мужчины перед предками может быть оплачен только рождением сына; этим же самым мужчина исполняет свои обязанности перед кастой, заинтересованной в увеличении числа членов, и одновременно обеспечивает для себя возможность дальнейших перерождений, так как только сын может произвести над умершим обряд, освобождающий душу покойного от прежней земной оболочки. Джайнизм в этом отношении ближе к индуизму, чем к буддизму.

Иудаизм, на первый взгляд, дает четкую установку на размножение: в первой же главе открывающей Ветхий Завет книги «Бытия» говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...»²⁴. Когда же Ева и Адам вкусили плодов от дерева добра и зла и стали стыдиться того, что они нагие, Бог рассердился главным образом на Еву, но не отменил своего указания на размножение, а только усложнил его: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей...»²⁵. Дальнейшая история человечества, по Ветхому Завету, имела трагический перерыв: размножившиеся потомки Адама и Евы стали вести себя не так, как хотелось бы Богу, и он уничтожил их, устроив Всемирный потоп. В живых был оставлен только праведник Ной с его семейством, соорудившим загодя гигантский ковчег, и когда после окончания потопа Ной вышел на высохшую землю, то Бог повторил указание, данное ранее Адаму: «И благословил Бог Ноя и сынов его, и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю»²⁶. Уместно добавить, что в книгах Ветхого Завета имеются высказывания, осуждающие половые извращения: содомию и онанизм, что также подтверждает наталистическую суть этой религии.

Христианство значительно отошло от ветхозаветного указания «плодитесь и размножайтесь» и, подобно буддизму, не высказывает четкого отношения к деторождению, во всяком случае отнюдь не поощряет его. Разумеется, Иисус Христос не мог игнорировать существование в мире мужчин и женщин с их половыми потребностями и потому разрешил браки между ними, их плотский, так сказать, союз. Он заявил: «посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью»²⁷. Отвечая фарисеям на вопрос о возможности развода, Иисус сказал: «Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так; Но я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, *тот* прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не

жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано; Ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые осклоплены от людей; и есть скопцы, которые сами сделали себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит»²⁸. Ничего иного в других Евангелиях («святых благовествованиях») не содержится. Обратившись к входящим в Новый Завет «Деяниям святых апостолов» и другим текстам, мне удалось найти в Первом послании к Коринфянам святого апостола Павла рекомендацию мужчинам – вообще «не касаться женщины. Но, в избежании блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа... Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление... Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу... Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо, а не выдающий поступает лучше»²⁹.

Подробные комментарии к таким высказываниям считаю излишними. Совершенно ясно, что христианство по своей сущности, признающей только духовные ценности и пренебрегающей телесными, земными интересами и потребностями людей, рекомендует мужчинам и женщинам не вступать в брак, поощряет даже скопчество и буквально ничего не говорит о деторождении. Такая религия могла длительное время существовать и умножать число своих приверженцев, только опираясь на презируемые ею биологические потребности людей и на народные традиции многодетности. В XX столетии, ознаменованном быстрым снижением рождаемости в большинстве христианских стран, главы наиболее централизованной католической церкви – Папы Римские – в своих посланиях к верующим высказались против применения контрацептивных средств и особенно против аборт. В конце этого столетия к ним присоединились и иерархи православной церкви, однако большого успеха в этом не добились. Прямых призывов к деторождению в христианских церквях как не было, так и нет.

Некоторая «ущербность» христианства по вопросам воспроизводства числа верующих особенно заметна при сравнении его с исла-

мом. Ислам – самая молодая и активная из мировых религий – формирует установки для высокой репродуктивности. Одним из основных священных предписаний его является умножение сил приверженцев Аллаха в борьбе за «истинную» веру. Дети считаются одним из величайших благодеяний Аллаха; бездетность жены – одной из основных причин для развода или для того, чтобы взять вторую жену. Всего мусульманину разрешено иметь до четырех законных жен и любое число наложниц; женщины, получившие по тем или иным причинам развод, а также вдовцы могут беспрепятственно вступить в новый брак, поэтому в мусульманском обществе почти все женщины (кроме старых вдов и больных) охвачены брачно-половыми связями. Традиционных ограничений брачно-половых отношений (на время религиозного поста и пр.) у мусульман значительно меньше, чем среди индуистов. Многодетные матери в мусульманских деревнях, несмотря на общее приниженное положение женщин, пользуются почетом и уважением окружающих. Традиции многодетности среди мусульман подкрепляются верой в то, что Аллах сам позаботится о детях, которые пришли в этот мир по его воле, и обеспечит их пищей; этому же служит призыв к правоверным мусульманам отдавать десятую часть своего достатка на содержание бедных. Аборты (особенно после того, как плод начал шевелиться) строго запрещены одной из священных заповедей: «Не умерщвляйте детей ваших из-за страха бедности». Поэтому показатели рождаемости у мусульман обычно превышают таковые у других соседствующих с ними профессиональных групп или общностей.

Мною рассмотрено воздействие установок различных религиозных верований главным образом на процессы материального жизнеобеспечения групп людей, в том числе и этнических общностей, а также – в конечном счете – на их размножение. Все эти процессы так или иначе отражаются в психике людей, доставляя им чувство удовольствия или – нередко – неудовольствия. И хотя таким образом сфера материального жизнеобеспечения сливается со сферой духовного жизнеобеспечения, переливается в нее, это не означает еще, что проблемы духовного жизнеобеспечения могут быть полностью решены в результате успешного материального жизнеобеспечения.

Сфера психического обладает относительной самостоятельностью. Для достижения счастья, как чувства и состояния полного, высшего удовлетворения, наличия материальных благ часто оказывается недостаточным. Психика человека ежедневно подвергается воздействию различных сильных раздражителей, так называемых «стрессоров», которые могли бы почти неизбежно вызывать тяжелые болезни, если бы не защитная реакция организма в виде психологической адаптации.

Концепция стресса введена в науку канадским физиологом Г. Селье в 1936 г., и к настоящему времени это явление уже основательно изучено. Выработаны общие принципы борьбы со стрессом, чтобы он не переходил в свою патологическую форму дистресса; к ним относятся, например, советы быть оптимистом, уметь радоваться каждому дню жизни, уметь ограничивать свои желания и др.³⁰. Но овладеть антистрессовым адаптационным синдромом очень нелегко, тем более что в школах этому обычно не учат. Решить проблему за счет подъема материального жизнеобеспечения, о котором говорилось выше, также невозможно. И тогда брешь, существующая между материальным благосостоянием и полным духовным комфортом, может быть в какой-то степени заполнена (и нередко заполняется) религией – этим, по выражению К. Маркса, «опиумом народа». Применительно к российской действительности я назвал бы религию «алкоголем народа», памятуя о том, что алкоголь, как антистрессор, в отличие от опиума, вырабатывается в небольшом количестве в человеческом организме (за счет процессов брожения в кишечнике), а потому, в отличие от опиума, не чужд ему. И дело здесь заключается не только в чувстве удовольствия от ревностного исполнения предписанных религией правил жизни по ограничению телесных удовольствий, но и в том, что религия, возвышаясь над наукой, дает своим приверженцам почти исчерпывающую философию жизни, освобождает их от земной оболочки и вводит в космогонические сферы. Человек стремится обрести смысл жизни и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным³¹; религия и в этом отношении помогает ему больше, чем наука. Так или иначе, полагаю, что верующие люди гораздо чаще,

чем атеисты, покидают этот мир – «юдоль скорби и печали» – в состоянии умиротворенности.

И в завершении статьи – еще о некоторых размышлениях. Длительное, более чем 75-летнее господство в нашей стране научно-мировоззрения над религиозным в последнее десятилетие стало ослабевать. После падения власти КПСС религия с благословения и при некоторой поддержке новых руководителей страны стала все более активно участвовать в ее социально-политической жизни. Да и в общественных науках, в том числе в этнографии-этнологии, прежнее противостояние религии почти исчезло: религия все чаще представляется не «антинаукой», а неотъемлемой частью духовной культуры, которая в своем широком понимании включает и науку. Упомянутые в начале статьи С.А. Арутюнов и Н.Л. Жуковская пишут: «...Чем более культурно диверсифицирована система, чем больше она содержит и всевозможных вариантов и альтернативных форм материального жизнеобеспечения, и, что немаловажно подчеркнуть, духовных структур психологического комфорта, включая разнообразнейшие формы художественной и спортивной самодеятельности, всевозможные объединения по хобби, и даже разнообразные и разнородные религиозные организации, тем выше жизнестойкость данной системы»³². Сказано замысловато и отчасти «от лукавого»: трудно представить, что сравнительно однородная в конфессиональном отношении государственная «система» – менее жизнеспособна, нежели поликонфессиональное государство, но сама идея включения религии в число факторов «жизнестойкости» – весьма симптоматична.

Многое из сказанного выше может быть проанализировано с точки зрения желательности усиления экологического образования и воспитания в школе, куда вот уже несколько лет безуспешно пробиваются богословы. Представляется почти бесспорным, что экологическое воспитание должно начинаться с возможно раннего возраста и с использованием анимистически окрашенных рассказов и сказок, в то время как религиоведение (отнюдь не «Закон Божий») следует преподавать в старших классах, когда у школьников уже сложилась иммунологическая база, например, к рассказу о сотворении

мира за шесть дней, о «грехопадении» Адама и Евы и другим ветхозаветным мифам, а также к некоторым новозаветным установкам вроде того, что люди должны жить, как «птицы небесные, которые не сеют и не жнут, а Господь небесный питает их». Вообще, вопрос о введении некоторых христианских установок в современную этику заслуживает специального рассмотрения.

Примечания:

¹ Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. Этническое своеобразие культур и проблемы экологии // Предмет экологии человека. Часть II. М., 1991. С. 137–163.

² См., например, его анализ анимистических представлений живших в канадской тайге оджибве – Hultkranz A. Religion and Experience of Nature among North American Hunting Indians // The Hunters: Their Culture and Way of Life. Eds.: A. Hultkranz, O.Vorren. Tromsø: Universitetsforlaget, 1982. Pp. 163–186. Можно также отметить опубликованный этим автором обзор соответствующих верований североамериканских индейцев с указанием некоторых параллелей в культурах Южной Америки и Сибири – Hultkranz A. The Owner of Animals in the Religion of North American Indians. Some General Remarks // The Supernatural Owners of Nature. Nordic Symposium on the Religious Concepts of Ruling Spirits (genii locii, genii speciei) and Allied Concepts / Ed. A. Hultkranz. Stockholm, 1961. Pp. 53–64.

³ Мягков С.М. Социальная экология. Этнокультурные основы устойчивого развития. М., 2001.

⁴ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1989. С. 263.

⁵ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

⁶ Подробнее см.: Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.

⁷ Ветхий Завет. Вторая книга Моисеева. Исход, 20–23.

⁸ Там же. Книга Иисуса Навина. 6: 20.

⁹ Там же. Второзаконие. 20:19.

¹⁰ Новый Завет. От Матфея святое благовествование. 5:17.

¹¹ Там же. 5:27, 39.

¹² Там же. 9:16–17.

¹³ Там же. 10:34–38; 19:29.

¹⁴ Там же. 8:21–22.

¹⁵ Там же. 12:46–50.

¹⁶ Там же. 6:26, 28–29, 31–34.

¹⁷ Там же. 11:12–14.

¹⁸ Хрибар С.Ф. Экологическое в Библии. Библия об отношениях «человек-

природа». Киев, 2003.

¹⁹ Там же. С. 6.

²⁰ Там же.

²¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

²² Некрылова А.Ф. Круглый год. Народное погодоведение. Челябинск. 1996. С. 7.

²³ Козлов В.И. Этническая демография. М., 1972.

²⁴ Ветхий Завет. Бытие. 1:27–28.

²⁵ Там же. 3:16.

²⁶ Там же. 9:1.

²⁷ Новый Завет. От Матфея... 19:5.

²⁸ Там же. 19:8–12.

²⁹ Там же. Первое послание к Коринфянам. 7:1, 2, 6, 8, 34, 38.

³⁰ См., например: Байер К., Шейнберге Л. Здоровый образ жизни. М., 1997.

³¹ См.: Франк В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

³² Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. Указ. соч. С.149.

Ю.В. Иванова

Труд людей и мир богов

Еще на заре человеческой деятельности, в период присваивающего хозяйства, а тем более – производящего, люди ощущали, насколько их труд зависит от сил природы и в то же время на эту природу влияет: создается антропогенный ландшафт. По образному выражению А.Н. Афанасьева, древний человек был «погружен в природу... она питала его и была ему матерью»¹. По всей освоенной человеком земной суше распространяются представления о Земле как матери всего сущего, как о женском существе, от которого рождаются люди и все, что их окружает. «Она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в череде поколений ее потомства: она пособница жизни. Поэтому земля – вечная мать»².

Примеров подобных верований в специальной литературе опубликовано множество. Отсылаю читателей к наиболее полному собранию фактов³.

Так появились в воображении людей мифические образы, персонажи, которые охраняют живую природу, помогают человеку в его труде или же препятствуют ему.

Слитность человека и природы заметил еще Платон, в его «Диалогах» есть такой пассаж: бог любви Эрот разлит во всей природе, «... живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, уди-

вительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов»⁴.

Чем дальше мы уходим мыслью в глубь веков, тем явственнее выступает нерасчлененность сфер культуры и природы, в данном случае – нерасчлененность в сознании людей конкретных явлений природы и мифических образов, ими порожденных.

Многие исследователи считают самым древним пластом религиозных представлений *фетишизм* – наделение сверхъестественными свойствами неодушевленных материальных предметов. Представления о том, что все сущее (в первую очередь человек) наделено «душой», которая будет жить после смерти тела – *анимизм* – указывает на большую способность к абстрактному мышлению и соответственно относится к более развитой стадии человеческой истории⁵.

В системе «человек – природа» надо, очевидно, признать первейшим действием человека попытку предугадать, что природные явления готовят ему в ближайшем и дальнейшем будущем: какая предстоит погода, выпадут ли дожди, снега и т.п., а следовательно – каковы будут возможности для охоты, собирательства и других дел. Другими словами, к древнейшим попыткам человека осознать себя (и соответственно свою деятельность) среди своего реального бытия относится *гадание*. В нем сошлись элементы рационального отношения к окружающему миру (наблюдение над явлениями природы, зависимостью их от времен года, направлений ветров и т.д., и т.п.) и иррационального.

За попытками предугадать будущее следует желание повлиять на него. Отсюда возникла *магия* (*колдовство, ведовство, чародейство и т.п.*), основанная на представлениях о взаимосвязях между предметами, людьми, явлениями природы, человеческим бытием и т.п. Решающий момент зарождения магии – идея сверхъестественного. В магических приемах (коих за все существование человечества, включая и наши дни, накопилось несметное множество) присутствуют различные манипуляции, «колдовские» действия с предметами и, наконец, словесные формулы (*заклинания, заговоры*)⁶.

От магических действий, словесных заклинаний (*вербальная ма-*

гия) логичен переход к *обряду*, соединившему действия, ритуальные предметы (фетиши), словесные формулы и многие другие элементы религиозного происхождения.

Обряды неотъемлемо слиты с *мифологией* – своеобразным отражением действительности, где, по словам А.Ф. Лосева, присутствует широкий спектр эмоций, аффектов, реакций человека на его реальное окружение, жизненные ситуации, трудовые действия⁷. Этот слой религиозных верований, пожалуй, в большей мере связан с производящим хозяйством, хотя по сути разделить эти две эпохи – присваивающего и производящего хозяйства – практически невозможно (да и не нужно для данного исследования), так как первый тип хозяйства до сих пор не ушел из реальной жизни людей.

Тотемизм (религиозно-мистическое осмысление кровнородственных связей человека с природными явлениями, с миром живой и неживой природы) – неоспоримое доказательство соединения природной и социальной среды в понятиях древних людей. Одна из распространенных форм культа зверей (*зоолатрии*) – вера в возможность чудесного брака человека со зверем. Медведь – сильный большой зверь, внешне чем-то похожий на человека (об этом напоминает фольклор многих народов) – не мог не стать одним из тотемов и одновременно объектом (весьма выразительным!) культа природы на самом широком ареале освоенного человеком пространства: у народов Сибири, Европы, Кавказа, Малой Азии, у североамериканских индейцев, метисов, реже у индейцев Южной Америки⁸.

Среди тотемных генеалогических легенд народов Западной Европы распространен вариант о происхождении того или иного рода (чаще всего – феодальных владетелей, королей и т.п.) от медведя или (чаще) медведицы. В средиземноморской полосе Европы записано большое число сказок о медведе, похитившем женщину, которая родила от него сына. Маска медведя присутствует в карнавальных играх многих европейских народов: на Пиренейском полуострове, на Британский островах, в Скандинавии, среди западных, восточных и южных славян⁹.

У румын в рамках весеннего карнавала отмечался «день медведя» (позже контаминировался с днем Св. Мартина 1–3 февраля).

Румынские исследователи полагают, что он восходит ко времени гето-даков (когда, возможно, медведь был тотемическим животным), и ставят его в один ряд с другой обрядовой игрой, в центре которой – лошадь, очевидно, тоже животное, сакрализованное на ранних стадиях развития хозяйства.

Медведь оказывается в центре весенних обрядов, направленных на встречу (с надеждой на грядущее благополучие) теплого времени года, периода начала полевых работ и перевода домашнего скота на подножный корм. По всему северному поясу Старого света – Европы и Сибири – в этот период происходили игрища, в которых в той или иной форме участвовала маска медведя. В Европе полагали, что в день Сретения (2 февраля ст. ст.) или Благовещения (25 марта ст. ст.) медведь вылезает из берлоги и предвещает либо конец зимы, либо ее продолжение (если вновь укладывается спать)¹⁰.

Широко были распространены карнавальные шествия и игры, аналогичные масленичному, направленные на символические проводы зимы и встречи весны. В них в различных вариантах участвует маска медведя, разыгрывающая сцены похищения женщин; в некоторых вариантах карнавала медведя «убивали» и он снова и снова «воскресал». В обширном репертуаре сельскохозяйственных обрядов, изображавших «гибель» и «воскрешение» персонажа-символа плодородия, медведь – может быть, самый древний символ.

Однако он не единичен: у земледельцев всего мира встречается мотив зверя-производителя, соединяющегося с женщиной весной во время пробуждения природы. Каков именно был этот зверь, зависело от природных условий каждой местности: в древней Индии это был буйвол или бык; в древнем Египте – бык, козел, крокодил, в Месопотамии – бык, у бурят – тоже бык. Согласно древнегреческой мифологии, Зевс похитил Европу, приняв образ быка. На острове Крит чудовище Минотавр был рожден женщиной от брака с быком (или богом Посейдоном, принявшим облик быка). Итак, в большинстве мифов производителем признавался бык – животное, которое первые землепашцы впрягали в плуг.

Среди восточных славян держалось поверие, что хозяин стад – это медведь, а по представлениям балканских народов их хозяин –

волк. Однако образ медведя не чужд балканской мифологии. Если в предыдущих примерах образ медведя был связан с наступлением весеннего тепла, то среди южных славян он оказался перенесенным на осень, обозначал наступление зимы. «*Мечкин дан, мечкодав, мечкин ден*» – таковы названия даты 30 ноября ст. ст. По христианскому календарю этот день посвящен Св. Андрею, народная этимология не замедлила соединить эти разные вехи: оказывается, Св. Андрей ездит на медведе. И в дальнейшем изложении мы не раз будем встречать изумительную приспособляемость христианского культа к народным верованиям, возникшим задолго до формирования монотеизма.

Чрезвычайно интересны те обряды, в которых фигурирует не медведь, а медведица. В Южной Албании в сочельник Нового года выпекали специальный пирог, который назывался «*медведица*» (албанск. *arushkë*), его перед праздничной трапезой на несколько минут выносили из дома, «чтобы его ела медведица»¹¹. Здесь совершенно ясно проступает жертвоприношение, тем более что пирог этот раздавали всем присутствовавшим: всякое жертвенное кушанье должно быть съедено на месте самими жертвователями сообщества (этот весьма рациональный порядок сменил древнейший магический прием, когда жертвенное мясо сжигали, а боги-небожители, согласно древнегреческим верованиям, довольствовались запахом сжигаемой жертвы). Южные албанские земли – это ареал распространения культа Артемиды, одной из ипостасей которой была медведица¹². В сложной ткани мифологических событий и образов, окружающих Артемиду, очень важна одна ее функция – владычица зверей, в которой исследователи видят «верховную богиню-нимфу архаических тотемных обществ»¹³.

Мифический мир неизбежно повторял человеческий – во внешнем (антропоморфном) облике персонажей, в их взаимоотношениях, в их воздействии на мир людей. Отсюда вытекала возможность общаться с высшими силами при помощи ритуалов, в том числе жертвоприношений, заклинаний и – позже – молитв.

Сотворение мифов происходило на реальной почве практической жизни людей (не только материальной, т.е. хозяйственной, но и социальной). Их хозяйственная деятельность, усложнявшаяся по мере

освоения культурного пространства и совершенствования техники, распределялась естественным образом по сезонам года. Границы сезонов подвижны, зависят от климатических и других природных условий, в рамках одной климатической зоны – от видов хозяйства (набора посевных и иных возделываемых культур у земледельцев, приемов разведения и выпаса скота у скотоводов и т.п.). Вся эта многообразная деятельность так или иначе ложится на календарные сроки, поэтому правы защитники так называемой «трудовой теории» возникновения календарных обрядов, утверждающие, что в основе сельскохозяйственного календаря «... лежит труд человека, и сам он может быть понят как созданный на ранних этапах земледелия свод указаний для практической деятельности человека, свод, построенный на основании длительного опыта»¹⁴.

Конечно, обрядовые действия, направленные на увеличение плодородия промысловых зверей и рыб, зародились еще в пору присваивающего хозяйства в среде охотников, рыболовов и собирателей (и сохраняются до сих пор), но, начиная с эпохи раннего земледелия, складывался разветвленный обрядовый комплекс, включивший разнообразные мифы, обряды, их атрибутику, иконографию, музыкальное, песенное и танцевальное сопровождение и многое другое.

В основе обрядности земледельческих культур лежит идея плодородия зерна: оно таит в себе зародыши жизни, сохраняет их, будучи погребенным в земле, и возвращает в новых побегах.

Именно по этой причине существовали такие ритуалы аграрной обрядности, известной весьма широко, в том числе среди народов Европы, как ритуальная запашка и посев. Представления о земле как о женском существе, которое следует оплодотворить, со времени раннего производящего хозяйства проникло в мифологию многих народов, в которых фигурирует спутник матери-земли, он же ее супруг¹⁵. Поэтому в аграрных праздниках столь велик элемент эротизма, мотивы семейно-брачной обрядности. Среди археологических находок из стран Ближнего Востока и Восточного Средиземноморья примечательны статуэтки, изображающие женщин с преувеличенными признаками пола. Греко-римский пантеон богов дает в этом плане богатый материал: богини Деметра и Кора у древних гре-

ков, Церера и Персефона римлян. Образ охранительницы Оранты с воздетыми к небу (охраняющими) руками перешел со временем на образ Богоматери, всеобщей заступницы. Не случайно большие праздники православной церкви – Благовещение (25 марта ст. ст.) и Успение Богородицы (15 августа ст. ст.) приходятся на периоды, важные для посева и уборки злаков и плодов.

С большой долей уверенности можно говорить о ритуальном жертвоприношении на полях в целях «оплодотворения» земли-пашни. Об этом свидетельствуют обряды древних религий. Осирис, Адонис, Таммуз – мужские персонажи этого круговорота: они погибают насильственной смертью, проводят половину года в подземном мире и возвращаются на землю в урочные сроки. В современных обрядах можно усмотреть прямое продолжение древних верований: обряд *Калоян (Сколяян, Герман)*, известный у восточных романцев, славян и в ослабленной форме у албанцев, заключается в раздирании, разламывании мужской фигурки и разбрасывании ее частей по полям. В более поздних вариантах фигурку топили в реке или же закапывали – «хоронили», совершая над ним обряд оплакивания (все эти манипуляции выполняли женщины, в более поздних вариантах – девочки, которые видели в этих действиях лишь игру). Со временем назначение обряда-жертвоприношения получило новое толкование – вызывание дождя¹⁶.

На другом краю Европейского континента, в Шотландии сложили предание об ячменном зерне, которое было погребено, но весной проросло новыми колосьями. Славный шотландский поэт Роберт Бернс передал ликование по поводу воскрешения непобедимого зерна: «... из земли выходит Джон Ячменное Зерно»¹⁷. В Новом свете главной культурой был маис (кукуруза), о котором сложились такие же легенды: герой североамериканского эпоса Гайавата победил в схватке друга людей Мондамина, закопал его останки и ухаживал за могилой,

... чтобы холм ее был мягким,
Не зарос травой сорной ...
Наконец, зеленый стебель
Показался над могилой,

А за ним – другой и третий,
И не кончилось лето,
Как в своем уборе пышном,
В золотистых мягких косах,
Встал высокий стройный маис¹⁸.

Вполне согласуются с идеей оплодотворения земли и другие обрядовые действия: разбрасывание по полям частей тушки поросенка (заместитель человеческой жертвы и сам по себе знак благоденствия), закапывание в землю изображения человеческого фаллоса (по законам магии – «часть заменяет целое»), свобода общения полов в пору весенних праздников (или замещавшие их катания по земле, допустимая непристойность в словах и жестах и т.п.), помещение в борозды пашни хлеба и яиц (символы плодородия) – все это и другие аналогичные действия известны в широком ареале¹⁹.

Существенные стороны аграрных обрядов – символическая запашка и посев. «Первую борозду» в наступающем сельскохозяйственном году должен был провести человек, обладавший высоким социальным статусом. От Дальнего Востока, через Переднюю Азию, Кавказ, Юго-Восточную Европу и далее на запад на широком пространстве хозяйственно-культурного типа пашенного земледелия исполнялся этот обряд (имевший, разумеется, локальные особенности, но сохранявший при всех вариантах свою сущность). Социальный статус главного исполнителя – «пахаря» снижался с течением времени: в древних восточных цивилизациях это был верховный правитель (в фольклорных текстах – «царь», об этом упоминается, в частности, в эпической поэме Древней Индии «Рамаяне»), на Кавказе роль поручалась самому уважаемому в селе старику, на Балканах он именовался *кукер* (участник особой ритуальной игры), *старец*, *добрый старец*, *монах*. Характерно, что после символической запашки разыгрывалось его «убийство» и «воскрешение». Со временем обрядовые действия сильно редуцировались (вместо реальной пахоты практиковался обход домов с уменьшенной моделью плуга) или же превратились в своего рода игру²⁰.

Символический посев совершали одновременно с пахотой или же как отдельное действие в составе иных обрядовых комплексов,

например, на Новый год или в другие календарные праздники. «Посевание» происходило отнюдь не только непосредственно на пашне: отделившись от практического действия, оно стало символизировать пожелание здоровья (что логично вытекает из понятия о плодородии), всяческого иного изобилия. Например, румыны специально заводили в дом ягненка или теленка, чтобы участники обрядовой игры осыпали его зерном, иногда зерном осыпали хозяина дома – ответчика за благополучие всей семьи. Множественность – это всеобщий символ всяческого обилия, благополучия. Если таким символом у земледельческих народов было зерно, то в южной зоне с развитой садоводческой культурой его заменяла горсть сушеных фруктов и гранат (разбитый об пол в праздничный день, с брызнувшими во все стороны зернами, он в доме греческого крестьянина воспринимался как добрая весть).

Осыпание как символический (магический) призыв к изобилию, т.е. к благополучию, перекочевало из собственно земледельческой обрядности в свадебную (ныне зерно заменили мелкими монетами, конфетами).

Земледельческая обрядность включает особое отношение к первому и последнему снопу, сжатому на хлебном поле. По мнению некоторых специалистов там, в колосьях обитал «дух хлеба» (теория о духах или демонах растительности, преимущественно злаков, создателем которой был В. Маннгардт, российскими учеными позднейшего времени не была поддержана)²¹. Символика первого и последнего снопа довольно широко известна, например, среди южных славян. Равным образом в обрядах фигурируют и другие производные от хлебного поля, в том числе солома²².

Непосредственно в магию плодородия включается обрядовая пища. Интересны в этой связи наблюдения специалистов по поводу приготовления обрядового кушанья из зерен. Первоначально, очевидно, полагалось людям потреблять то, что они надеялись вырастить, поэтому в одном горшке смешивали злаковые, бобовые и прочие зерна. Это греческое «всезерние» (*панспермия*). Позже ограничивались пшеничными немолотыми зернами (*кутья, колево, колва, варица*). По правилам они должны оставаться не сваренными, т.е.

не потерявшими свою всхожесть. Позже их стали варить как любую кашу, оснащая ее различными приправами и потребляя в дни календарных и других праздников, а также при похоронных и поминальных обрядах.

Это последнее обстоятельство чрезвычайно интересно, оно указывало на связь магии плодородия с недавно умершими и с более отдаленными предками: они – жители подземного мира – должны влиять на процессы вызревания зерен и прорастание побегов²³. По мнению М. Элиаде, «две линии – земледелия и жизни после смерти пересекаются и сходятся вместе, формируя новый единый образ бытия, завязанный на дремлющих в земле ростках жизни»²⁴.

Хлебный каравай для оседлых народов, выпекавших кислый хлеб в стационарных печах на поду, стал символом земледельческого хозяйства. Позже возникло обрядовое печенье, наделенное различным символическим значением. При довольно разветвленной символике земледельческой культуры зерно, его производные – кутья, хлебный каравай, печенье – основные элементы обрядности, направленной на урожай зерновых (а с ними заодно и всех полезных растений).

Обрядовой пищей делились с рабочим скотом, с орудиями труда, ею «кормили» пашни, фруктовые деревья, еда служила жертвой водоемам, стихиям – ветру, морю. Таким образом стремились передать жизненную силу, заложенную в еде.

Кроме злаковых, служивших основой питания, древние земледельцы умели разводить фруктовые деревья и виноград. Культивирование виноградной лозы датируется археологами бронзовым веком. Начальные зоны его распространения – Закавказье и прикаспийские и причерноморские области (земли современных Армении, Грузии, Азербайджана и Туркмении). На европейском континенте культура винограда появилась несколько позже. Дионис – бог-покровитель виноградарства и виноделия, первоначально почитался древними греками как бог всех производительных сил. Это говорит о значении, которое получило виноделие в хозяйственной жизни греков.

Скотоводческое хозяйство в его разнообразных формах известно почти по всей эйкумене. Естественно, что усилия древнейших маги-

ческих приемов были направлены на увеличение плодородия разводимых стад. Во многих культурах животным приписывалась особая сила, в том числе и влияние на плодоносность домашнего скота и плодородие вообще. Древние боги (или духи) растительности, в том числе и полезных для человека злаков, зачастую представлялись в образах животных. Поэтому они становились объектами соответствующих обрядов. Процессии с масками животных (например, козы у западных славян, румын и других) известны по крайней мере с античных времен. По мнению некоторых исследователей, они восходят к общим индоевропейским верованиям.

Один из неперемных охранителей сельских тружеников – «скотий бог»: в восточнославянском мире это Св. Власий Севастийский – прямой потомок Волоса/Велеса древних славян, в Западной Европе – Св. Блез, поляки и чехи называли его Блажеем, венгры – Балужем. Но Велес – не только «скотий бог»: он связан с подземным миром, с культом матери-земли, а также возможна и его женская ипостась²⁵. Следовательно, нельзя «жестко» разделять земледельческие и скотоводческие обряды: те и другие имеют прямое отношение к плодородию.

Как было замечено выше, согласно поверьям балканских народов, хозяин стада – волк. От него эта «функция» перешла к Св. Георгию. В православной мифологии он – покровитель и защитник стад; он «запирает пасти волкам», но выдает им определенную скотину на прокорм. Святой Георгий христианского пантеона – персонаж очень сложный: в скотоводческих районах его почитали как главного защитника стад, поэтому на Балканах, например, первый выгон скота на летние пастбища приурочивался ко дню Св. Георгия – 23 марта по ст. ст. С этим днем связан сложный обрядовый комплекс: албанские горцы в этот день на горных вершинах встречали восход солнца, совершали различные манипуляции с водой и свежей зеленью, отсчитывали начало года от этой даты, а также начало летнего сезона (он завершился и соответственно начинался зимний сезон 25 октября ст. ст. в день Св. Димитрия). Болгары приносили в жертву белого барашка. Жертва бараном известна практически по всем Балканам²⁶. Преобладание в праздновании Георгиева дня скотоводческих моти-

вов характерно также для населения горных и предгорных районов Центральной Европы. У западных и восточных славян, особенно у русских, у финнов и других жителей равнинных районов, у которых более известны поверия и обряды земледельческого направления, Св. Георгий более почитался за то, что «отворял источники», т.е. в посвященные ему дни начиналось интенсивное таяние снегов. В Западной Европе Св. Георгия чтили преимущественно как победителя змея/дракона. Этот мифологический сюжет, принявший форму легенды, не случаен: змея в мифологии связана с водной стихией.

Итак, Св. Георгий христианского мира – сложный синкретический персонаж: солнечный свет, солнечное тепло, свежая растительность пастбищ, где до осени будет пребывать скот, вешние воды, которые напоят пашни, и – как вершина всех благ – победа над злыми силами, угрожающими людям.

Каково бы ни было направление хозяйственной деятельности человека, три главные природные стихии (или явления, или силы) властвуют над ним: солнце, огонь, вода небесная и земная.

Солнце – податель жизненных сил – являлось объектом поклонения практически у всех народов. Оно даровало свет и тепло, необходимые для созревания злаков и плодов, оно же могло сжечь посевы и иссушить землю, погубить жизнь. Всеблагое и карающее солнце естественно стало казаться самым главным божеством в пантеонах многих религий. Его движение по небосклону, дни солнцеворота и солнцестояния издревле служили вехами, по которым распределялись хозяйственные циклы. Так называемые «календарные праздники» – не что иное как комплексы действий, направленные на обеспечение успехов в людских трудах и во всевозможных начинаниях. Для упорядочения всей жизни возникли солнечные календари (по сравнению с лунными календарями они оказались более приспособленными к круговороту земледельческой деятельности). Среди многих народов сложился культ солнца как форма обожествления верховной власти²⁷.

Огонь так же, как солнце, благотворен для человека, согревая его и освещая его жилище, и так же опасен. Он так же, как солнечные лучи, падал с неба (в виде молнии). Естественно, что в ранних рели-

гиях прослеживается связь между солнцем и огнем (и его производными – искрами, головнями и пеплом). Ритуальные огни, начиная от их первейших видов – костров, а также факелов и т.п. светильников, вплоть до свеч в позднейших религиозных культурах – неперенный элемент многих обрядов, направленных на плодородие почвы и скота, на защиту людей и плодов их труда от пожаров, ударов молнии и т.д.²⁸.

Вода – необходимое условие для возникновения и продолжения жизни на земле. Об этом говорят легенды о происхождении всего живого, миф об уничтожении земной жизни посредством всемирного потопа: известный на разных точках земного шара, он порожден постоянной угрозой морских и речных наводнений. Многие анимистические верования и обряды, на них основанные, указывают на первоначальное обожествление («очеловечивание») непосредственно самой водной стихии. Таково, например, отношение древних индийцев к могучей реке Ганге: «Мать-Ганга дарила влагу полям земледельцев, рыбу дарила рыбакам и покой дарила она всему, что рождалось, жило и цвело на ее берегах»²⁹.

Позже возникли антропоморфные персонажи – боги морей и океанов (Посейдон в мифах древних греков), рек и ручьев (нимфы в представлениях индоевропейских народов). Сложилась всевозможные обряды, направленные на обуздание водной стихии и на привлечение влаги, необходимой для возделанных полей. Обряды вызывания дождя (реже – его прекращения, или же прекращения града) известны повсеместно. На первых ступенях развития религии это были магические действия, позже – молитвы, обращенные к верховному божеству³⁰.

Очень выразителен в этом плане обряд вызывания дождя, известный в славянском мире, а также на Балканах как славянским, так и неславянским народам: нагую девочку окутывали с ног до головы свежей зеленью, поливали водой, исполняя специальную песню. В древних вариантах обряда обращались непосредственно к этой девочке, которая олицетворяла бабочку: она должна была полететь на небо и открыть его, чтобы дать возможность тучам пролиться дождем. В поздних вариантах эту «бабочку» просили полететь на небо к

Богу и молить его послать дождь.

Вода и свежая зелень, да и растительность в целом, неразрывно связаны с земной и небесной влагой. Деревья, их ветви, растения и цветы неизменно присутствуют в обрядах плодородия (а через них, как уже неоднократно указывалось, в обрядах, направленных на всеобъемлющее благополучие). «Многие растения используются человеком в пищу и на корм скоту; из них изготавливают одежду и утварь, орудия труда; используют для постройки жилищ; из растений готовят красители и используют в лечебных целях. Растения доставляют человеку и эстетическое наслаждение»³¹.

Глубокие корни имеет обряд прикосновения свежей зелени к человеку. В Древнем Риме на календулы января раздавали зеленые ветки с целью обеспечить здоровье и благополучие. В русской среде было принято хлестание людей рано поутру в определенные праздничные дни свежей веткой «ради здоровья», по-болгарски обряд этот называется «сурвакание», по-румынски – «соркова». Сербь, живущие в Венгрии, долго придерживались старинных обрядов: освещенными в церкви ивовыми прутами, на которых уже распустились сережки, взрослые хлестали детей, приговаривая «Подрастай, как ива, толстей, как свинка». Такие же пожелания отразились в детских считалках: «Молодей и подрастай, как ива», «Будь здоров и подрастай, как ива». Подобные обряды широко известны в Европе и за ее пределами, подробно они описаны на балканском материале³².

Соединение в одном многофункциональном обряде встречи восхода солнца, манипуляции с проточной водой и свежей зеленью очень выразительно в описанном выше праздновании Георгиева дня, который справлялся албанцами еще в первой половине XX в.: перед восходом солнца, собравшись на горной вершине, люди омылись проточными водами ручья, клали на глаза смоченные водой зеленые листья, а затем громкими криками приветствовали выплывавший из-за горных хребтов солнечный диск. Это был самый значительный праздник в череде обрядов, располагавшихся в течение года по датам солнечного календаря³³.

По мере роста народонаселения, усовершенствования орудий труда, охоты и лова, развития хозяйства в целом, расширялась тер-

ритория, осваиваемая человеком. Все дальше в глубь лесов уходили таежные охотники; все более улучшали свои лодки рыболовы и китобои; проводили ирригационные работы землепашцы, соорудили колодцы на безводных участках, усовершенствуя орудия труда, они расширяли площади запашки; скотоводы осушали болота и превращали их в пастбища. Кочевники наладили перегон стад из одной кормовой области в другую по определенным маршрутам, давая возможность восстановиться травостоем.

Осваивая новые промысловые территории, люди испытывали известные трудности, встречались порою с прямыми опасностями. Отсюда возникли представления о духах – хозяевах местности. Леший – хозяин лесов, водяной вместе с русалками, горный дух на перевалах и т.д., и т.п. – все эти персонажи охраняли дикую природу, препятствовали человеку проникать в их владения. В этих поверьях, помимо опасностей от неосвоенного «чужого» пространства, присутствовало, возможно, и рациональное отношение к кормовой базе: можно взять от земли, лесов и рек столько, сколько надо для пропитания человеку, но излишнее, «товарное» приобретательство – преступно. Народы Приамурья, убив медведя, совершали специальный обряд, чтобы искупить перед ним вину убийства и с целью его «воскрешения». Индейцы Северной Америки не могли понять, почему белые поселенцы выращивали пшеницы больше, чем им надо для жизни, излишки продавали для того, чтобы купить еще земли и еще большие площади обработать и засеять, чтобы снова продать излишки и так – до бесконечности. В старину среди албанских горцев считалось преступным нарушать покой лесов (в общебалканских сказаниях повествуется о хозяевах этих мест, наказывающих жадных порубщиков), а в реальной жизни возникли строгие правовые нормы заимки на общинной земле. Все это – стихийное, на жизненном опыте основанное рациональное отношение к природным ресурсам³⁴. Имела место сакрализация особо приметных или опасных мест – лесной чащи, обожженного молнией дерева, укрытого густой растительностью водоема, водопада и т.п.

Коммуникации разного рода имели большое значение для общения людей, для совершения всевозможных сделок по обмену про-

дукцией своего хозяйства (со временем – торговли), что было важнейшим условием жизнеобеспечения. Поэтому сложились различные поверия и вытекающие из них обряды, направленные на благополучное преодоление препятствий в пути, например, по морю, бурным рекам, лесным тропам и т.п.

Особое место в системе верований о духах-хозяевах местности занимают горные перевалы³⁵. И в наше время на горных перевалах Кавказа можно видеть груды камней: каждый, преодолевающий рубеж, бросает в них свой камень. С внедрением монотеистических религий прямодушная вера в хозяев гор заместились легендами об особой святости этих мест, сооружением часовен в христианском ареале, священных могил – в мусульманском. Заклинания сменились молитвами. Прекрасный знаток кавказского мира М.Ю. Лермонтов использовал этот сюжет: «И вот часовня на дороге. / Тут с давних лет почит в Боге / Какой-то князь ...». Вошло в правило, что каждый проходящий мимо «...Куда бы путник ни спешил, / Всегда усердную молитву / Он у часовни приносил»³⁶. Властитель Синодала, внушаемый Демоном, пренебрег древним обычаем, за что и погиб в схватке с разбойниками.

Но кто же создал вселенную, жизнь в ней, кто внушил человеку все его знания, его умения? Таким вопросом задавались люди во все времена. Карикатурные герои Фонвизина рассуждали: этот портной учился у другого, а другой у третьего, а тот у четвертого, а первый портной у кого учился? И действительно: у кого учился тот, кто первый овладел тем или иным мастерством? Так возник образ, который в этнографии назван «культурным героем» или «демиургом».

Термин демиург (греч. δῆμιουργός – создатель, творец, основатель, зачинщик, источник, причина) более подходит к наименованию мифологического существа, установившего мировой порядок. Такой персонаж есть во всех мировых и местных религиях, в христианстве это – ветхозаветный Саваоф, создавший и упорядочивший мир за шесть дней. Когда дело касается обстоятельств и предметов человеческого бытия, то, очевидно, уместнее говорить о культурном герое.

Природа полна чудес, отсюда – страх перед нею, образы различных чудищ, чудовищ. Но неизбежно стремление людей познать

природу, подчинить ее себе. Жизнеутверждение, любознательность, предприимчивость, свойственные людям, наделенным сильным характером, подталкивали их к постижению окружающего мира.

Первоначально устройтелем мира выступал тотемный предок, поэтому столь много среди них животных: Великий Ворон, Кролик или Койот в верованиях североамериканских индейцев, Ворон и другие животные у народов Северо-Восточной Азии, хамелеон, антилопа, дикобраз, паук в Африке и т.п. Впоследствии культурный герой приобрел облик человека. Еще позже – превратился в сказочного или эпического героя, исполняющего волю богов (иногда противоборствующего богам).

Зачастую людское воображение рисует человека, наделенного особыми свойствами. Таков Гайавата – эпический герой индейцев Северной Америки. Гайавата научил своих соплеменников возделывать маис, оберегать его посевы (для чего женщина должна ночью нагой обойти все поле; интересно, что такое же действие известно и в славянском мире), обрабатывать урожай. Он создал орудия труда, соорудил первую лодку из коры березы, сшив ее растительными волокнами, натянув на раму из ветвей кедра, смазав это сооружение еловой смолой, украсив иглами ежа и узорами из сока лесных ягод. Он же расчистил ложе реки от коряг и мелей. Гайавата открыл людям секреты лечебных трав. Наконец, этот же культурный герой изобрел пиктографические письма³⁷.

Добывание огня – одна из самых важных задач в жизни древних людей, поэтому культурные герои многих мифов начинали свою полезную деятельность именно с этого. В эпических сказаниях карел и финнов огонь добыл Вайнямейнен, он же соорудил первую лодку и совершил еще много других полезных дел. Культурные герои защищали людей от врагов, в том числе от мифических чудищ: Гильгамеш построил храм и крепость в Двуречье, герои «Рамаяны» и других эпических сказаний Южной Азии были верными защитниками людей.

Известен греческий пантеон, где каждый обитатель Олимпа был занят своим делом: Гера – покровительница городов и героев, оказывала помощь женщинам-родильницам. Из многих мифов вытекает, что ее культ сложился во времена матриархата, недаром ее жи-

вотная ипостась – корова. Гефест – бог-кузнец; Афина – не только богиня-воительница, учредительница ареопага, но и покровительница гончарного искусства, создательница гончарного круга. Она же изобрела плуг, грабли, ярмо для волов, уздечку для лошадей, колесницу и корабль, а сверх того еще флейту и трубу. Колесницей, запряженной четверкой лошадей, впервые стал управлять Эрихтоний, рожденный матерью-Землей и учредивший культ Афины в городе, который носит ее имя. Дионис – бог всех плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия – прибыл, согласно мифу, в Элладу с севера, поэтому некоторые исследователи полагают, что искусство виноделия развивалось первоначально на северо-востоке Балканского полуострова во фракийских землях.

Прометей похитил у богов-небожителей огонь (огонь в виде молнии всегда падал с неба!) и отдал его людям вместе с другими умениями Афины и Гефеста. Чтобы избавить людей от изнурительных работ, он заставил трудиться животных: приучил их к ярму, и к хому, и к вьюку. Он научил людей строить дома, корабли, заниматься ремеслами, изготавливать одежду, а также писать, считать, гадать, различать времена года, распознавать лечебные свойства растений. Тот же демиург указал на залегающие в недрах земли серебро и золото, железо и медь, показал, как добывать их и обращать на пользу людям. Короче говоря, он – типичный культурный герой. Но Прометей только похитил огонь и отдал его людям, а пользоваться огнем впервые сумел человек по имени Фороней, он же основал и населил торговый город.

Различные покровители ремесел могли возникнуть в воображении людей в те времена, когда ремесленники стали объединяться в соответствующие профессиональные сообщества. Ту же Афины призывали в покровители гончары Крита. Она явно сменила «Гончарного человека», которого изображали в виде мужчины с волосами, торчащими во все стороны подобно языкам пламени³⁸.

Всякому деловому предприятию людей покровительствовал Гермес, под его присмотром было и скотоводство, и торговля. То и другое дело было связано с передвижением по дорогам, поэтому он стал гонцом, исполнявшим поручения небожителей. Как он водил людей по доро-

гам земным, так и сопровождал их души в загробный мир.

Христианство, проявив, по выражению С.А. Токарева, «поражительную пластичность и приспособляемость»³⁹, смогло победить язычество тем, что включило в свой пантеон святых – явных наследников прежних богов и героев. О роли Св. Георгия – воина, охранителя стад, подателя вешних вод, драконоборца – уже говорилось выше. Имя Св. Ильи на древнееврейском языке означало «бог мой Яхве», на греческом – Ηλίας, что созвучно с греческим ηλιος – «солнце». В библейских текстах многие чудесные деяния Св. Ильи связаны с огненной стихией. Не мудрено, что этот святой в представлении христиан, в частности славян, оказался солнечным богом, который на колеснице проносится по небу (подобно Гелиосу античной мифологии), посылает гром и молнии, проливает дожди (отсюда – непосредственная связь с плодородием). Церкви, посвященные Св. Илье, всегда возводятся на возвышенностях.

В противоположность ему Св. Николай (Никола, Микола в славянской мифологии) – милостивый, земной, покровитель скотоводства и земледелия, хозяин земных вод. Посвященные ему церкви воздвигаются в долинах, на берегах рек и морей. Он – покровитель всех путешественников. В старину русские крестьяне отправлялись в зимний извоз в Николин день (12 декабря ст. ст.). Греческие моряки видели в нем своего спасителя, брали в путь его иконы, а также запасались коловом (кутьей), которое бросали в воду в случае морской бури.

Можно еще долго перечислять все «деяния» христианских святых, напрямую связанных с языческой мифологией. Еще Эразм Роттердамский в XVI в. иронизировал по поводу сонма святых, «покровительствующих» и «помогающих» людям в самых различных случаях их жизни⁴⁰.

Девять муз – дочерей Аполлона, которые согласно греческой мифологии обитали на горе Парнас, – это те же покровители различных видов искусства, ведомого древним. В XX в. придумали музу кинематографии. На рубеже XXI в. католики объявили Св. Исидора покровителем «Интернета».

Победа монотеистических религий низвела прежних богов к рангу так называемых персонажей «нижнего ряда»: всевозможных чер-

тей («черных»), водяных, домовых и т.п.

При значительной секуляризации обрядности наиболее устойчивыми оказываются запреты, связанные с верованиями, имеющими предохранительный характер. В различных религиозных системах в определенные дни запрещался какой-либо вид деятельности (субботный отдых у иудеев, воскресный – у христиан, воздержание от пищи и развлечений в дни поста), складывались представления о благоприятных или запретных днях недели и т.д. В христианском календаре определенные дни года были посвящены тому или иному святому, зачастую покровительствующему какому-то виду труда. Сложились правила поведения, предписывавшие или запрещающие определенные действия. С этой стороны жизни связаны учения о воздаянии (за правильные поступки) и наказания (за несправедные), что еще более закрепляло правила поведения в данном обществе. Со временем эти сакральные правила перешли в профанную зону жизни: приметы, суеверия, бытовые привычки и т.п. – все это зачастую находится вне сферы официальной религии.

Таким образом, ритм трудовой деятельности и празднеств можно рассматривать как систему, внутри которой действуют многие взаимосвязанные элементы и которая обладает своими закономерностями и тенденциями развития.

В XXI веке, несмотря на давнее развитие атеистической философии и столь же атеистической жизненной практики, религиозные воззрения остаются значимым элементом общественной и личной жизни людей. В этом смысле можно сказать, что в понимании известной части человечества им руководит «мир богов». Это целая исторически сложившаяся система мифологических образов. Мифология трактует их «рождение», частичный переход в разряд «низших богов», их влияние на человеческие судьбы (через указания, помощь, воздаяния и наказания), в том числе – а может быть, и прежде всего, – на трудовую созидательную деятельность человечества.

Оставляя в стороне психологические и социальные мотивы возникновения религиозных представлений, можно утверждать, что мифотворчество, формирование и исполнение культов зависит в значительной степени от условий реального бытия людей. В этом

смысле религиозные верования принадлежат к сфере этнической культуры.

Примечания:

¹ *Афанасьев А.Н.* Языческие предания об острове Буяне // *Временник Императорского общества истории и древностей российских.* № 9. М., 1851. С. 1.

² *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры.* М., 1973. С. 74.

³ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 168–169, 439, 659–661; из новейших публикаций: *Агапкина Т.А.* Мифологические основы славянского народного календаря. М., 2002. С. 114; *Денисова И.М.* Отражение фито-антропоморфной модели мира в русском народном творчестве // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 2003. № 5.

⁴ *Платон.* Соч. в трех томах. Т. 2. М., 1970. С. 112.

⁵ *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939; *Лосев А.Ф.* Античная мифология и ее историческое развитие. М., 1957. С. 595.

⁶ *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // *Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.* М., 1959. С. 7–75.

⁷ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 592.

⁸ *Серов С.Я.* Медведь-супруг (вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // *Фольклор и историческая этнография.* М., 1983. С. 170–190.

⁹ *Календарные обычаи и обряды у народов Зарубежной Европы* (далее – *Календарные обычаи ...*). Зимние праздники. М., 1973. С. 62, 93, 144, 227; *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 121.

¹⁰ *Календарные обычаи... Весенние праздники.* М., 1977. С. 191, 296; *Ермилов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. III. СПб., 1905. С. 246, 249.

¹¹ *Календарные обычаи... Весенние праздники.* С. 305.

¹² *Тирта М.* Культы природы у албанцев и их параллели в балканских древностях // *ЭО.* 1998. № 4. С. 63–69.

¹³ *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 58–61.

¹⁴ *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований). Тр. Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XL. М., 1957. С. 16.

¹⁵ *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 61, 64, 65, 94, 105; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 364–367.

¹⁶ *Зеленчук В.С., Попович Ю.В.* Антропоморфные образы в обрядах пло-

родия у восточнороманских народов в XIX – начале XX в. // Балканские исследования. Проблемы истории и культуры. М., 1976. С. 195–201.

¹⁷ *Маршак С.* Избранные переводы. М., 1959. С. 117–119.

¹⁸ *Лонгфелло Г.* Песнь о Гайавате. М., 1955. С. 60–61.

¹⁹ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 428 – 435; *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974; *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 169–202, 410, 423.

²⁰ Календарные обычаи... Весенние праздники. М., 1977. С. 31, 142, 167, 224, 247, 248, 279, 301, 337.

²¹ *Mannhardt W.* Die Korndämonen Betrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin, 1868; *idem.* Wald und Feldkulte. V. I, II. Berlin, 1875 – 1877; *Токарев С.А.* История зарубежной этнографии. М, 1978. С. 319–320; *Он же.* Проблемы происхождения и ранних форм религии // Вопросы философии. 1956. № 6.

²² *Кашуба М.С.* Характерные черты зимней календарной обрядности у славянских народов // Македонски фолклор. 1975. № 15/16; *Она же.* Сельскохозяйственные элементы в обычаях летнего календарного цикла народов Югославии // Там же. 1977. № 19/20; *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 587.

²³ *Протт В.Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 21, 29, 32.

²⁴ *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М. 1999. С. 325.

²⁵ *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 53; *Рыбаков Б.А.* Указ. соч. С. 421–428.

²⁶ *Иванова Ю.В.* Албанцы // Календарные обряды ... Весенние праздники. С. 317–319; *Колева Т.* Гергьовдан у южните славяни. София, 1981.

²⁷ *Фрэзер Дж. Дж.* Указ. соч. С. 690–707; *Иванов В.В.* Солярные мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1980. С. 461–462; *Иванова Ю.В.* Следы солярного культа // Календарные обычаи ... Исторические корни и развитие обрядов. М., 1983. С. 105 – 115. Там же см. подробную библиографию вопроса.

²⁸ *Фрэзер Дж. Дж.* Указ. соч. С. 676–721; *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1964; *Иванова Ю.В.* Обрядовый огонь // Календарные обычаи... Исторические корни... С. 116–130. Там же см. библиографию вопроса.

²⁹ *Гусева Н.Р.* Великий эпос Индии Рамаяна. М., 2002. С. 52.

³⁰ *Филимонова Т.Д.* Вода в календарных обрядах // Календарные обряды... Исторические корни... С. 130–145.

³¹ *Токарев С.Т., Филимонова Т.Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи... Исторические корни... С. 145–146; см. так же: С. 147–160.

³² *Koledarska tradicija u Dusnoku // Rad XX Kongresa Saveza Udruženja*

Folklorista Jugoslavije u Novom Sadu 1973 godine. Beograd, 1978. S. 97–105; Златковская Т.Д. Следы индоевропейских верований в этнографии современных народов Карпато-балканского региона // Античная балканистика. Т. 2. М., 1975.

³³ М. Tirta. Elemente të kulteve ilire të shqiptarët (kulti i diellit) // Etnografia Shqiptare. 1974. № V.

³⁴ Тирта М. Культы природы у албанцев и их параллели в балканских древностях // ЭО. 1998. № 4. С. 63–69; Иванова Ю.В. Поля, луга и леса в хозяйстве албанских горцев (в печати); Памятники обычного права албанцев османского времени. М., 1994. С. 95–102.

³⁵ Токарев С.А. О культе гор и его месте в истории религии // Сов. этнография. 1982. № 3. С. 107–113; Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 286–295.

³⁶ Лермонтов М.Ю. Демон / Полн. собр. соч. СПб., 1910. С. 357.

³⁷ Лонгфелло Г. Указ. соч. С. 60–74, 138–144, 153.

³⁸ Богаевский Б.Л. Гончарное божество минойского Крита. Л., 1931. С. 10–24.

³⁹ Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976. С. 82.

⁴⁰ Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960. С.53.

Н.Н. Алексеева

Экологические аспекты социально-культурных традиций Индии

Разнообразие географической среды, прежде всего ландшафтно-климатических условий и природно-ресурсной базы, в значительной степени влияет на характер культурных процессов у той или иной этнической группы. Культура, в свою очередь, может рассматриваться как важный механизм адаптации человека к природной среде¹. Особенности культуры, в первую очередь материальной (и отчасти, духовной), типов хозяйства, социальных институтов, во многом «диктуются» природой естественных ландшафтов, в которых живёт та или иная этническая группа. Об этом более столетия назад писал один из крупнейших российских естествоиспытателей В.В. Докучаев, подметивший, что «...человек зонален во всех проявлениях своей жизни: обычаях, религии (особенно нехристианских религиях), в красоте, ... одежде, во всей житейской обстановке; зональны домашний скот, так называемые культурные растения, постройки, пища и питье». И хотя в редакторском предисловии к этой статье в издании 1948 г.² ключевые положения В.В. Докучаева подверглись жесткой критике, теперь они рассматриваются большинством географов и экологов как аксиома.

Однако сущностные, внутренние механизмы такого влияния пока прослежены недостаточно, в лучшем случае констатируется отражение природно-ландшафтной специфики в сфере материальной культуры (орудиях труда, типах жилищ и пр.), а также в народном искусстве и фольклоре, в выборе сакральных символов. Сложнее

ответить на вопрос, почему в том или ином крупном регионе формируется своя модель связей между природой и «человеком хозяйствующим», складываются особый тип духовной культуры и религиозно-философские концепции, коренным образом отличающиеся от культуры жителей соседних территорий. Обычно сфера духовной культуры человека, особенности психологического склада и поведения рассматриваются как сугубо социальный феномен, в отрыве от природной основы, в которой они когда-то сформировались. Действительно, сложно, а порой и невозможно, определить причинно-следственные связи между, например, соционормативными аспектами культуры (мораль, обычаи, ритуалы) тех или иных этносов и конкретной природной обстановкой. Каким образом можно интерпретировать многочисленные, но мало связанные между собой фактические данные, накопленные разными науками? В этой связи актуален вопрос: выполняет ли духовная культура, помимо социально-гуманитарных, еще и экологические функции?

Основы культурных традиций, закрепленные в религиях, как правило, формируются на ранних исторических этапах. В последующем эти традиции развиваются, трансформируются и доходят до нас действующими компонентами духовной и материальной культуры, которые во многом определяют геокультурное пространство огромных регионов. Эти геокультурные формы в целом сохраняются на протяжении веков и даже тысячелетий, формируя особые цивилизационные регионы.

Одним их уникальных цивилизационных регионов с особым механизмом взаимодействия человека и природы является Южная Азия, где сложился индо-буддистский тип культуры. Напомним, что это – один из древнейших цивилизационных регионов мира, непрерывно существующий на протяжении нескольких тысячелетий. Этнологи рассматривают сам факт длительного существования населения в определенной природной среде как важный критерий успешности его этнокультурной адаптации³. Исторические, культурологические, этнологические аспекты этого типа культуры уже основательно изучены, но значительно меньше освещены проблемы взаимодействия человека и природной среды, их глубинные меха-

низмы. Как мы попытаемся показать далее, в Южной Азии *природно-антропогенная* среда в определенной степени способствовала формированию специфических религиозно-философских систем и социальных институтов, которые, в свою очередь, повлияли на ход социально-экономического развития и особенности традиционной культуры.

Южная Азия – место зарождения и процветания экофильных религиозно-философских учений (индуизма, буддизма, джайнизма). Индуизм в настоящее время не считается мировой религией, но по числу приверженцев он занимает третье место в мире. Его последователями только в Индии являются свыше 80 % населения (по переписи 2001 г.), или около 800 млн. человек⁴. В настоящее время приверженцы индуизма живут также в Непале, Бангладеш, Пакистане, Бутане, Индонезии, Малайзии и других странах мира. Всего индуизм исповедуют более 1 млрд. человек. Приверженцами буддизма – древнейшей мировой религии – являются, по разным оценкам, от 325 до 500 млн. человек⁵.

Будучи по своей сути экофильными учениями, индуизм и буддизм оказали существенное влияние на весь хозяйственно-культурный уклад огромных регионов, позволяя на протяжении столетий регулировать эксплуатацию природных ресурсов на экологически устойчивой основе. Экологические функции несли не только собственно религиозные учения, но и некоторые ритуалы и обряды, стереотипы поведения (крайние формы такого поведения сохранились у джайнов). Почему экофильные учения возникли в густонаселенных районах Азии⁶, существовали ли для этого особые естественно-исторические предпосылки и если да, то какие экологические функции в этом случае выполняла культура? Не претендуя на исчерпывающий ответ, попытаемся рассмотреть некоторые особенности становления индо-буддистского типа культуры и его роль в поддержании экологического баланса региона.

Как известно, самые ранние этапы становления индо-буддистского типа культуры связаны с протоиндийской цивилизацией и реликтами доарийских культур, находившихся на разных уровнях социального развития. Более четырех тысяч лет назад (2600–1800 гг. до н.э.)

в бассейне Инда существовала высокоразвитая городская культура Мохенджо-Даро и Хараппы, в ряде отношений превосходившая цивилизации Месопотамии и Древнего Египта⁷. Дравидоязычные народы культуры Хараппы создали сложную религиозно-мифологическую систему воззрений, типичную для ранних земледельческих культур эпохи бронзы и в то же время отличавшуюся своими особенностями. С тех времен вплоть до наших дней сохранились архаичные культы деревьев, животных, священных камней, рек, созвездий, практика ритуальных жертвоприношений и омовений. Индолог Н.Р. Гусева уточняет, что из эпохи Хараппы в развивающийся индуизм вошли пять культовых форм: поклонение богу Шиве (с прото-Шивой ассоциируют изображенного на глиняной печати человека в позе «лотоса» и в головном уборе с рогами), богиням (терракотовые фигурки богинь плодородия), священным быкам, деревьям и воде⁸.

До и после упадка цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы на территории индийского субконтинента автохтонное население было представлено относительно малочисленными дравидо- и мундоязычными, а также мон-кхмерскими племенами, занимавшимися охотой, собирательством, рыболовством и примитивным земледелием. Большая часть равнин, плато, гор была покрыта муссонными лесами, безлесными были только пространства Тхара и Пенджаба (Пятиречья Инда), где, по-видимому, преобладали открытые ландшафты типа опустыненных саванн и редколесий.

Именно равнины Пенджаба стали гигантским «коридором», по которому в Индию с севера и запада проникали новые народы и племена. Во второй половине II – начале I тыс. до н.э. сюда из Средней Азии и с территории Ирана пришли индоарийские племена. С индоариями историки связывают важнейший этап формирования индийской культуры. Известно, что для кочевников-ариев, исконно населявших степные ландшафты, были характерны культы огня, коня и птиц, кровавые жертвоприношения животных, употребление мяса в пищу. По мере расселения в пределах Пенджаба, а затем на плодородных землях Доаба (междуречье Ганга и Джамны), индоарии, перенимавшие навыки земледелия у автохтонных племен, постепенно переходили к оседлому земледельческому образу жизни, хотя

значение скотоводства, особенно коневодства, было еще существенно.

От этого периода сохранились сборники религиозных текстов («Ригведа» и другие веды, упанишады и т.д.). Они до сих пор рассматриваются как наиболее авторитетные священные писания: даже в современной Индии священнослужители-брахманы оцениваются по знанию гимнов Ригведы, умению применять их при проведении тех или иных церемоний. Пантеон ведической религии включал множество богов (Индра, Сурья, Агни, Варуна) и духов разного уровня. О постепенном изменении образа жизни индоариев в тот период перехода от скотоводства к земледелию свидетельствует то, что в ведических гимнах главная роль стала отводиться Индре – богу, отвечающему за силы, управлявшие дождями (в особенности – грозами), необходимыми для получения хороших урожаев⁹.

В конце ведийского периода в Индии возникло деление общества на варны – четыре сословия: брахманов, кшатриев (воинов), вайшьев (земледельцев, скотоводов и торговцев) и шудр (слуг и рабов). Это деление упорядочило социальную организацию общества, хотя тогда еще не существовало жестких профессиональных ограничений, а перегородки между варнами не были строгими¹⁰. Историки считают, что закреплению сословных различий способствовали родоплеменные представления (среди них – ритуальная чистота, эндогамия, табу и др.), а также наличие обширного племенного мира, окружавшего освоенные земли. Тогда вся Северная Индия стала рассматриваться как нечто единое, получившее название «Арьяварта» («Страна ариев»), в отличие от внутренних областей Индостана, покрытых лесами и населенных иноэтничными племенами. И хотя эти племена постепенно включались в классовое общество, все же они способствовали консервации старых общественных явлений. Заметим, что вплоть до VI в. н. э. некоторые регионы Севера (Орисса, Бенгалия, Ассам) вообще практически не были затронуты процессами арианизации.

Несмотря на прогресс плужного земледелия (широко возделывались рис, пшеница, ячмень, кунжут), в ведический период все еще значительным был удельный вес скотоводства. Главным богатством индийца считались быки, служившие тягловой силой. В гимнах, обращенных к богам, едва ли не самыми настойчивыми просьбами

были просьбы обеспечить обилие коров. Домашний скот являлся причиной межплеменных конфликтов.

Контакты ариев с местными племенами, разными в этническом отношении и стоявшими на различных ступенях культурной и социальной эволюции, сопровождались взаимным влиянием ведической (арийской) религии и традиционных культов. Пополнились новыми образами фольклор и эпос. С местным субстратом связывают названия священных ритуальных объектов – лингама, мусалы (пестик-ступка, используемый для приготовления подношений божествам), пипала (дерева, почитаемого в культовой практике)¹¹. В результате такого «симбиоза» сложился индуизм – древняя национальная религия Индии, в которой заметное положение заняли боги (Шива, Кришна, Кубера и др.) и ритуальная практика доарийских народов. Период с III–II тыс. до н.э. по VIII–VI вв. до н.э. считается эпохой формирования индуизма¹². До сих пор не существует чёткого определения содержания и границ индуизма, поскольку он представляет собой совокупность религиозных и мифологических представлений, философских доктрин, этических и эстетических постулатов, социальных и политических мотиваций, ритуальной обрядности.

Классический индуизм зафиксирован в эпических поэмах «Махабхарата» (середина I тыс. до н.э. – начало н.э.) и «Рамаяна» (рубеж н.э.). Статус государственной эта религия получила во время правления династии Гуптов (III–IV вв.). С появлением литературы пуран (вторая половина I тыс.), индуизм сконцентрировался на поклонении основным божествам – Шиве и Вишну, а также Дэви (доведийское поклонение богине-матери оформилось в особое направление индуизма – *шактизм*). Кроме главных богов, в Южной Азии почитают огромное количество полубогов, демонов, духов, пантеон же местночтимых богов насчитывает десятки тысяч.

В VI в. до н.э. в Северной Индии возникли две новые неортодоксальные религиозные системы – буддизм и джайнизм, которые в последующие несколько столетий играли роль государственных религий в древних и раннесредневековых государствах Южной Азии. Благодаря проповеди самоограничения, уважению к человеку и его делам, принципам ненасилия и поискам нравственной основы буд-

дизм получил широкое распространение в странах Южной и Юго-Восточной Азии. Фундаментальной идеей буддистской гносеологии стала идея о нерасчлененности человека и природы, материи и духа. Из принципа единства мира вытекало понимание природы как живого существа.

Буддизм возник в Восточной Индии, где странствовал и проповедовал Будда и куда в тот период переместился центр экономической и политической жизни. Появление железных орудий труда (на это, в частности, указывают древние буддистские книги), увеличение сборов риса на плодородных равнинах среднего и нижнего Ганга способствовали бурному росту населения, разделению труда, росту городов¹³. О распространении буддизма можно судить по эдиктам – надписям, высеченным на камне в период правления императора Ашоки из династии Маурьев (III в. до н.э.). Примерные границы его державы простирались от устья Инда до устья Ганга. В этих эдиктах Ашока, помимо проповеди праведности буддизма, подчеркивал необходимость заботиться о природе, в особенности о живых существах. Он приказал, в частности, вырыть у дорог колодцы и насадить деревья «для удовольствия животных и людей»¹⁴.

Распространение буддизма в первые века до н.э. сопровождалось некоторым снижением роли скотоводства в Южной Азии¹⁵ и распространением вегетарианства, что косвенно может свидетельствовать в пользу относительного перенаселения и усилившегося дефицита земельных ресурсов на освоенных равнинах Ганга. Невозможность отводить земли под пастбища и луга, с одной стороны, и низкая питательная ценность кормовых ресурсов, с другой, обусловили подчиненное значение (в ряде районов – отсутствие) пастбищного скотоводства как отрасли сельского хозяйства. В то же время зависимость земледелия Индии от тягловой силы (в отличие от мелкоконтурного хозяйства Японии или Китая, которое «ютится» на склонах холмов и небольших участках равнин) и естественного удобрения полей (скот и теперь выпасается на полях по пожнивным остаткам) вынуждали содержать большое количество домашних животных, особенно быков и буйволов.

Однако даже реформированный буддизм махаяны не смог сохранить свои позиции в Индии: к концу I тыс. н.э. он был вытес-

нен индуизмом. К тому времени он сохранял свое значение только в Бихаре, Бенгалии и Кашмире, а позднее полностью потерял прежнюю роль (в настоящее время доля буддистов в Индии ничтожно мала – всего 0,7%). Дж. Неру, объясняя упадок буддизма в Индии, пишет: «...значение, которое буддизм и джайнизм придавали принципу ненасилия, привело к тому, что земледелие стало считаться низким занятием, ибо оно часто было связано с убоем животных ... Те, кто непосредственно обрабатывал землю, заняли более низкую ступень на социальной лестнице»¹⁶. Буддизм разрушал варновые основы социальной структуры, уравнивая своих последователей перед нирваной. В то же время целый ряд буддистских идей и культурных элементов проник в индуизм, в частности, учение об *ахимсе* (санскр. – непричинение зла), Будда был включен в индуистский пантеон, многие буддистские святыни стали объектами поклонения индуистов¹⁷.

Концепция ненасилия – важный элемент культурно-философской традиции Индии. В XX в. ее проводником стал М.К. Ганди, а ненасильственные методы протеста (голодовки, харталы и пр.) были характерной чертой этапа борьбы за независимость. Однако нельзя считать, что насилие полностью чуждо индийской культуре: примеры крайней жестокости приводятся и в «Рамаяне», и в «Махабхарате». Известно, что и сам М.К. Ганди пал от пули ортодоксального индуиста.

Параллельно с индуизмом и буддизмом, на ранних исторических этапах развития индийского социума складывались и традиции природопользования, которые сохраняли свое значение вплоть до середины XIX в. Несомненно, что разнообразные социальные механизмы, ограничивающие эксплуатацию природных ресурсов, имеют свои корни в родоплеменной модели общества, а также в сложившейся позднее на её основе кастовой структуре.

В древности и средние века наиболее пригодные для сельскохозяйственного производства обширные аллювиальные равнины, траптовые плато, прибрежные низменности, обладавшие высоким агроклиматическим, почвенным и водно-ресурсным потенциалом, стали ареной формирования крупных народов. В результате ком-

пактные ареалы крупнейших этнических общностей – хиндустанцев, бенгальцев, телугу, маратхов, тамилгов, гуджаратцев, каннара, малаяли, ория, пенджабцев – ныне совпадают с наиболее освоенными сельскохозяйственными районами Южной Азии. В непосредственной близости к сельскохозяйственным районам всегда существовала племенная периферия, которая хотя и постепенно сокращалась, оказывала существенное влияние на формирование социальных институтов, нередко способствуя их консервации. Так, на уровне племенной организации общества выработались практика запретов на охоту и собирательство в те или иные сезоны года, табу на убийство некоторых животных и сбор растений, имеющих тотемное значение, табу на любые формы антропогенных воздействий в священных рощах или водоемах. Родоплеменные институты и традиции оказались весьма стойкими и позднее заметно повлияли на формирование кастовых различий.

В настоящее время племенное население, насчитывающее около 70 млн. человек, проживает во многих гористых и облесенных районах Северо-Восточной и Центральной Индии, а также на северо-западе страны. Эти малые народы и племена, которые в силу природных условий развивались изолированно, и теперь находятся на более низкой ступени социально-экономического и культурного развития¹⁸.

Развитие систем природопользования протекало в Южной Азии в условиях традиционно высокого демографического давления на природные ресурсы заселенных и освоенных земель. По некоторым оценкам, уже в I тыс. до н.э. численность населения индийского субконтинента составляла около 30 млн. человек, а в середине XVII в. превысила 150 млн. человек¹⁹. Не случайно, в античной литературе еще со времен Геродота (V в. до н.э.) господствовало мнение о том, что индийцы – самый многочисленный народ на земле²⁰. Особенно густо были заселены равнины Ганга – географический и исторический «стержень» Индии, где сложился наиболее многочисленный этнос – хиндустанцы. Природопользование в условиях относительной перенаселенности предполагало исключение конкуренции за природные ресурсы путем социальных ограничений форм занятости,

которые закреплялись посредством наследственной передачи профессий. Именно эта модель стала доминирующей в истории развития социальной структуры Индии.

Существенным отличием *кастовой организации* от племенной является строгая профессиональная специализация и разделение труда, передаваемые членами каст от поколения к поколению. В древности элементы кастовости были характерны для многих народов мира (Египет, Иран, Япония, острова Океании), однако только в Индии эта система приобрела наиболее законченные формы и просуществовала на протяжении всей обозримой истории страны.

Если деление общества на четыре варны возникло в ведийскую эпоху, то кастовая система сложилась позднее. Постепенно внутри варн появились более мелкие образования – касты (джати), ставшие отражением социально-классовых отношений, характерных для данной местности. Кастовая система постепенно распространяла свое влияние на племенную периферию. Вероятно, становление кастовой системы в древности стало своего рода «откликом» на растущий земельный голод в основных земледельческих районах, ибо она позволила регламентировать и ограничить нагрузку на природные, прежде всего земельные, ресурсы²¹. Касты в Индии, помимо выполнения множества социальных функций, стали по существу важным механизмом регулирования природопользования.

Каждая каста характеризовалась своим более или менее ограниченным ареалом расселения и сходной производственной деятельностью. Кроме того, касты обладают специфичной культурой – своими ритуалами, обычаями, мифологией и общественной психологией. От района к району наблюдаются территориальные различия в количестве каст, их соотношении, статусном ранжировании и пр.²². Неслучайно поэтому, территориальные кастовые системы отдаленно перекликаются с выделяемыми в этнической экологии «этнотерриториальными группами населения». Последние характеризуются общим происхождением и сходными элементами материального жизнеобеспечения, т.е. однотипным набором используемых природных ресурсов.

Разделение каст в сфере производства (по мнению разных ис-

следователей, в Индии насчитывается от 2000 до 4600 таких образований, иногда приводятся цифры на порядок больше), а значит и в использовании природных ресурсов, снижало межкастовую конкуренцию до минимума, обуславливало равномерное распределение антропогенных нагрузок и эксплуатацию природно-ресурсного потенциала без нарушений циклов возобновления основных видов ресурсов. Примеры такого «разделения» природных ресурсов сохранились в ряде районов и сейчас. Так, на западе Махараштры касты плетельщиков кайкадов и макадвалов используют разное сырье для изготовления корзин: первые – только бамбук, вторые – пальмовые листья. Кочевые охотники вайду охотятся на мелких травоядных, нандивалды – на диких кабанов и ящериц, не выходя за рамки естественного возобновления²³. Таким образом, касты по существу предопределили устойчивые региональные эколого-хозяйственные системы, которые заняли соответствующие экологические ниши в ландшафте.

Высокая контрастность ландшафтных условий при незначительном динамизме традиционного хозяйства обусловила региональные особенности аграрных отношений и специфические формы кастовой структуры. Всего на территории Индии выделяют восемь типов кастовых структур²⁴. Так, для северо-запада Индии, испытавшего сильное влияние арийской культуры, характерна эгалитарная кастовая структура с невысокой долей низких каст, большой ролью высоких и средних каст. На Юге, где возделывание риса и весь комплекс связанных с ним операций считаются социально низким занятием, высшие касты характеризуются чрезвычайно малой долей (5%) в кастовом профиле.

Функционирование кастовой системы тесно связано с институтом *сельской общины*, ставшей основой социальной организации индийской деревни с середины I тыс. до н.э. В общине все пахотные земли были распределены между семьями, а в общинном пользовании находились пастбища, леса, водоемы, пустоши. Повсеместно была распространена система «джаджмани», предусматривавшая обмен натуральными продуктами и услугами между кастами. Касты ремесленников, например, должны были обслуживать земледе-

льческие касты, а последние, в свою очередь, делиться с ними частью собранного урожая. Такая система взаимных обязательств ограничивала давление на земельные ресурсы и гарантировала индийской деревне не только высокую экономическую, но и экологическую устойчивость.

Однако сбалансированное и стабильное природопользование в рамках сельской общины было и фактором стагнации общественного развития, т.к. не создавало стимулов для культурных и технических нововведений. Такой социальный застой способствовал консервации кастовой структуры на протяжении нескольких тысячелетий вплоть до Британского периода в истории Индии.

Трансформация кастовой структуры началась с эпохой индустриального развития, начавшейся в Индии в период колониальных захватов англичан. Толчком к ликвидации сбалансированного природопользования в рамках кастовой структуры явилось отчуждение общинных лесов в период с 1860 по 1914 гг. и перевод их в категорию так называемых «резервных лесов», попавших под юрисдикцию британской администрации²⁵. Вслед за этим последовала интенсивная вырубка муссонных лесов – в начале на шпалы, использовавшиеся для прокладки железных дорог в стране, затем для получения древесного угля, и позднее – в качестве сырья для фанерной и бумажной промышленности. Процесс экономического развития повлек за собой изъятие земель под распашку, промышленную и городскую застройку, строительство гидротехнических сооружений, дорог. В результате многие касты оказались оторванными от природных систем своего существования, снизились адаптивные возможности этой структуры общества.

Современная трансформация каст и сдвиги в профессиональной сфере также сопровождаются дестабилизацией природной среды. Так, представители некоторых каст, ранее выполнявшие религиозные и социальные функции и не связанные с непосредственным использованием природных ресурсов, в настоящее время переходят к новым для них видам деятельности – земледелию и скотоводству. В результате, доля населения, зависящего от земельных ресурсов и пастбищ, возрастает как в абсолютных, так и в относительных показате-

лях, а антропогенная нагрузка на природу усиливается. Материалы последних переписей населения Индии подтверждают, что доля населения, занятого в несельскохозяйственных сферах, падает.

Меняется и общественное положение ряда каст. Так, «крестьянские касты» по ритуальному статусу всегда занимали не самое высокое место в кастовой иерархии. Однако благодаря аграрным реформам и перераспределению земли в их пользу экономическое положение крестьянских каст существенно укрепилось, что заметно повысило их социальный статус и политические амбиции²⁶. В современной Индии происходит развал веками отлаженной системы разделения труда, где каждая группа занимала монопольную нишу. В настоящее время профессии утратили прямую связь с традицией: в рамках любой профессии можно встретить выходца из любой касты, религиозной общины и этнической общности, что служит одной из причин роста социальной напряженности в обществе.

Еще один аспект экологических функций индо-буддистской культуры связан с *почитанием природы*, закрепленным в ритуалах, обрядах, нормах поведения, многие из которых находят объяснение в том числе и с экологических позиций.

Особая роль в Южной Азии отводится храмовым лесам или рощам, которые широко распространены и выполняют ряд социальных и культовых функций. Сохранность таких лесов в условиях почти сплошной распашки способствует не только поддержанию биологического разнообразия, но и сохранению природного потенциала водораздельных ландшафтов, что положительно сказывается на сельскохозяйственном производстве нижележащих равнин. Примером этого может служить священная тиковая роща Сагдара в Западных Гхатах. Святость рощи связана с преданием о божестве Кхандоба: дабы не навлечь на себя несчастья, местное население не использует даже опавшую листву в роще, а листья, перенесенные ветром на поля, собирают и относят обратно²⁷. Такая практика по сути аналогична созданию небольших рефугиумов или заповедников, выполняющих важные средообразующие функции.

Одна из характерных черт индо-буддистской культуры – поклонение священным растениям и животным. Во многих странах Юга

Азии считаются священными смоковницы – *пипал* (*Ficus religiosa*) и *баньян* (*Ficus bengalensis*), которые бережно сохраняются и в деревенских рощах, и в многомиллионных городах. Баньян особенно почитается среди дравидийских народов, которые верят, что это дерево способно обеспечить плодородие и потомство. Древесина и ветви баньяна используются в качестве атрибутов свадебных ритуалов. По мнению экологов, охрана деревьев из рода *Ficus* является необходимым условием для произрастания других тропических видов. Все население почитает также *ним* (*Azdarachata indica*) и *тулси* – «куст Вишну» (*Ocimum sanctum*). Под священными деревьями помещают платформы, на которые кладут предметы поклонения или сакральные изображения.

К типичным чертам геокультурного пространства Индии можно отнести обязательное присутствие в них диких и домашних животных, мирно существующих и соседствующих с человеком, а не активно используемых, как например, в Европе. Прежде всего это коровы и быки породы *зебу* (многих из них ритуально посвящают богу Шиве), обезьяны (их связывают с богом-обезьяной Хануманом из эпоса «Рамаяна»), слоны, кобры, крокодилы и др. На Юге, среди дравидоязычных народов особо распространен культ буйвола; буйволиную природу имеют некоторые мифологические персонажи (самый известный из них – Махиша, демон в образе буйвола).

Такое отношение к живой природе сейчас можно было бы определить как меру, направленную на поддержание экологического баланса в густонаселенном районе. Однако еще задолго до появления современной экологии в Индии существовало бережное отношение к живой природе, вытекавшее из представлений о взаимном родстве и близости между живыми существами. Они вошли в религию из древних тотемических представлений, сформировавшихся на ранних этапах родоплеменной организации общества. В индуизме, буддизме и джайнизме они закрепились в виде догматов кармы и ахимсы. Понятие *кармы*, как известно, восходит к представлению об одушевленности всего живого мира, о непрекращаемости жизни души и о поочередном ее переселении из одной живой оболочки в другую. С кармой тесно связан догмат *ахимсы*, запрещающий убийс-

тво животных. В наибольшей степени идею ненасилия, уже содержащуюся в ведах и упанишадах, как отмечалось, развили буддизм и, особенно, джайнизм.

В экофильных религиях, основанных на догматах ахимсы (индуизм, буддизм, джайнизм), необходимым условием жизни человека является вегетарианство, а употребление животной пищи неприемлемо. В некоторых ортодоксальных брахманских кастах Южной Индии исключается даже употребление красных овощей (томаты, свекла и др.), цвет которых напоминает кровь животных. Скот используется как тяговая сила, источник молока и в меньшей степени – мяса, шкур и др. Забой животных обычно осуществляют представители неиндуистских конфессий или самых низких каст. В итоге в Индии поголовье крупного рогатого скота превышает поголовье домашнего скота всей Африки, хотя площади пастбищ здесь ничтожны (всего 3,7% территории)²⁸.

Действительно, в случае преобладания вегетарианского рациона и, следовательно, при доминировании земледельческого использования территории в тропиках возможно поддержание наибольшей плотности населения. Так, при одинаковых скорости усвоения солнечной энергии и объемах растительной биомассы растениеводство дает количество продуктов питания с гораздо большим энергетическим содержанием (в килокалориях), чем скотоводство. Более рациональный характер вегетарианства с позиций экологии поэтому очевиден. Например, гектар пашни, используемый для выращивания риса, обеспечивает 7400 ккал, если же эта площадь используется как луг для выпаса и производства молока, то выход ккал составляет 1800, а если как пастбище для мясного скота – всего 340 ккал²⁹.

Этот пример показывает, как религиозные традиции преломляются в системах природопользования. Узко земледельческое использование территории Индии на протяжении трех тысяч лет обеспечило наибольшие плотности населения. Не случайно, что по распаханности территории Индия и Бангладеш в настоящее время занимают лидирующие позиции в мире. Пашни занимают соответственно более 50% и 65% земельного фонда этих стран при том, что среднемировой показатель не превышает 11%.

Антропогенные ландшафты Индии, формировавшиеся на протяжении тысячелетий, – одни из древнейших в мире. Они сохранились в сельских районах, которые по-прежнему являются сосредоточием большей части населения Индии: здесь проживает свыше 2/3 индийцев (более 600 млн. чел.). Несмотря на некоторую традиционность и архаичность индийской деревни, последние десятилетия ознаменовались существенными переменами, которые затрагивают фундаментальные основы ее существования.

К традиционным чертам «общеиндийского» антропогенного ландшафта можно отнести высокую долю пахотных земель, наличие общинных угодий, находящихся в совместном пользовании жителей деревни, а также обязательное присутствие храма или другого сакрального объекта (им может служить, например, священное дерево), а на юге страны – храмовый пруд. Там, где еще не получило распространение высокотоварное сельское хозяйство (оно преобладает в районах «зеленой революции» на Северо-Западе страны в штатах Пенджаб, Харьяна, Уттар-Прадеш), доминируют мелкоконтурные пахотные угодья, разделенные межами с отдельно стоящими деревьями. Обычно они хорошо «вписаны» в структуру морфологических единиц ландшафта, чему помимо многовековой практики адаптивной агрокультуры способствует и такой социальный фактор, как высокая степень парцелляризации земельных наделов в результате их наследования от отца к сыновьям.

К общинным землям относятся пастбища, леса, пустоши, места обмолота зерна, а также пруды, водопой, скотопрогонные тропы и, в определенное время года, частные неогороженные земли после снятия урожая, где производится выпас скота по стерне. С 1950-х гг. после проведения аграрной реформы отмечается сокращение общинных земель, особенно выгонов, за счет расширения посевного клина. Общинные земли переходят в частную собственность, прежде всего в руки местной элиты. Распашка этих земель во многих случаях сопровождается активизацией эрозионных процессов. В то же время сохранившиеся общинные угодья, испытывающие большие нагрузки, постепенно деградируют. Несмотря на расширение пашни, выпас скота по стерне не увеличился, поскольку с внедрением трак-

торов поля после уборки урожая немедленно распахиваются под культуры следующего сезона. Применение тракторов привело также к распашке залежей и пустошей, служивших ранее выгонами. Таким образом, модернизация и интенсификация сельского хозяйства в некоторой степени нарушают веками сложившуюся и относительно устойчивую систему природопользования в сельских районах.

Еще одна особенность индо-буддистского типа культуры связана с *сакрализацией ландшафтных объектов*, особенно гор и рек. Наиболее благоговейное отношение связано с Гималаями, которые, по мнению индуистов, являются «обителью богов». Сюда совершаются длительные паломничества: среди паломников особенно почитаемы гора Кайлас и озеро Манасаровар. Теперь широко известно, что от состояния экосистем Гималаев зависит жизнь сотен миллионов людей в пределах Южно-Азиатского субконтинента. Нарушение высокогорных ландшафтов в результате сведения лесов, смыва почв, активизации эрозионных процессов привели в последние десятилетия к ослаблению водорегулирующей роли этой горной системы. Это отразилось, в свою очередь, на активизации многих стихийных бедствий – засух, наводнений, миграций русел рек, которые поразили густонаселенные и плодородные районы Индо-Гангской равнины.

На Южно-Азиатском субконтиненте шесть рек считаются священными: Ганг, Джамна, Инд, Нарбада, Годавари, Кавери. Воды Ганга и некоторых других считаются очищающими, поэтому в индийскую традицию вошло предписание совершать в них омовения, а также наполнять сосуды водой, которые брахманы и паломники разносят в храмы во все концы Индии. Несмотря на высокое биогенное загрязнение и жаркий климат, вода из Ганга долгое время сохраняет свою свежесть. Объяснение этого феномена заключается в повышенном содержании ионов серебра в водах реки, которая в верховьях пересекает серебрясодержащие месторождения. Бактерицидные свойства серебра позволяют избегать высокой смертности при крайне низком уровне санитарии во время проведения многолюдных религиозных праздников.

Вообще, сакральная география всегда играла важную объедини-

тельную роль – места паломничества к общим святыням, расположенные на всей территории Индии, привлекали верующих из самых разных районов. Многие из этих мест стали важными центрами образования и культуры, как, например, г. Варанаси (Бенарес), святыня индуистов и буддистов Индии. Близ Варанаси, в Сарнатхе, согласно легенде, Будда прочитал первую проповедь. Именно в Варанаси, городе Вишну, находится крупнейший индуистский университет Индии. Важнейшим центром паломничества является Аллахабад (древний Праяг) – город, расположенный в месте слияния (сангама) трех рек – Ганга, Джамны и мифической Сарасвати. На протяжении нескольких тысячелетий (!) раз в 12 лет здесь проводится грандиозный праздник Кумбха Мела. Так, в период празднования Кумбха Мелы в 2001 г. в месте слияния рек скопилось более 30 млн. человек, что почти на порядок больше, чем собирается в период паломничества мусульман в Мекке³⁰.

Очевидно, что весь путь эволюции систем природопользования и связанных с ними социальных институтов и культурных традиций Индии резко отличен от европейского опыта. В отличие от племенной модели природопользования, оказавшей существенное воздействие на становление хозяйственно-культурных типов и доктрин экофильных религий Индии, модели природопользования, сложившиеся в период упадка Римской империи и позднее у кочевников-арабов Аравии, способствовали расцвету и широкому распространению таких религиозных учений, как христианство и ислам. Как известно, в них отвергается поклонение естественным силам, человек выделяется из природной среды и, как следствие этого, доминирует потребительское и нередко конфронтационное, а не родственное отношение к природе, свойственное религиям Востока. Блестящий знаток Индии Г.В. Сдасюк справедливо пишет: «Космогенное индийское мировоззрение и почитание всего живого ближе к концепции ноосферы, чем западные модели потребительского общества и монетаристские концепции»³¹.

Современные научные знания подсказывают, что некоторые аксиомы природопользования могут быть почерпнуты, хотя и в трансформированном виде, из традиционных систем. Так, считает-

ся целесообразным «вернуть» контроль за состоянием природных ресурсов местным общинам, имеющим одинаковые общественные интересы на небольших территориях. К такому подходу в свое время призывали М.К. Ганди и ряд его последователей. В настоящее время происходит постепенное возвращение к традиционным институтам природопользования, которое закрепляется законодательно (!). Так, в 1990 г. в Индии было вновь введено совместное управление лесами, около 45 тыс. деревенских общин в 21 штатах получили под свой контроль 11 млн. га деградированных лесов. Сельская община выделяет людей для проведения работ по лесопосадкам и охране лесов по мере их восстановления. При этом часть доходов от продажи древесины идет на нужды общины, которая имеет также право пользоваться побочной продукцией леса³². Международное признание получило экологическое «Движение Чипко» по защите лесов в Гималаях, его опыт широко пропагандируется в Индии.

Таким образом, экологические функции культуры в Южной Азии чрезвычайно многогранны. Как мы видим, культура в данном регионе выполняет не только адаптивную роль, но и регулятивные функции. Регулятивные функции культуры особенно важны в аграрных обществах, которые еще на ранних исторических этапах были вынуждены развиваться в условиях высоких демографических нагрузок и относительного дефицита природных ресурсов. Поэтому возникшие еще в глубокой древности социальные институты регулировали антропогенные нагрузки на природно-ресурсную базу ландшафтов, а религиозно-философские концепции, ритуальная практика, стереотипы поведения во многом «освящали» экофильное, берегающее природопользование. Само существование и выживание этнокультурных общностей в таких условиях зависело от выбора стратегии – экофильной или экофобной – ввиду чрезвычайно сильной зависимости всех общественных процессов от состояния природной и природно-антропогенной среды.

Примечания:

¹ Козлов В.И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология: теория и практика. М., 1991.

С. 14–43.

² См. издание статьи В.В. Докучаева «О почвенных зонах вообще и вертикальных зонах в особенности», написанной в 1898 г., в книге «Учение о зонах природы» (М., 1948. С. 25–26) и предисловие к ней Ю.Г. Саушкина (С. 8).

³ Ямсков А.Н. Традиционное скотоводство и природная среда: культурно-экологические аспекты взаимодействия // Этническая экология: теория и практика. М., 1991. С. 300.

⁴ Luce E. Spectre of Communal Conflict Rises Again // Financial Times. March 3, 2002.

⁵ Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.

⁶ Заметим, что в Китае явно экофильный характер имеет даосизм с характерным для него культом явлений природы и оформившийся там же в V–VI вв. чань-буддизм (в Японии – дзен-буддизм). Об этом см.: Козлов В.И. Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнограф. обозрение. 1994. № 1. С. 33–49.

⁷ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 82.

⁸ Гусева Н.Р. Индия в зеркале веков. М., 2002. С. 84.

⁹ Bilimoria P. Indian Religious Traditions // Spirit of the Environment. London and N.-Y., 1998. P. 3.

¹⁰ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Указ. соч. С. 171.

¹¹ Там же. С. 172–183.

¹² См., например: Древо индуизма. М., 1999; Ким Кнотт. Индуизм. М., 2001; Народы и религии мира. Энциклопедия...

¹³ История Древнего Востока. Изд. второе. М., 1988. С. 321–322.

¹⁴ Яковлев Е.Г. Искусство и мировые религии. М., 1985. С. 161–162.

¹⁵ Шнирельман В.А. Доместикация животных и религия // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 196.

¹⁶ Неру Дж. Открытие Индии. Книга первая. М., 1989. С. 275.

¹⁷ Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983. С. 112.

¹⁸ Куценков А.А. Индия: традиционный социально-культурный комплекс и политика // Восток. 2002. № 1. С. 68

¹⁹ A Historical Atlas of South Asia. Chicago and London, P. 206.

²⁰ История Древнего Востока. М., 1988. С. 322.

²¹ Алексеева Н.Н. Экологические аспекты культурных традиций Индии // Вестник Моск. ун-та. 1995. № 6. С. 35.

²² Индия. Страна и ее регионы. М., 2000. С. 39–41.

²³ Gadgil M. Culture, Perceptions and Attitudes to the Environment // Ind. Inst. of Sci. Techn, 1987. Report № 30.

- ²⁴ Индия. Страна и ее регионы... С. 39–41.
- ²⁵ *Gadgil M.* Restoring India's Forest Wealth // *Nature and Resources*. 1991. Vol. 27. № 2. Pp. 13–14.
- ²⁶ *Куценков А.А.* Указ. соч. С. 67.
- ²⁷ *Nirugane D.S., Kumbhojar M.S., Vartak V.D.* Studies on Sacred Groves of Maharashtra // *Ind. J. Forestry*. 1988. Vol. 2. № 4.
- ²⁸ См. справочник: *World Resources 2000-2001*. N.-Y.-Oxford, 2000.
- ²⁹ *Гуру П.* Азия. М., 1956. С. 57.
- ³⁰ *Рогачев С.В.* Самый большой сгусток людей на Земле // *География*. 2002. № 16.
- ³¹ *Сдасюк Г.В.* Индия: достижения и трудности перехода к устойчивому развитию // *Переход к устойчивому развитию: глобальный, региональный и локальный уровни*. М., 2002. С. 213.
- ³² Глобальная экологическая перспектива 3. ЮНЕП/ЗАО Интердиалект. 2002. С. 115.

Ю.И. Дробышев

Экологическая специфика
культуры монголов
конца XIV–XVI вв.

Обострение внимания к экологическому наследию народов Центральной Азии, в том числе монголов, обусловлено, с одной стороны, пробуждением национального самосознания этих народов, интереса к своей истории и культуре, а с другой – углублением экологических проблем, как в региональном, так и в глобальном масштабе. Сегодня специалисты в области гуманитарных и естественнонаучных знаний призывают к изучению экологических традиций Востока и возрождению тех из них, которые могут быть реально поставлены на службу в деле охраны природы. Однако любая экологическая традиция эффективна и жизненна лишь тогда, когда опирается на то мировоззрение, в недрах которого она когда-то зародилась. Попытки восстановить внешние формы без внутреннего содержания обречены на неудачу. Поэтому принципиально важно начинать с исследования традиционной духовной культуры этносов, прославившихся бережным отношением к окружающей среде, и сопоставить ее с тем, что она представляет собой сегодня.

К сожалению, научный подход к этим вопросам наблюдается не всегда. Можно констатировать устойчивую тенденцию переоценки «экологичности» традиционных культур Востока в целом и Центральной Азии, в частности. Другой стереотип, несколько менее распространенный, – восприятие экологической культуры как чего-то неизменного, при котором экологические традиции предстают в виде незыблемых догм, сопровождающих этнос от его возникновения до исчезновения.

В этноэкологических исследованиях совершенно необходимо учитывать то, как в природопользовании преломляются воззрения этноса¹, которые с некоторой долей условности могут подразделяться на экофильные и экофобные. Концепция экофильности была разработана С.А. Арутюновым². В дальнейшем было предложено несколько определений экофильности. Экофильным считается бережное, позитивно-ценностное отношение к природе в противоположность экофобному – разрушительному, хищнически-потребительскому, основанному на понимании природы как пассивного объекта переработки и утилизации³.

В принципе, каждая этническая культура в какой-то степени экологична, так как она формируется при взаимодействии человека с определенной природно-ландшафтной средой, к которой он должен адаптироваться⁴. В то же время, культуры различаются по своим адаптационным стратегиям. Мир центрально-азиатских кочевников, нередко понимаемый как особая кочевая цивилизация, складывается из многих этносов – носителей оригинальных культур, каждая из которых обладает специфическими механизмами, позволяющими лучше приспособиться к локальным особенностям окружающей среды. Кочевой образ жизни выработал у кочевников высокую адаптивность к резким и неожиданным изменениям как природного окружения, так и военно-политической обстановки. Между воином и пастухом в Монголии не было разницы⁵.

Что же является гарантом экофильности? По мнению бурятского социолога Ц.Б. Будаевой, в традиционном обществе важным регулятором природопользования был голос «экологической совести»⁶. Нельзя не отметить неопределенность этого понятия. Многие авторы склонны говорить о любви кочевников к родной природе. Например, Л.Н. Гумилев полагал, что кочевники Великой степи трагично избыточную пассионарность на создание политических систем и походы против Ирана и Китая, а природу они не изменяли, так как любили свою страну⁷. Однако и в этом случае нелегко выяснить, что могло скрываться за дефиницией «любовь к природе», особенно если учесть специфичность восточного мировосприятия. Не ясно также, почему хунну или монголы должны были любить свои сте-

пи и тем сохранить их почти девственными, а, допустим, древние греки – относиться к лесам и рощам без любви и позволить козам превратить свои земли в бесплодные скалы.

На примере народов Севера было установлено, что традиционное природопользование осуществлялось в контексте так называемой «системы правильных действий». Из векового опыта было известно, к каким последствиям приводят те или иные действия, что снимало необходимость экспериментировать и, соответственно, рисковать. Мы вполне солидарны с В.Л. Огудиным в том, что «сущность религиозно-экологического сознания заключается прежде всего в запретах, отражающих здоровый человеческий прагматизм: “не навреди ни себе, ни роду своему”»⁸. Иными словами, следование законам природы, подстраивание хозяйственной деятельности под природные циклы, осторожное обращение с флорой и фауной, стремление не вносить никаких изменений в ландшафт и прочие признаки экофильности культуры могут на деле означать не любовное и не осознанное отношение к окружающему миру, а механическое следование заведенному обожествленными предками порядку, нежелание или боязнь отойти от него.

Однако окружающая среда могла меняться, происходили колебания климата и влагообеспеченности, человек исподволь преобразовывал ландшафты, в результате чего традиции природопользования могли вступать в противоречие с новыми природно-климатическими условиями, и иногда лишь ценой отказа от традиций можно было купить право на жизнь. Те приемы хозяйствования, которые обеспечивали общество всем необходимым прежде, теперь могли лишь усугублять кризис и делать его необратимым. Как показал А.Г. Ганжа, гомеостаз в системе «этнос – природа» может длиться до тех пор, пока ресурсов станет не хватать на растущее население, и старый способ хозяйствования не окажется для этноса губительным. Тогда наиболее активная его часть переходит от традиций к новаторству, разрабатывает новый способ освоения природы⁹.

Монгольская культура, как целое, по праву может считаться «экологичной», или экофильной, т.е. нацеленной на сохранение окружающей среды, но мера ее экофильности закономерно изме-

нялась во времени. В формировании экологической культуры народов Центральной Азии и Сибири различают три этапа: 1) архаический (дошаманистический), с присущими ему ранними формами религии – анимизмом, фетишизмом, тотемизмом, магией; 2) шаманистический; 3) буддийский¹⁰. Эти же этапы для бурят выделяет Т.В. Иванова, несколько конкретизируя особенности типичного для каждого из них хозяйственного уклада¹¹. Для монгольского этноса нами предложена этноэкологическая периодизация, насчитывающая семь этапов, которые закономерно связаны с этапами исторического развития монголов, но не совпадают с ними полностью¹². Кроме того, их границы сильно размыты и прочерчиваются нами условно. Сказанное в полной мере относится и к рассматриваемому в настоящей статье этапу.

Период с конца XIV по конец XVI вв. получил у историков название «темного» из-за отсутствия датированных этим временем монгольских летописей. Его началом считается 1368 г., когда под натиском восставшего китайского народа пала монгольская династия Юань и окончилось владычество монголов в Китае, а завершение обычно связывают с появлением проникнутых буддийской идеологией летописей начала XVII в., самая ранняя из которых – анонимная «Алтан тобчи» – датируется 1604 г. В плане этнической экологии эти хронологические рамки весьма условны, и нам придется постоянно обращаться как к более ранним, так и к более поздним материалам.

После изгнания монгольских завоевателей из Китая и их ассимиляции на западе бывшей монгольской империи, «экологическая ниша» монголов практически ограничивается кочевой средой, «своей» землей, олицетворенной в богине Этуген. «Своя» земля, в отличие от «чужой», располагается в семантическом центре мироздания и обладает качеством сакральности. Природопользование на ней строго регламентируется традицией. При этом роль религиозных представлений может быть не менее значимой, чем особенности географического пространства. Означает ли это, что монгольская культура стала более экофильной? Поиску ответа на этот вопрос и посвящена настоящая статья.

Это время считается тяжелым для монголов. По словам класси-

ка отечественного монголоведения Ц.Ж. Жамцарано, «этот период, конечно, неблагоприятный для монгольского историка своим беспокойным, неустойчивым характером, был периодом мрака, невежества, упадка экономических, политических и нравственных сил монгольского общества»¹³. Возвращение в монгольские степи массы кочевников с юга вызвало цепную реакцию проблем: беженцы требовали пищи, поэтому забой скота утратил былую регулярность. Это разрушило жизненно важные структуры традиционного скотоводства, следствием чего явился экономический коллапс, толкавший монголов на набеги на своих оседлых соседей¹⁴. Из Монголии в Китай также шел поток иммигрантов, бегущих от голода и войны. Правители династии Мин приветствовали этих вынужденных переселенцев и предоставляли им земли, главным образом, в северных пограничных провинциях, где они служили в войсках. Там монголы десятилетиями продолжали жить прежней жизнью скотоводов; первая запись об их занятии земледелием появляется в китайских анналах лишь в 1444 г.¹⁵

Социально-экономические проблемы Монголии «темного» периода уходят корнями в юаньскую эпоху. Как отмечал выдающийся российский монголист Б.Я. Владимирцов, «за время Юаньской династии благосостояние Монголии и монголов сильно пошло на убыль»¹⁶. Неверно воспринимать монголов только как безжалостных захватчиков и поработителей, благоденствовавших за счет ограбляемых ими народов. Н.Ц. Мункуевым было убедительно показано, что простые монголы как в Китае, так и в Монголии нередко бедствовали, голодали, бродяжничали и даже продавали в рабство своих детей. Сидевшим в Пекине монгольским ханам не раз приходилось издавать указы об оказании материальной помощи своим соотечественникам, доведенным до нищеты¹⁷. В то же время, на фоне застоя или упадка хозяйственного освоения природы Монголии могло происходить самовосстановление окружающей среды: степей, почвенного покрова, лесов¹⁸. Более того, конец монгольского владычества в Китае означал закат монгольского градостроительства, так как города сильно зависели от подвоза продовольствия из Китая. Уместно вспомнить, что достаточно было хану Хубилаю (1260–1294) прекра-

тить поставки пищи в г. Каракорум во время войны с Ариг-Бугой, как там начались «сильнейший голод и дороговизна»¹⁹. Между тем, рост городов на планете современные экологи нередко считают одной из главнейших причин экологического кризиса. Помимо того, что города оттягивают на себя потоки материально-энергетических ресурсов, отдавая «взамен» всевозможные отходы, городская жизнь порождает потребительское настроение у значительной части общества. Можно сказать, что психология городской жизни в целом экофобна, о чем большинство горожан даже не подозревает. В Монголии процесс урбанизации оказался прерванным на два столетия²⁰.

Полагают, что градостроительство в Монголии оживил в середине 1550-х гг. предводитель тумэтов Алтан-хан (1507–1582) по совету китайских перебежчиков Цю-фу и Чжоу-юаня. Место для постройки города выбрали в округе Фын-чжоу, в районе нынешнего г. Хух-Хото – столицы автономного района Внутренняя Монголия КНР. Там возвели палаты для Алтан-хана и дома для окружавших его лиц. Окрестные земли возделывались монголами. С этого времени Алтан-хан прекратил набеги на Китай²¹.

«Производили монголы чрезвычайно мало: только то, что было нужно для несложного кочевого хозяйства. Катали войлоки, делали ремни и веревки, деревянные основы юрт, повозки, домашнюю посуду, люльки, разные мелочи. Затем изготовляли седла, сбруи, луки и стрелы, копыя, панцыри-хуяки, сабли и другие части тогдашнего вооружения»²². Малые объемы производства требовали незначительного вовлечения природных ресурсов и не вели к образованию большого количества отходов. Кроме того, кочевой образ жизни мало способствует накопительству, лишние предметы только обременяют. Трудно не согласиться с О. Латтимором в том, что настоящий кочевник – бедный кочевник²³.

Монгольская экономика сильно зависела от Китая. Монгольский Дайсун-хан, отговаривая в 1449 г. своего первого министра (а фактически сюзерена и правителя Монголии с 1440 по 1455 гг.) ойратского Эсна от вторжения в Китай, напоминал ему: «Все – наши одежда и пища даны нам великими минцами, как же можно выказать им такую черную неблагодарность?»²⁴. Монголы получали из Китая холст,

шелк, различные хлебные злаки, меха, железные котлы. На приграничных рынках они продавали китайцам лошадей. Однако добиться открытия этих рынков было для монголов не просто.

В военно-политическом отношении «темный» период характеризуется феодальными и межплеменными войнами, а также постоянными набегами на приграничные китайские земли. Историю монголов от крушения их владычества в Китае и до подчинения маньчжурам можно разделить на четыре этапа:

- 1) 1368–1423 гг. (усобицы, войны с Китаем).
- 2) 1424–1470-е гг. (Монголия под властью ойратов).
- 3) 1470-е–1530 гг. (объединение Монголии Даян-ханом).
- 4) 1530-е гг. – XVII в. (феодалная раздробленность)²⁵.

Эти этапы, имея свои политические и экономические особенности, едва ли различались сколько-нибудь заметно в сфере этнической экологии монголов, поэтому мы не находим целесообразным рассматривать их по отдельности. Их продолжительность недостаточно велика для перестройки ценностных ориентаций этноса по отношению к окружающей среде.

Несколько слов необходимо сказать об источниковедческой базе. Казалось бы, максимальной информативностью при реконструировании картины мира и расстановки сил в системе «общество – природа» должны обладать шаманские рукописи, однако, для целей нашего исследования они мало подходят. Большинство дошедших до нас шаманских текстов было записано уже после того, как по монгольским степям прокатилась вторая волна буддийской проповеди, и в них содержится то или иное число буддийских вставок, от формулы «Ом мани падме хум» и имен божеств буддийского пантеона до перечисления сакральных местностей Индии. Эти тексты отражают скорее религиозный синкретизм монголов, чем шаманизм в чистом виде²⁶. Кроме того, трудно установить, что в них является более древней традицией, а что появилось после распада монгольской империи, но до распространения буддизма²⁷.

Эпос или тексты шаманских призываний демонстрируют, иногда достаточно полно и в деталях, бытовавшую в сознании людей картину мира, но могут ничего не сказать о конкретных поступках ре-

альных людей – пастухов, охотников, воинов, ханов, духовных лиц. Как известно, слова и дела – отнюдь не одно и то же. Мы разделяем мнение В.И. Козлова, писавшего: «Несмотря на кажущееся обилие в народном фольклоре тематики, отражающей различные аспекты отношения к природе, к животным и растениям, и на использование, например, различных видов флоры (особенно – цветов) в обрядах календарного цикла и в семейно-родовых обрядах, составить на этом основании четкую картину экологического поведения того или иного этноса довольно трудно»²⁸.

Исторические источники имеют перед фольклором, философскими трактатами, шаманскими или буддийскими рукописями и т.п. то важное преимущество, что показывают нам реальные деяния, и, тем самым, дают более весомые основания судить, чем в действительности являлось общество, на что оно было способно, что могло себе позволить – в том числе и по отношению к природе.

Круг источников по «темному» периоду весьма узок. Это, прежде всего, более поздние монгольские летописи, из числа которых наиболее информативны «Алтан тобчи» Лубсан Данзана и «Эрдэнийн тобчи» Саган Сэцэна, а также сочинения китайских авторов, «Мин ши», китайские официальные документы. Некоторую дополнительную информацию можно получить из монгольских законодательных актов и агиографической литературы XVII–XVIII вв. В исторической литературе этот период тоже слабо освещен. В первую очередь следует назвать труды Д. Покотилова и Г. Серройса. Однако ни первоисточники, ни исследовательские работы, касающиеся «темного» периода, не заостряют внимание на проблемах, сколько-нибудь близких к экологии, и это неудивительно: «Как известно, монгольская письменность вообще и монгольская книжная поэзия в частности чрезвычайно редко отражают, хотя бы в малом размере, монгольскую действительность, монгольскую кочевую жизнь»²⁹. Ждать от монгольского или китайского летописца раскрытия различных аспектов взаимоотношения социума и природы, конечно же, наивно. Лишь изредка среди записей о военных столкновениях, посольствах, заключениях союзов и их вероломном нарушении проскальзывают факты, косвенно характеризующие меру экофильности или экофоб-

ности общества. Даже несмотря на то, что сведений о материальной культуре и особенностях природопользования сравнительно больше, отнюдь не всегда на их основании можно безошибочно судить об «экологических умонастроениях» людей. Что касается исследований по этнической экологии монголов конца XIV–XVI вв., то, насколько нам известно, они никем еще не предпринимались.

Мировоззрением монголов послеюаньского времени считается шаманизм. В нашу задачу не входит обзор шаманских представлений и культов – они достаточно полно освещены в литературе. Рассмотрим некоторые моменты, ключевые в экологическом отношении. При воссоздании традиционной картины мира народов Центральной Азии важно учитывать, что «шаманисты обожествляли не просто природу, а природу своего края, конкретные реки, озера, горы, долины, связывали с ними социальную и материальную жизнь»³⁰. Шаманизм, как родовая религия, неразрывно связан с жизнью рода и, следовательно, неотделим от родовой земли. Эта земля в традиционном мировосприятии наделяется качеством сакральности. Она – «своя», она дает роду возможность существовать, питает его и оберегает от врагов. Своя земля «горячая» (*халуун газар*) в противоположность «холодной» чужбине (*хуйтэн газар*). В этой терминологии оригинальный бурятский философ И.С. Урбанаева видит намек на биоэнергетическую связь человека с родной землей³¹. В развитие этой мысли, автор пишет: «Местность может быть единственно пригодной или совершенно непригодной для того или иного племени»³². Только своя земля – лучшая, самая красивая и плодородная, а свой народ – настоящие люди, богатыри и красавцы; напротив, чужая земли непригодна для жизни, а чужие люди – не совсем люди. Все, что находится за пределами родовой территории, суть «негативная инаковость»³³.

Род и принадлежащая ему земля лежит в семантическом центре мироздания, вокруг – весь остальной мир³⁴. Не случайно домонгольское значение слова «*этуген*» – «центр»³⁵. В Центральной Азии еще в древности произошла «приватизация» родовыми коллективами космогонических культов и космологических представлений, связанных с осмыслением гор как центров мироздания³⁶. В результате,

центрально-азиатская ойкумена фактически полицентрична, количество центров приблизительно соответствует количеству родов. Как должны были смотреть на это соседи? Данный вопрос принадлежит к числу слабо разработанных. Один из возможных вариантов ответа, согласно известному специалисту в области истории и духовной культуры монголов Т.Д. Скрынниковой, тот, что монголы допускали существование нескольких сакральных центров «мать-земля» (*этуген эхэ*), но их центр – все-таки главный³⁷. Природа соседних земель, принадлежащих чужим родам, очевидно, не могла являться для них безусловной духовной ценностью, вопреки распространенному среди сегодняшних экологов убеждению.

Сакральность «своей» земли определялась несколькими факторами. Во-первых, земля связана с Вечным Небом – Тэнгри – посредством родовой горы, на которую в незапамятные времена спустились первопредки. Эта гора, считающаяся прообразом «Мировой горы», соединяет воедино три мира шаманизма – Верхний, Средний и Нижний. Небо передает земле свою благую силу (монг. *хуч*), посредством которой упорядочиваются природные и социальные процессы. Во-вторых, духи предков продолжают населять родовую территорию наравне с живыми членами рода и зорко следят за ними, не допуская отступления от традиций, в том числе экологических. В-третьих, на земле остаются вещественные следы минувших поколений – могилы, курганы, каменные стелы и т.п., несущие печать сакральности.

В более развитой системе взглядов, характеризующей центрально-азиатскую государственность³⁸, центральное место на земле занимает фигура верховного правителя, служащего восприемником и передатчиком благой небесной силы и, следовательно, верховным жрецом. Поскольку считалось, что единственный легитимный представитель Неба на земле – это монгольский хан, то только та земля, на которую распространяется его власть, может пользоваться покровительством самого Неба. Остальное пространство находится как бы вне закона, и там можно употреблять любые средства для достижения своих целей, варьирующих от банального грабежа до установления на всей земле порядка, санкционированного

Небом, – так, как его понимали монголы. Орды Чингисхана и его преемников не были в этом отношении ни первыми, ни последними. Аналогично вели себя арабы в VII–VIII вв. и средневековые крестоносцы: «Культурным, благоустроенным миром, на который распространяется божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верою и подчиненный церкви. За его пределами пространство утрачивало свои позитивные качества, там начинались леса и пустоши варваров, на которые не распространялись божий мир и человеческие установления. Такое членение по религиозному признаку определяло поведение крестоносцев в пределах неверных: методы, недозволенные в христианских землях, были допустимы в походе против язычников»³⁹. За много веков до выхода монголов на историческую арену доктрина китаецентризма не признавала иного удобного Небу правителя, кроме китайского императора, именовавшегося Сыном Неба. Подобно монгольскому хану, Сын Неба тоже видел свое высшее предназначение в распространении благотворного влияния цивилизации, продуктом которой он сам являлся, на всю ойкумену, однако полагаясь больше на дипломатию, чем на силу оружия.

Какая земля являлась для монголов «своей» после того, как Чингисхан заменил родовой принцип деления монгольского населения десятичным, а место родов заняли «тысячи»? Что было «своей» землей для монгольских ханов, правивших Китаем? Известный китайский ученый середины XIV в. Е Цзы-ци писал: «После того как династия Юань объединила [страну], она всегда считала центром [империи] Север, а Китай – периферией, собственным [народом] – северян, а южан – чужаками, и этим [противопоставлением] довела [страну] до глубокого раскола...»⁴⁰. Следовательно, как бы далеко ни зашел процесс китаизации монгольской правящей верхушки Юань, ханы не забывали, где их родные земли. Поэтому бегство монголов из Китая в 1368 г. было, фактически, возвращением домой после чрезвычайно затянувшегося военного похода. Вместе с тем, хотя Китай и считался периферией, для многих монголов он был родиной в прямом смысле этого слова. За несколько десятилетий господства монголов в Китае эта страна была обжита ими, особенно северные

провинции. И знаменитый «Плач Тогон-Тэмура»⁴¹ по утраченной столице, как нам думается, подтверждает сказанное. Историки и литературоведы сомневаются в аутентичности этого произведения, но для нас в данном случае не важно, действительно ли авторство принадлежало последнему императору династии Юань. «Плач» не слагают по покинутой чужбине, причем надо отметить его высокие художественные достоинства, проявление которых было бы трудно ожидать, если бы речь действительно шла о чем-то чужом.

Крушение монгольской империи фактически означало закат центрально-азиатской концепции верховной власти, с вытекающими отсюда не только социальными, но и экологическими последствиями. Первый император династии Мин, Чжу Юаньчжан (1368–1398) в одном из посланий бежавшему из Пекина Тогон-Тэмуру (1335–1370) объяснил новый порядок вещей: «Судя по всему, Вы полагаете, что являетесь властелином мира, и считаете, что его обитатели должны принадлежать Вам. Если же взять действительный порядок, это отнюдь не так»⁴².

Поражение в битве с китайскими войсками у озера Пу-юй-эррхай, близ г. Инчана, произошедшее весной 1388 г., имело для монголов катастрофические последствия. Оно полностью дискредитировало в глазах монголов ханскую власть. В следующем году власть ускользнула из рук рода борджигин – потомков Чингисхана и перешла к ойратам.

Однако какое отношение к экологической культуре могла иметь монгольская концепция власти? Какая разница, с точки зрения экологии, законный или не законный хан правил страной? На первый взгляд, может показаться, что все дело в отношении правителя к природным богатствам: узурпатор, скорее всего, будет беспокоиться лишь о возможно более быстром присвоении их, не принимая в расчет последствия, в том числе экологические. Такой вариант развития событий вполне вероятен, впрочем, проблема – глубже.

Законный властитель и при жизни, и после смерти покровительствует своему народу и своей земле. Он сакрален, будучи живым; сакрален и его прах. В этом одна из причин сокрытия мест захоронений монгольских ханов не только от иноплеменников, но и от простых

смертных, причем, как хорошо известно, ханские могилы располагались в горах – ближе к Небу. Монголия обрела в XIII в. сильного небесного защитника – дух Чингисхана. Видимо, неспроста юрта с его реликвиями в Эджен-хоро (Ордос) названа в летописи «гороподобной»⁴³, в чем можно увидеть намек на «Мировую гору» как центр мира. То, что дух «Потрясателя Вселенной» влиял на политические процессы в Монголии в «темный» период, уже было показано выше. Нельзя исключать, что он не оставался безучастным и к проблемам жизнеобеспечения монголов, к их природопользованию: его черное знамя (*хара сульдэ*) имеет 1000 глаз⁴⁴.

Над ханом стоит Вечное Небо – верховный беспристрастный судья. Оно видит все и наказывает провинившегося без снисхождения. Один из методов наказания – ухудшение природно-климатических условий. «Небо дарует жизнь, а вы, Тай-ши, отнимаете ее; вот почему в вашей стране часто случаются бури и непогоды», – напомнил ойратскому хану Эсэнуну известный своей преданностью плененному Эсэнуну минскому императору Ин-цзуну старший цензор Ян-шань в ходе переговоров об освобождении императора⁴⁵. Однако едва ли когда-нибудь в истории Центральной Азии считалось, что Небо ниспосылает бедствия просто за убийство людей, ибо убийство было в порядке вещей. Но мера, переступить которую без нежелательных последствий не могли даже ханы, по-видимому, все-таки была. Намек на ее существование можно найти в анналах династии Юань. Чингисхан извещал императора Цзинь в 1214 г.: «Теперь все твои города в Шань-дун и Хэ-бэй завоеваны мною. У тебя осталась одна только Средняя столица. Небо привело тебя в бессилие, и я подвергнул бы тебя большим опасностям, если бы не страшился Небесного гнева. Теперь иду с армией в обратный путь: хочешь ли угостить мои войска, чтобы сим утишить гнев моих полководцев?»⁴⁶

Небо не приемлет незаконного претендента на престол и реагирует на его появление стихийными бедствиями и социальными катаклизмами. Упомянутый выше Ян-шань мог бы указать Эсэнуну и на эту причину, так как последний, не будучи чингисидом, не имел права властвовать над монголами. Монгольский историк XVIII в. Ломи, чьи симпатии были на стороне потомков младшего сына Чингисхана

Тулуя, описал короткое царствование Гуюка (1246 г.) в следующих красноречивых выражениях: «Когда [Гуюк]-хан сел на престол, и прошло немного времени, случилась сильная засуха, и вода в реках высохла, а трава в степи сама выгорела. Из лошадей и коров из десяти погибло восемь-девять, и невозможно стало продолжение рода человеческого»⁴⁷.

Кроме того, десакрализация фигуры даже законного хана, как это имело место после 1388 г., может расцениваться как шаг на пути к десакрализации подвластных ему земель. Ослабление ханской власти и сепаратизм нойонства создают благоприятную среду для расширения природных ресурсов или, как минимум, для нерационального их использования. В первую очередь это относится к пастбищным землям.

В центре внимания монгольской знати всегда находился вопрос о распределении земель для кочевания своих подданных. Пастбища – национальное богатство Монголии и основа всей кочевой цивилизации Центральной Азии с древнейших времен и до сегодняшнего дня. Утверждение, что кочевое скотоводство относительно слабо изменяет природную среду, уже давно стало аксиомой экологии⁴⁸, но оно верно лишь при условии четкой регулировки передвижения стад по ясно очерченным территориям, а это возможно лишь при сильной центральной власти. Самовольные кочевки «где вздумается» строго пресекались. В противном случае наблюдается перевыпас и деградация пастбищ на одних участках и недовыпас на других – проблема, с которой столкнулась Монголия в XX в. при попытке перевести номадов на оседлость. Процесс кочевания подразумевает также рациональное использование водных ресурсов. Если он дает сбой, возможно их загрязнение, обмеление, превращение в непригодные для водопоя болота. Все это было хорошо известно монголам задолго до появления науки экологии. Поэтому правильное устройство государства включало в себя наделение кочевников земель, определение мест водопоев, и являлось прерогативой ханов. Это правило оставалось в силе и в «темный» период монгольской истории, в самом конце которого было оформлено законодательно. В памятке монгольского права XVI–XVII вв. «Восемнадцать степных

законов» имеется ряд статей, регламентирующих кочевки: «Если кто расположится кочевьем, зная, что место занято, с того взять [три] девятка⁴⁹. Если расположится, не зная, взять одну лошадь»⁵⁰; «Если несколько великих и малых нойонов, имеющих отоки⁵¹ на левом и правом крыле [владений] Хана-ахая, переменят место кочевья, взять [с них] пятьдесят лошадей и пять верблюдов. Если табунаг или шигэчин⁵² откочует, взять [с него] три девятка»⁵³. Более поздний свод законов – «Великое уложение» 1640 г. – также предусматривает ответственность за самовольную откочевку на новое место⁵⁴. Обычно такое деяние рассматривают как форму социального протеста аратов, притесняемых феодалом. По определению Н.Н. Крадина, откочевки – это «универсальные способы борьбы со злоупотреблением властью предводителей практически во всех кочевых империях»⁵⁵.

В эпоху господства в Монголии буддийской церкви принадлежавшие *Джебцун-Дамба-хутухте*⁵⁶ араты (*шабинары*) пользовались привилегией кочевать на лучших землях по своему усмотрению, чем создавали напряженность в отношениях с местным населением. Этот интересный прецедент заслуживает внимания не только историка или религиоведа, но и эколога, однако он выходит за хронологические рамки данного исследования.

Идея о сакральной неприкосновенности земли, считавшейся поверхностью тела богини Этуген, не находит подтверждения ни в юаньскую, ни в послеюаньскую эпохи. Вообще, обработка земли и выращивание неприхотливых зерновых культур известны на территории Монголии со времен хунну; хлебопашеством занимались и собственно монголы с IX в., то более, а то – менее интенсивно. Нойон Харахасун – левый министр юаньского правительства, посланный в Монголию ханом Хайсан-кулуга (1307–1311), «восстанавливал заброшенные оросительные каналы и заставлял монголов сеять хлеб, а там, где были условия, – ловить рыбу»⁵⁷. Эти и другие факты подтверждают тяжелое положение монгольской экономики периода империи и дают представление о методах природопользования и способах жизнеобеспечения монголов на их коренных территориях, помимо традиционного кочевого скотоводства. Коль скоро речь идет о восстановлении оросительных каналов, земледелие

ранее существовало в Монголии, но пришло в упадок, чему виной могла послужить доставка продовольствия из Китая после его завоевания. По крайней мере, именно эта причина, наряду с поставками зерна из России, считается решающей в кризисе монгольского хлебопашества второй половины XIX в.⁵⁸ По-видимому, в XIII–XIV вв. и несколько позже в Монголии не существовало достаточно весомых мировоззренческих препятствий для развития земледелия (природно-климатических условий мы сейчас не касаемся, так как при наличии ирригации монгольская земля во многих местах позволяет получать хорошие урожаи). Распространенное мнение о боязни монголов причинять пахотой боль матери-земле Этуген представляется не вполне аргументированным.

Более серьезным основанием для отказа от земледелия мог быть страх перед локальными духами-«хозяевами», которые гневались, когда люди вторгались с плугом в их владения. Однако, несмотря на многовековую веру монголов в духов-«хозяев» местностей, можно полагать, что представление о злобных бестелесных обитателях земель, недовольных пахотой, пришло из Тибета, где оно имеет очень глубокие, буддийские корни⁵⁹. Допускались и иные виды воздействия на земную поверхность. Например, в «Биографии Нейджитойна» среди представителей низших слоев монгольского общества упомянуты канавокопатели⁶⁰. Кроме того, известны случаи прорытия рвов вокруг военных лагерей монголов. Таким образом, деификация земли в «темный» период не заходила настолько далеко, чтобы всерьез препятствовать хозяйственной деятельности или, тем более, военным кампаниям, но она заметно усилилась к началу XX в., когда многие монголы отказывались пахать или раскапывать землю по религиозным соображениям.

Оставшееся от монгольской империи духовное наследство включало сеть священных гор, рек, озер и урочищ, связанных с какими-либо реальными или легендарными событиями монгольской истории, в первую очередь с деяниями Чингисхана. Перечни этих природных объектов были зафиксированы в обрядовых текстах, как шаманских, так и буддийских, если можно говорить о тех и других обособленно. Так, чаще всего предлагалось делать возлияния и воз-

носить молитвы горам Бурхан-Халдун (обычай поклоняться этой горе ввел сам Чингисхан⁶¹, и на ней, по преданию, он был похоронен), Муна-Хан (к этой горе в Ордосе были обращены хвалебные слова Чингисхана во время похода на тангутов в 1227 г.⁶²), богатыми историческими событиями Алтаю, Хангаю и Хэнтэю, урочищу Дэлюн-Болдог, где родился Чингисхан, рекам Онон, Керулен и Тола – свидетелям многих важных событий конца XII – начала XIII вв., Селенге и Орхону, близ которого располагалась столица монгольской империи (до 1260 г.) г. Каракорум, озеру Байкал⁶³. Чествование этих общемонгольских святынь началось, очевидно, еще в период империи и продолжалось до начала XX в. К сожалению, трудно судить, в какой мере их статус мешал хозяйственной деятельности человека в описываемую эпоху.

Так или иначе, насыщенные сакральными объектами различного ранга коренные монгольские земли требовали к себе особого отношения. Еще тогда, когда политический центр империи находился за пределами Монголии, монгольские нойоны во главе с ханом Хубилаем относились к административному устройству Монголии чрезвычайно осторожно и не хотели преобразовывать ее на китайский манер⁶⁴. Более того, есть мнение, что монгольская правящая верхушка в Китае приняла буддизм, чтобы сдерживать конфуцианское влияние на монголов, опасность распространения которого она осознавала⁶⁵. Следовательно, монголы стремились оградить свою исконную территорию от китайского влияния как в политической, так и в идеологической сферах, и не только при Хубилае, но и впоследствии.

Вместе с тем, собственно Монголия не стала чисто буддийской страной. С одной стороны, юаньские ханы не прилагали видимых усилий для распространения этого учения среди аратов, не принимали мер против шаманизма и даже сами участвовали в шаманских ритуалах на высшем государственном уровне⁶⁶. С другой – не бездействовали шаманы Монголии, по-видимому, не желавшие иметь конкурентов в лице буддийских монахов, которые могли не менее успешно выполнять те же самые социальные функции (лечение, предсказание будущего, подавление злых духов, воздействие на по-

году и т.д.). Есть сведения, что на борьбу с буддистами и даосами, тоже, видимо, проникавшими в монгольские степи, шаманы пытались направлять вредоносных духов посредством особого девятидневного камлания⁶⁷. Поэтому нет ничего удивительного в том, что с падением монгольской гегемонии в Китае буддизм среди монголов утратил свое влияние. Очень точно охарактеризовал ситуацию еще Доржи Банзаров в середине позапрошлого века: «Все-таки невероятно, чтобы народ, единственно по причине беспорядков в правлении и других бедствий, мог забыть религию, если он ее исповедовал действительно»⁶⁸.

Вопрос о бытовании буддизма в Монголии «темного» периода важен для понимания аксиологии природы в монгольском кочевом обществе. Экофильность этого вероучения достаточно известна, чтобы на ней здесь останавливаться⁶⁹. Учение махаяны с его идеалом сострадающего всем живым существам бодхисаттвы, укрепившись в общественном сознании, действительно «экологизирует» культуру.

Возможно, те или иные постулаты буддийской доктрины продолжали передаваться устно или даже письменно в роду борджигин. Известно, что буддийские монахи играли определенную роль при ставке последнего объединителя монголов Даян-хана (1470–1543) и отправлялись с посольствами в Китай. Должно быть, они представляли узкую прослойку грамотных людей в монгольском обществе того времени. Заслуживает внимание предположение Ц.П. Ванчиковой, что буддийское сочинение «Шастра, проповеданная хаганом-чакравартином» было переведено на монгольский язык по велению ойратского Эсэн-тайджи, который претендовал на титул всемонгольского хана в период ойратской гегемонии. Обращение к древним «настольным книгам» монгольских и тибетских правителей понадобилось ему для идеологического обоснования своей власти⁷⁰. Некоторая подпитка буддийскими идеями могла осуществляться через Китай. Например, имеются указания, что двоюродный племянник Алтан-хана Хутагтай Сэцэн-хунтайджи (1540–1586) и джинонг Нояндара понимали язык китайских буддийских сутр⁷¹. Возможно также, что в течение определенного времени продолжало сказываться культурное влияние уйгуров, пока они не были обраще-

ны в ислам. По мнению ламы Эрдэнипэла, исламизация обитавших в районе Эрен-Хибарга уйгуров значительно ослабила позиции буддизма в Монголии в рассматриваемый период⁷². В одной из грамот Алтан-хана тумэтского, присланных китайским пограничным властям в 1547 г., говорилось, что среди монголов есть великий святой, учивший, что этот год надо провести без кровопролитий⁷³.

Не было полностью забыто и юаньское наследие: в ходе переговоров между Алтан-ханом и главой секты гелугпа Соднам Джамцо (Далай-ламой III) в 1578 г. как тибетская, так и монгольская стороны соблюдали протокол церемониала, установленный еще при Юанях⁷⁴. Этот год можно считать важной вехой в этнической экологии монголов, так как отсюда берет начало вторая волна распространения буддизма в монгольских кочевьях. Во время этой исторической встречи было обнародовано одно из самых ранних религиозных уложений антишаманской направленности «Закон учения [Будды], обладающего десятью добродетелями», авторство которого приписывается Хугагтай Сэцэн-хунтайджи. Строго говоря, целью обнародования этого краткого уложения была не столько борьба с шаманами, сколько вполне удавшаяся попытка возродить принцип «двух правлений» – религиозного и светского, как это было заведено при Хубилае и продолжалось до падения династии Юань. «Два правления» подразумевают такой симбиоз буддийского учения и ханской власти, при котором хан оказывает покровительство религии и правит в соответствии с вероучением. Формально хан и его духовный наставник равны. Считалось, что в случае реализации этого принципа государство ждет процветание, а отход от него влечет за собой беспорядки, мятежи и потерю власти, что и имело место в годы правления последнего монгольского хана на китайском престоле Тогон-Тэмур⁷⁵.

Для нас представляют интерес следующие положения этого закона: «Если раньше с кончиной монгола убивали и хоронили с ним жену, рабов и лошадей, исходя из его состояния, то отныне запретить убийство, а лошадь, скот, имущество в соответствующем количестве преподнести ламам и их послушникам. Обращаться к ним за благословием. Запретить всякое убийство в связи со смертью ближнего.

... Если убил лошадь, скот, то отобрать все имущество. ... Те, которые три раза в месяц – 8 и 15 числа, в новолуние приносили так называемым онгонам – изображениям с именами покойников – кровавые жертвоприношения, убивали скот, кто сколько мог, пусть с этого момента сжигают онгонов в огне и больше никогда не убивают. ... Если не сжег в огне изображения онгонов, то разрушить жилище. Заменить онгоны статуями шестирукого бога Махагалы, приносить жертву только молочными продуктами, а не мясом и кровью»⁷⁶. Как видно из приведенного отрывка, буддийские предписания на дикую природу пока не распространились.

Несколько анти-шаманских статей содержит также «Великое уложение» 1640 г. Из них можно узнать об убийстве для использования в шаманских ритуалах турпанов, воробьев, собак и змей⁷⁷.

Принятие монгольским нобилитетом буддизма вовсе не означало немедленной перестройки мышления и ценностных ориентаций. Вчерашний предводитель разбойничьих рейдов, привыкший к жестокости и не высоко ценивший людские жизни, еще менее был способен сострадать животным или растениям. Инерция шаманистических традиций не могла быть изжита разом. Поэтому еще долгое время в формально буддийской Монголии приносились кровавые жертвоприношения, иногда даже человеческие.

Одно из них описано в «Истории Убаши-хунтайджи и его войны с ойратами». Н.Н. Поппе считал это произведение эпическим, которое нельзя рассматривать как исторический источник⁷⁸, хотя его главный герой – Убаши-хунтайджи – реальное историческое лицо, правнук Гэрэсэндээ, правивший на северо-западе Монголии. Иного мнения придерживался видный специалист по новой истории Монголии И.Я. Златкин, допуская историческую достоверность описываемых в нем событий, хотя там путаются даты и факты, а объективное изложение иногда подменяется вымыслами⁷⁹. В другом историко-эпическом сочинении – «Сказание о дэрбэн-ойратах» Батур-Убаши-Тюменя имеется любопытная приписка: «Хан халхаских монголов Убуши-хунтайджи, желая взять ойратов в плен и уничтожить правление их и религию, вместе с урянхайским Сайн-Мачжиком с большим войском прибыл к реке Емнель»⁸⁰. О какой

религии здесь речь? В 1587 г., когда состоялся этот поход, окончившийся для монголов неудачно, ойраты еще не были знакомы с буддизмом и, надо полагать, придерживались своих древних шаманских верований. Весьма сомнительно, чтобы ойратский шаманизм XVI в. отличался от монгольского чем-либо принципиальным, что могло бы послужить хотя бы чисто формальным оправданием набега на ойратские земли. К указанному времени буддизм делал только первые шаги в Монголии, Абатай-хан строил первый в Халхе буддийский монастырь Эрдэни-дзу⁸¹, новая вера еще не успела как следует проникнуть в народное сознание, хотя сам инициатор набега и его ближайшее окружение уже могли принять учение Будды. Тогда слова Батур-Убаши-Тюменя могут являться свидетельством одной из первых, если не самой первой в Монголии, «войны за веру» против шаманизма. Но насколько поверхностным было это принятие буддизма, показывает эпизод человеческого жертвоприношения, совершенного по приказу Убаши-хунтайджи.

Монгольские разведчики захватили семилетнего мальчика, пасшего девять белых верблюдов у хошоутского хана Байбагаса, наиболее влиятельного из ойратских правителей, считавшегося авторитетным в вопросах управления и религии. Правда, распространение буддизма среди ойратов началось не ранее 1616 г. – считается, что именно тогда ойратские кочевья посетил ставленник Далай-ламы в Халхе Цаган-номун-хан, а Байбагас изъявил желание принять посвящение в *тойны* (ламы аристократического происхождения)⁸². Число девять, как и белый цвет верблюдов, здесь не случайны и указывают на сакральный характер деятельности мальчика. Мальчик отказался говорить монголам что-либо; сказал лишь, чтобы его отвели к Убаши-хунтайджи. Там он в довольно смелых выражениях описал военную мощь ойратов. Разгневанный Убаши-хунтайджи повелел принести его в жертву боевому знамени, но никто из монголов не знал слов молитвы, которые полагалось при этом произносить. Тогда мальчик взялся читать ее сам, но на свой лад, пророча разгром монгольского войска и поспание вместилища сакральности – черного знамени войны: «Пусть разметет он (Байбагас – Ю.Д.) по всем дорогам обломки его черного знамени... Пусть попирают ногами

ойраты обломки его черного знамени»⁸³. Мальчика убили, но произнесенное им заклятие возымело действие: монголы были наголову разбиты, и сам Убаши-хунтайджи пал в бою.

Вот как поразили Монголов Дцрбцн-Ойраты.
То гений-хранитель ойратства
Обернулся семилетним отроком
И воздал монголам отмщением⁸⁴.

Другой пример жертвоприношения людей, наряду с животными, можно найти в хронике Саган Эцэна. Третья жена Алтан-хана тумэтского Молон-хатун, потеряв в 1585 г. любимого сына, решила совершить сопогребение 100 мальчиков и 100 верблюжат, чтобы повторить жертву, принесенную при похоронах Чингисхана. Крик верблюдиц должен был послужить поминальным плачем по ее сыну. Среди монголов существует поверье, что после прогона табуна по могиле Чингисхана, рядом на глазах верблюдицы зарыли ее верблюжонка, и по ее крику находили то место⁸⁵. Оно сложилось еще в юаньскую эпоху, когда было зафиксировано в сочинении «Цао-му-цзы»⁸⁶. Намерение хатун не было исполнено до конца, так как едва не привело к бунту подданных, когда 40 мальчиков уже было предано смерти (без пролития крови)⁸⁷. О судьбе верблюжат источник умалчивает.

Этот эпизод можно было бы оставить без комментариев, ибо ни о какой жалости или экофильности здесь не может быть и речи, однако, интересна личность этой хатун. Уже ее имя (скорее, прозвище) наводит буддийские ассоциации, ибо Молон – это Маудгальяна по-монгольски. Молон-хатун известна как поборница буддизма, активно помогавшая в пропаганде нового учения среди своих подданных сначала Алтан-хану, а после его смерти – его сыну Сенге Дугуруну, за которого она вышла замуж согласно монгольскому обычаю и вместе с которым она приглашала Далай-ламу в 1582 г.⁸⁸

Судя по дошедшим до наших дней описаниям, в особо торжественных случаях жертвой служили домашние животные определенной масти, а ритуал сохранил архаические черты, известные еще в дочингисовой Монголии.

В конце 1619 г. к маньчжурскому хану Нурхаци прибыло по-

сольство «пяти халхаских племен» с извинениями за нападение на маньчжуров под городом Телинчэн в августе того же года и с предложениями о заключении военного и политического союза против минского Китая. Это предложение вполне отвечало внешней политике маньчжуров. Вскоре собрался съезд монгольских нойонов и маньчжурских представителей, на котором договаривающиеся стороны пришли к согласию и отметили заключение союза ритуальным закланием белой лошади и черной коровы. Были поставлены сосуды с мясом, вином, кровью и землей. Перед Небом и Землей была произнесена клятва⁸⁹. Таким образом, обрядовые действия вполне укладываются в русло шаманизма; буддийское влияние не прослеживается, о чем красноречиво свидетельствует не только убийство животных, но и подношение божествам в виде мяса и крови. Союз же оказался эфемерным: уже летом 1620 г. монголы преступили свои клятвы.

Осенью 1628 г. одно из монгольских племен – *харачины* – приносило маньчжурам аналогичную клятву. Для Неба закололи белого коня, для Земли – черного быка. Наполнили чаши: одну вином, другую мясом, третью кровью, а в четвертую положили сухую кость⁹⁰.

Для сравнения, при заключении союза нескольких монгольских родов против Чингисхана и Ван-хана, они клялись «клятвой, крепче которой нет среди монгол. Клятва эта заключается в следующем: они вместе зарубают мечем жеребца, быка и кобеля и [при этом] говорят: “О господь неба и земли, слушай, какую клятву мы приносим! Эти [самцы] – корень и мужское начало этих животных. Если мы не сдержим своего слова и нарушим договор, пусть мы станем такими же, как эти животные”»⁹¹.

Даже в XVIII в. еще не были забыты жертвоприношения домашней скотины. Автор «Истории Кукунора» Сумба Хамбо призывал современников «прекратить бросать в озеро (Кукунор – Ю.Д.) овец и коз, оставить грешную пищу, созданную из крови и мяса»⁹². Мы вслед за Б.Д. Дандароном полагаем, что речь здесь идет о шаманском подношении озеру или его духу-«хозяину».

Дополнительный свет на особенности обращения монголов с домашними животными проливают китайские официальные до-

кументы, касающиеся китайско-монгольских отношений. Один из них был выпущен в Пекине в 1571 г. в ответ на мирные инициативы Алтан-хана и направлен на границу в канцелярию Ван Чунг-ку для Алтан-хана и его приближенных. Первоначально текст договора состоял из 13 статей, оговаривавших основные принципы приграничной торговли, присылки монголами посольств и «дани», меры по предотвращению незаконного пересечения границы и грабежа. В 1577 г. к договору были добавлены пять новых статей, в 1603 г., уже после смерти Алтан-хана, – еще четыре, одна из которых предусматривала наказание для монголов за жестокое обращение с ездовыми и вьючными животными: «Не будет оказано жалости тем варварам, которые ездой доводят лошадей и мулов до смерти. Те, кто умышленно наносят им раны в глаза или ноги, будут оштрафованы на одну овцу»⁹³. Речь здесь идет, скорее всего, о казенных животных, которые давались монголам во временное пользование для передвижения в пределах Китая. С китайской стороны трудно заподозрить какую-либо экофильность, ибо власти просто проявляли заботу о государственной собственности и были заинтересованы в том, чтобы монголы возвращали им лошадей и мулов в хорошем состоянии. Позиция монголов тоже вполне понятна: «не свое – не жалко», тем более что, несмотря на мирные соглашения, китайцы в обыденной жизни степняков считались враждебной стороной, и забота об их имуществе, видимо, не входила у монголов в привычку. Отношение кочевника к своему собственному коню было, конечно, совсем другим. Именно эта разница, по нашему мнению, и показывает достаточно наглядно слабость экофильных тенденций в монгольском обществе того времени. И это при том, что в Монголии уже начал распространяться буддизм, проповедующий сострадание ко всем живым существам, кому бы они ни принадлежали.

Спустя 10 лет, в 1613 г., указанный договор пополнился еще 14-ю статьями, из содержания которых видно, что пограничные вопросы по-прежнему не были урегулированы, а экофильность монголов отнюдь не возросла, по крайней мере, в отношении к чужим животным: «Когда варвары пересекают границу (в Китай), им дают верховых лошадей. Иногда варвары, из-за того, что они пьяные, или их

требования не были удовлетворены, намеренно скачут по дорогам так, чтобы причинить им вред, или даже хуже – они въезжают в города и укрепленные поселения и разъезжают по улицам и рынкам вперед и назад, или они едут к ямыню⁹⁴, где просят вознаграждений, и весь день (лошади) не имеют минуты покоя, и многие из них умирают от изнурения. Отныне, известить варваров, что раз они вошли в город или укрепленное поселение, им положено возвратить лошадей на сменную станцию и идти до ямыня пешком, чтобы просить вознаграждения. Им не позволено более скакать по дорогам, въезжать в города и слоняться по улицам. Если они не подчинятся, то будут наказаны»⁹⁵. В другой статье этого документа констатируется: «На казенных лошадях они ездят по улицам и рынкам, в результате чего многие лошади погибают от голода»⁹⁶. Следует отметить, что в этих случаях обнаруживается повседневная практика монголов, а не редкие исключения. Знаменательно, что первые уроки *ахимсы*⁹⁷, которые преподавал монгольским князьям Далай-лама Соднам Джамцо, происходили, если верить легенде, именно на примере лошадей.

При первой встрече Алтан-хан и Сэцэн-хунтайджи смотрели на Соднам Джамцо не отводя глаз. Их вид был жалок. Из расспросов выяснилось, что оба уже встречали тибетского святого в различных обличьях. Поводом к его появлению перед ними было причинение вреда живым существам, а конкретно – лошадям. Алтан-хан пробовал излечиться от подагры, сунув ноги в туловище убитой по его приказу лошади⁹⁸, а Сэцэн-хунтайджи однажды в детстве ел кусок лошадиной лопатки, который дала ему мать. Обоим явился некий человек, упрекнувший их в греховном деянии. Теперь они признали того человека в Соднам Джамцо, и он подтвердил истинность их догадки⁹⁹. Симптоматично, что «грехи» хана и хунтайджи были совершены по отношению не к дикой природе, а к домашним животным, причем таким ценным для кочевника-воина, как лошади. Не случайно вопрос таинственного человека к Сэцэн-хунтайджи был: «Зачем ты ешь конское мясо?», т.е. речь даже не шла о мясоедении как таковом. С тех пор, по признанию хунтайджи, он не ел конины, хотя совершенно ясно, что вегетарианцем он при этом не был.

Вместе с тем, пока в центре внимания стоит домашний скот, рано

говорить о любви и сострадании монголов к природе, так как эти животные принадлежали к категории «своего» мира, и забота о них оправдывается даже простой хозяйственной сметкой. С дикой фауной дело обстояло, конечно, иначе.

Об охотах «темного» периода известно немного. В Монголии в те годы существовала охотничья повинность¹⁰⁰. Летом араты охотились ради удовлетворения своих потребностей, а осенью привлекались нойонами для участия в облавах, длившихся два-три месяца и даже больше. «Когда монгол подрастет, то охота становится его обычным занятием. Он уходит утром и возвращается вечером. Мясо добытой дичи идет в пищу, а шкуры – для сна на них»¹⁰¹.

В течение веков для народов Центральной Азии облавы на зверя служили не столько источником мясной пищи или развлечением знати, сколько тренировкой для воинов. Их значение было исключительно велико в степных империях древности и средневековья. Облавные охоты являлись делом государственной важности и проводились под руководством ханов¹⁰². Но стоило империи ослабеть или прекратить существование, как роль облав снижалась и сводилась к добыче мяса и шкур. Поэтому в постимперский период истории монгольского общества значение охоты существенно уменьшилось, и из номадов-охотников монголы превратились в настоящих кочевников-скотоводов, для которых охота служила лишь подсобным промыслом или развлечением¹⁰³. К XIX в. облавные охоты исчезают совершенно¹⁰⁴.

О роли, которую играла в описываемую эпоху охота в жизни монголов, об орудиях и способах добычи зверя и птицы и об охотничьих трофеях можно составить некоторое представление на основе монгольского законодательства XVI–XVII вв. Облавные охоты еще совершались знатью и не осуждались как противоречащие буддийскому учению¹⁰⁵. Но мы уже не встречаем жестокого наказания за нарушение правил облав. Так, если во времена монгольской империи загонщик упускал дичь, командира подразделения, к которому он принадлежал (десятника, сотника или тысячника), ждали побои и даже смертная казнь, а если он хотя бы немного нарушал строй в кольце облавы – отставал или вырывался вперед, то это никогда не

процалось и тоже влекло за собой тяжелые последствия¹⁰⁶. Теперь мера наказания значительно мягче: «Кто будет нарушать [правила] облавной охоты – стоять рядом и ходить рядом – с того взять пять лошадей. Кто [во время облавы] выскочит [вперед] на расстояние трех выстрелов [из лука], с того взять лошадь, двух выстрелов – овцу, одного выстрела – пять стрел»¹⁰⁷.

Если кто-то «нечаянно убьет из лука горного козла, взять с того лошадь, лук, стрелы и колчан»¹⁰⁸. Закон стоял также на страже куланов: за убийство этого животного с охотника вимали штраф как за уголовное преступление¹⁰⁹. Такая строгость закона может вызвать недоумение, ведь кулан не являлся чьей-либо собственностью. Путешествуя в 1927–1930 гг. в составе экспедиции Свена Гедина по Центральной Азии, Хеннинг Хаслунд обратил внимание на то, что охотники избегают бить куланов. Причиной этого оказалось представление монголов о кулане как о разновидности лошади, а поскольку убивать лошадей грешно, то и кулана старались не трогать¹¹⁰. В какой мере на эти установления повлиял буддизм, нам неизвестно, но маловероятно, чтобы оба представителя монгольской фауны находились под защитой до начала XVII в. Так, источник сообщает, что сын Даян-хана Уд Болот ежегодно доставлял своему отцу куланов в сушеном виде¹¹¹. На куланов охотился в молодости знаменитый проповедник буддизма в Монголии Нейджи-тойн (см. ниже). Свидетелем охоты на этих животных был Гильом де Рубрук, посетивший в середине XIII в. столицу монгольской империи Каракорум¹¹². В более поздних памятниках монгольского права о кулане и горном козле ничего не говорится.

Заслуживает внимания тот факт, что все сборники монгольских законов обходят молчанием охоту на волка, считающегося тотемом «золотого» ханского рода *борджигин*. Пользуется известностью эпизод из «Алтан тобчи» (несомненно, легендарный), повествующий о происхождении запрета охоты на волка и лань (тоже «первопредок» Чингисхана, согласно знаменитой генеалогической легенде): «Во время приготовлений к большой облаве на Хангай-хане [владыка]¹¹³ приказал: “Если войдут [в круг облавы] серый волк и красавица лань, то их не убивать. ...” Серый волк и красавица лань попали

[в облаву], но не были убиты и вышли [живыми]»¹¹⁴. В этой связи заслуживает внимания случай с ханом Угэдэем (1229–1241), когда он хотел сохранить жизнь волку, задравшему много овец у одного монгола в окрестностях Каракорума и пойманного мусульманами. Хан щедро одарил потерпевшего, а волка собирался отпустить, но его загрызли собаки. Это происшествие сильно опечалило Угэдэя, объяснившего приближенным истинную цель своей заботы о волке – хан надеялся, что, дав зверю избавление, он сам будет избавлен Богом от болезни¹¹⁵.

В то же время источники по монгольскому праву не подтверждают особого статуса волка: он тоже был объектом охоты, и его шкуры, например, воровали наряду со шкурами других зверей. Если бы его добыча была табуирована, это наверняка нашло бы отражение в законодательных актах.

Судя по текстам законов, для добычи зверя использовались лук и стрелы, сети, капканы, самострелы. Обитающих в норах животных (тарбаган и др.) выкуривали дымом. Птиц ловили в силки. Охота была запрещена в княжеских заповедниках – *хоригах*¹¹⁶ и в местах, видимо, связанных с зарождающимся буддийским культом. Например, за убийство змеи, лягушки, турпана, жаворонка, гуся или собаки на «Белой Дороге Бурхана» брали одну лошадь¹¹⁷.

«Отвращение» монголов к рыбной пище и отсутствие у них рыболовства сильно переоценивается некоторыми этнологами и историками и приписывается даже монголам средневековья¹¹⁸. Можно полагать, что монголы отказались от ловли рыбы не без сильного влияния тибетской культуры, проникшей в Монголию вместе с буддизмом. Известно, что в Тибете рыбные блюда не пользовались популярностью; состоятельные люди не ели их вообще¹¹⁹. В начале XVII в. монголы еще рыбачили: рыболовная сеть упоминается в «Великом уложении»¹²⁰. Однако в Уложении 1709 г. она уже не фигурирует в подробных перечнях различных вещей монгольского быта¹²¹.

Относительно норм добычи зверя и птицы доступные нам источники хранят молчание, но можно думать, что такие регламентации существовали. По крайней мере, у монголов XIX–XX вв. зафиксиро-

рованы правила не убивать тех или иных животных больше определенного количества, в противном случае охотника ждала месть духов-«хозяев» фауны. Иную картину дают правила грандиозных облавных охот периода империи. Судя по описаниям, оставленным послами Южной Сун Сюй Тингом и Пэн Да-я, а также Джувейни, Рашид ад-Дином и другими средневековыми историками, облавы сопровождалась массовым избиением зверей различных пород, когда счет охотничьих трофеев мог идти на сотни, а может быть, тысячи. И хотя монголы, как правило, не доводили бойню до конца и отпускали часть зверей из облавного кольца «на разводку», это еще не повод говорить об их особенной экофильности: жизнь даровалась измученным и израненным особям, по существу, не могущим быть предметом гордости охотника и едва ли способным оставить здоровое потомство. Что касается индивидуальных охот монголов XII-XIII вв., то сведения о них весьма скудны, и нормы добычи остаются неизвестными.

Источники сообщают об облавных охотах лишь в связи с какими-либо событиями, имевшими там место. Такова, например, история Харагуцуг-тайджи. Спасшийся от ойратов Харагуцуг-тайджи со своим товарищем Нагачу пришел к некому богатому человеку из Тогмока, брат которого затаил против Харагуцуг-тайджи злобу. Затем Нагачу отправился к ойратам за женой тайджи, а его предупредил: «Не полагайся на людей, не убивай много диких зверей». Однажды на облавной охоте вышли 12 дзеренов. Из них тайджи убил 10, а двух упустил. Брат богача от зависти прикончил Харагуцуг-тайджи¹²². Складывается впечатление, что Нагачу предвидел такую развязку, причем едва ли он намекал на возможные последствия гнева духов-хранителей зверей из-за перепромысла¹²³. По-видимому, масштабные облавы прежних веков еще не были забыты, и монгольские князья не упускали возможность блеснуть своей удалью и сразить как можно больше загнанных зверей, не опасаясь за последствия. Не был ли их идеалом герой улигера (былины), охота которого описана в далеких от любви к природе выражениях:

Он так стрелял зверей на склонах северной горы,
Что кизьяками делались они.

Он так стрелял зверей на южных склонах гор,
Что становились пылью стойбища они¹²⁴?

Считается, что начало имевшей трагические последствия для монголов страсти монгольского хана к женщине тоже произошло на охоте¹²⁵. Однажды зимой Элбэг-хан (1394–1399) подстрелил зайца и увидел его кровь на снегу. В его сердце вошел *шимнус* (злой дух), и хан спросил: «Есть ли где красавица с такой белой кожей, как снег, с такими румяными щеками, как кровь?» Ойратский Хуухай Тайу ответил, что есть женщина такой красоты, и это никто иная как ханская сноха. Воспылавший страстью Элбэг-хан убил собственного сына, чтобы овладеть ею, та оклеветала из мести Хуухай Тайу, и он был казнен. Впоследствии раскаявшийся Элбэг-хан назначил ведать четырьмя тумэнами двух сыновей Хуухай Тайу, а потом сам пал их жертвой¹²⁶. С этого времени ойраты вышли из-под власти монгольских ханов, а затем сами монголы попали в зависимость от ойратов.

С охотой была связана и личная драма юного Абида, впоследствии известного как Нейджи-тойн (1557–1653): «Вместе с друзьями поехал он на облаву, во время которой подстрелил в живот самку кулана, которая вот-вот должна была родить, из ее распоротого живота выпал детеныш и лежал, мучительно корчась, а мать ласково облизывала свое дитя. У Абида, когда он увидел это, разволновалась душа, и он, как человек, осознавший то, что таким образом нельзя достичь спасения и высокого перерождения, бросил там же свое оружие и вернулся домой. И стал поклоняться только трем драгоценностям¹²⁷, и законы материального мира представились ему огненной пропастью»¹²⁸.

В целом, даже те скудные материалы, посвященные охоте монголов XIV–XVI вв., которые можно найти в летописях и законодательных актах, позволяют прийти к заключению о вполне прагматичном, без сентиментальности, отношении кочевников к охотничьей фауне и к животному миру вообще. Не обходилось и без таких негативных примеров, один из которых дает статья сборника «Восемнадцать степных законов»: «Если [кто] убьет живое существо, чтобы по клевете оштрафовали [другого] человека, штраф обернется против него самого»¹²⁹. В данной формулировке угадывается буддийская подоп-

лека, но само правонарушение, конечно, представляло социальную, а не экологическую опасность. Оно не было чем-то новым для монголов. Еще в начале XIV в. знаменитый персидский историк и государственный деятель Рашид ад-Дин писал о ханских сокольничих, которые умышленно ломали крылья высоко ценившимся охотничьим птицам и сваливали вину на того, кому желали зла, ибо знали, что хан жестоко расправится с не уберегшим ценную птицу человеком¹³⁰.

С древности народы Центральной Азии пытались поставить себе на службу природные стихии. До нас дошло много свидетельств о применении так называемого камня *яда*, или *джада*, представляющего собой желчный камень крупного рогатого скота, с целью вызвать непогоду, в том числе монголами во время боевых операций XIII в. Колдовство с помощью этого камня совершалось и в «темный» период. Так, вскоре после бегства монголов из Китая «сын Ухагату-хагана Билигту, действуя волшебством *джада*, вызвал сильную снежную бурю, ненастье, которое было столь сурово, что погубило людей и меринов китайского войска. Говорят, что когда оставшиеся после этого воины бежали, то монгольские воины преследовали их до Великой стены и порубили. Говорят, что затем разбежавшиеся и рассеявшиеся воины жгли свои копья и лежали в ямах, выкопанных ими для костров, и [там] умирали»¹³¹. Другое упоминание о вызывании ненастья таким же способом относится к периоду монголо-ойратских войн, когда сила была на стороне ойратов. В 1438 г. несколько ойратских тайши во главе тысячи человек шли на переговоры с монгольским Дайсунг-хаганом и Абхарчин-джинонгом. Они шли всю ночь и прибыли, вызвав ветер и холод, из-за чего монголы и их кони сильно замерзли. Хаган и джинонг решили заключить с ойратами договор¹³², по-видимому, не имея сил вести длительные переговоры.

Монголам нередко приписывают чрезвычайно бережное обхождение с водной стихией: суеверный страх перед духами-«хозяевами» рек, озер и особенно целебных источников, строгий запрет на загрязнение текущей воды, запруживание или изменение русел, старательное избегание стирки белья или купания в реках. В обобща-

ющих, крайне немногочисленных, работах по этнической экологии центрально-азиатских народов не проводится временного различия между этими фактами, действительно имевшими место. Часть из них черпается из исторических источников XIII–XIV вв.¹³³, другая часть – из буддийской литературы XVII – начала XX вв., работ этнографов и т.д. При этом как-то упускается из виду широко практиковавшееся средневековыми монголами использование рек в военных целях – при осаде городов и крепостей, а также применения их как средств казни знатных лиц, которых закатывали в войлок и бросали в поток. Такими фактами пестрят сочинения персидских, китайских и европейских путешественников и летописцев.

Но и после окончания завоевательных кампаний монголы под давлением обстоятельств активно вмешивались в жизнь рек. Можно сказать, что одной из причин падения монгольской династии Юань послужило крайне нерасчетливое отношение монгольских властей к своевольной Хуанхэ – колыбели китайской земледельческой цивилизации. Для миллионов китайских крестьян реки – источники благосостояния, но в то же время грозная сила, несущая разорение и гибель. В истории Китая неоднократно случались катастрофические прорывы дамб на Хуанхэ, и под водой оказывались поля, деревни и даже города. Дамбы надо было периодически подновлять. Овладевшим Китаем монголам тоже пришлось осваивать навыки гидротехники. Особенно большие ирригационные работы проводились при Хубилае. На строительстве канала Тунхуйхэ в 1292–1293 гг. трудилось 2850 тыс. человек. Работы на реках и каналах не прекращались и после Хубилая, но погрязшие в роскоши и междоусобных схватках ханы уделяли благоустройству империи недостаточное внимание¹³⁴. Дамбы на Хуанхэ давно не ремонтировались, и, наконец, в 1344 г. река прорвала их и резко изменила свое русло, что обернулось катастрофой: ряд областей оказался под водой, население погибло или разбежалось. Разливы продолжались и в последующие годы. Денег на ремонт дамб у юаньского двора не было вплоть до 1350 г., когда *ю-чэнсян* (глава правительства) Токто провел денежную реформу, имевшую грабительский характер и тоже внесшую вклад в рост народного возмущения. Токто планировал построить плотину

длиной около 280 *ли* (приблизительно 140 км). В район строительства согнали 150 тыс. крестьян и 20 тыс. солдат. Работы начались 26 апреля 1351 г. Варварские методы организации этого строительства послужили непосредственным импульсом к мощному народному восстанию, вспыхнувшему всего лишь месяц спустя, – 28 мая¹³⁵. Его вдохновителями были вожди религиозного общества «Белый лотос», известного в Китае с V в. В 1308 г. его деятельность была запрещена монголами, и оно существовало нелегально. Впрочем, надо признать, что монголам все же удалось обуздать Хуанхэ, и вплоть до 1358 г. источники не сообщают о голоде в тех областях¹³⁶.

На вопрос о том, в чем состояла специфика взаимоотношений монголов с реками и озерами в рассматриваемую эпоху, ответить нелегко ввиду отсутствия у монгольских летописцев интереса к этой теме. Хотя трудно представить, чтобы кто-то умышленно причинял им вред, вполне допустимо полагать их загрязнение пасущимся скотом или даже трупами людей. Например, статья закона, предусматривающая наказание в размере лошади и коровы за загрязнение воды¹³⁷, явно социально ориентирована, и нет основания видеть в ней ни экофильность, ни экофобность, а только практицизм скотовода, нуждающегося в чистой воде для своих стад, и неаккуратность иных аратов, позволявших скоту загрязнять водопой. А одним из «подвигов» Эсэна вскоре после принятия власти над Монголией была резня чжурчжэней, покинувших осажденный монголо-ойратским войском город. Убитых людей побросали в озеро, которое наполнилось кровью и стало с тех пор называться Улан-нор, т.е. Красное озеро¹³⁸.

Некоторые интересные сведения, дополняющие картину экологической культуры монголов, можно извлечь из мифологии, памятуя о том, что мифологические персонажи для монголов являлись реальностью особого рода. Широко известна позитивная экологическая роль, которую играла вера людей в духов-«хозяев» (монг. *эд-зен*). В традиционной картине мира, сходной у различных народов Центральной Азии, эти духи населяют каждый уголок земли, каждую гору, реку, урочище, и горе тому человеку, который осмеливался бесцеремонно вторгаться в их владения, брать что-нибудь, не

спросив у них разрешения, без поднесения им символических даров. Перед началом охоты или рубки дерева полагалось вступить с «хозяевами» в контакт. А если кто-то проявлял недовольство трофеями или был жаден, убивал дичи сверх потребности, или вел себя в природе вопреки установленным неписаным законам, то он рисковал подвергнуться суровому наказанию со стороны духов, страх перед которыми, несомненно, внес определенный вклад в сбережение монгольской природы.

В сочинении «История Эрдэни-дзу», описывающем создание и развитие первого буддийского монастыря Халхи, пересказывается известная монгольская легенда о том, как божество Бэгдзэ попыталось воспрепятствовать обращению монголов в буддизм. На пути главы «желтошапочной» школы гелугпа Соднам Джамцо в Монголию оно явилось ему во главе сонма демонов с головами различных животных, но само было вынуждено принять учение Будды и влиться в ряды его сверхъестественных покровителей. Версия «Истории Эрдэни-дзу» отличается тем, что Бэгдзэ в ней фигурирует как помощник *джармапалы*¹³⁹ Хаянхирвы и имеет двойное имя – Бэгдзэ-Махакала. Уже поэтому он не мог быть противником Соднам Джамцо. Во время ночевки на реке Улаган Соднам Джамцо поднес ему дары, напомнил о его долге защищать учение и велел отправиться в монгольские земли для подавления богов и духов, еще не знакомых с буддизмом. Бэгдзэ выполнил приказ, подавив и приведя к Соднам Джамцо весь монгольский пантеон, а тот связал их клятвой и подчинил своей воле¹⁴⁰.

Эта легенда также нашла отражение в монгольских летописях. Например, «Алтан тобчи» Лубсан Данзана сообщает: «Затем, когда он (Соднам Джамцо – Ю.Д.) пришел сюда, то монгольских тэнгри и читхуров с конскими, верблюжьими и кошачьими головами привели за поводом и заставили принять обеты, и они стали охранителями учения»¹⁴¹.

Один из крупнейших знатоков тибетской мифологии Р. Небески-Войковитц полагает, что Бэгдзэ (тиб. *Beg tse*) первоначально был монгольским добуддийским божеством. Тибетцы начали почитать его во второй половине XVI в. после того как его укротил Соднам

Джамцо. Имя Бэгдзэ переводится как «одетый в броню». Он занимает положение божества-воина. В Тибете он также известен под именем lCam sring¹⁴².

Судя по этим легендарным сведениям, Бэгдзэ должен был стоять над божествами и духами Монголии, быть их «хозяином». Однако известно, что это положение занимал другой персонаж монгольской мифологии – Цаган Эбуген (Белый старец). Мы, впрочем, далеки от мысли идентифицировать Бэгдзэ и Цаган Эбугена, хотя не исключаем возможность того, что у обоих мог быть общий прототип. Так или иначе, фигура Белого старца заслуживает более пристального рассмотрения. Его функции столь тесно связаны с поддержанием природы в состоянии порядка и плодородия, что он в наши дни даже заслужил прозвание «экологического божества»¹⁴³.

Белый старец более известен из поздней монгольской мифологии, хотя считается старым шаманским божеством. Известный историк Н.П. Шастина полагает, что историческим прототипом Цаган Эбугена был большой шаман Лхасыин Церен, который вел праведную жизнь и был обожествлен уже во времена распространения буддизма¹⁴⁴. Есть также мнение, что культ Цаган Эбугена был занесен из Тибета, где Старцу соответствует *сабдак*¹⁴⁵ rgan-po dkar-po или skam-po dkar-po¹⁴⁶. В буддийский пантеон Монголии этот персонаж был включен в XVIII в., хотя занимал в нем довольно скромное положение вследствие своего шаманского происхождения. Его изображения помещали в буддийских храмах в наименее почетном месте – близ входа¹⁴⁷. Впрочем, поскольку с ним «встречался» сам Будда и удостоил его своей беседы, отказать Цаган Эбугену в почитании было нельзя. На эту тему даже появилось короткое сочинение, стилизованное под буддийскую сутру. Отвечая на вопросы Будды, Старец фактически называет себя повелителем всего материального: в его списке значатся и животные, и люди, и духи-«хозяева», и земля с водой, и даже пространство в храмах, на которое помещают священные книги. Он также признает за собой право карать людей, не почитающих «три драгоценности». Выслушав монолог Цаган Эбугена, Будда одобрил его действия. Основные функции Старца следующие: он глава всех «хозяев» и сам «хозяин», покровитель стад,

податель счастья и долголетия, почему его изображают с символами долголетия (посох с головой дракона, книга судеб, а также персиковое дерево, под которым он сидит, и находящийся рядом со Старцем олень) и в окружении растений и животных¹⁴⁸. Как видно из перечня его «обязанностей», Старец фактически берет на себя выполнение функций богини земли Этуген, причем примерно в это же время монгольский пантеон обогатился фигурой иранского Хормусты, вскоре занявшего место верховного небесного божества путем слияния с Вечным Синим Небом¹⁴⁹.

Любопытно отметить «появление» Цаган Эбугена на Нижней Волге, куда в XVII в. откочевала часть ойратов. Несмотря на смену среды обитания, ойраты нашли свои новые кочевья не лишенными покровительства все того же Белого старца, ставшего общекалмыцким гением-хранителем¹⁵⁰. Следовательно, земля не осталась «бесхозной», и поэтому распорядиться ей было необходимо столь же бережно, что и на покинутой родине.

В хронике Вандана Юмсунова, в главе «О шаманских верованиях», упомянут «вечный Белый старец с белой серебряной головой, едущий на белом льве, имеющий местожительство на белой снежной горе, на юго-западе»¹⁵¹. Однако Белый старец не имел *ваханы* («ездовое животное»), тем более льва – слишком благородного животного для божества шаманской мифологии. В северном буддизме (ламаизме) каждое божество должно иметь *вахану*. Вероятно, со временем ламы (или народ) придали ему льва, раз он вошел в буддийский пантеон. И это уже не шаманистическое верование в чистом виде, а образец религиозного синкретизма. Не исключено, впрочем, что здесь переплелись представления о Цаган Эбугене и знаменитом шамане Даин Дерхе, которого иногда изображают как седого старика с огромной белой бородой¹⁵².

Итак, чем обогатилась и что утратила экологическая культура монгольских народов в «темный» период их истории?

Возвращение части монголов в родные земли из Китая вновь ограничило их теми ландшафтами, к которым они исторически были адаптированы. Материальное хозяйство опять базируется на кочевом скотоводстве, а духовная культура практически не выходит за рамки традиционных шаманистических верований. Картина мира

поменялась незначительно: верховным божеством стал Хормуста (не позднее XV в.), Небо приобрело дуалистический характер и в нем намечилось деление на слои (обычно 99), каждый из которых управлялся своим божеством – *тэнгрием*. Этот процесс иногда связывают с крушением единой монгольской империи¹⁵³ или иными причинами¹⁵⁴, однако, не является ли он следствием восприятия некоторых элементов буддийской космологии еще в юаньский период?

Представляется, что падение престижа ханской власти и феодальные усобицы сделали понятие о притоке на монгольскую землю благой небесной силы менее актуальным, чем в XIII в. Десакрализация верховного правителя могла привести к десакрализации подвластных ему территорий и расчистить путь к потребительскому использованию природных ресурсов.

Вместе с тем, этот период отмечен и некоторыми положительными явлениями. Исчезновение городов пресекло развитие экофобных тенденций, типичных для городской жизни. Монгольская природа приобрела новых сверхъестественных покровителей в лице духа Чингисхана и его потомков, а также некоторых мифологических персонажей. Заметнее становится культ Белого старца.

Подводя итоги нашего исследования, мы можем констатировать вполне прагматичный подход монголов к окружающей среде в XIV–XVI вв., несмотря на бытование у них анимизма и жизнь в привычных ландшафтах «своей» земли. «Экологичность» монгольской культуры во многом была обязана их важнейшему способу природопользования – кочевому скотоводству, которое сравнительно мало изменяет природу. Роль религии в данном случае представляется нам второстепенной. Религиозные представления выходят на первый план в следующий, буддийский этап истории Монголии, когда моральный закон *ахимсы*, включение природы в сферу этических отношений, учение о карме наряду с анимистическими взглядами позволили монгольской культуре стать подлинно экофильной.

Примечания:

¹ Козлов В.И. Этническая экология: Становление дисциплины и история проблем. М., 1994. С. 115.

² Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная эколо-

гия // Вестн. АН СССР. 1980. № 12. С. 96.

³ *Борейко В.Е., Морохин Н.В.* Словарь по гуманитарной экологии. Киев, 2001. С. 85.

⁴ Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии / Под ред. Н.В. Абаева. Новосибирск, 1992. С. 4.

⁵ *Fletcher J.* The Mongols: ecological and social perspectives // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1986. Vol. 46. № 1. P. 13–14.

⁶ *Будаева Ц.Б.* Экологические традиции коренного населения Байкальского региона (на примере Республики Бурятия). Улан-Удэ, 1999. С. 101.

⁷ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1994. С. 511.

⁸ *Огудин В.Л.* Экологическая функция религии // *Этнограф. обозрение*. 2001. № 1. С. 32. В этой связи уместно повторить вопрос, заданный авторами коллективной монографии «Ламаизм в Бурятии»: «Но существовал ли в качестве ранней формы религии абстрактный культ природы, не связанный с жизнью людей, с их социальным и хозяйственным бытием?» (Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX в. Структура и социальная функция культовой системы / *Галданова Г.Р., Герасимова К.М., Дашиев Д.Б.* и др. Новосибирск, 1983. С. 140).

⁹ *Ганжа А.Г.* Инновации в системе «этнос – окружающая среда» // *Этническая экология*. М., 1991. С. 140–148.

¹⁰ Бурятия: концептуальные основы устойчивого развития / Под ред. Л.В. Потапова, К.Ш. Шагжиева, А.А. Варламова. М., 1999. С. 452.

¹¹ *Иванова Т.В.* Традиционная культура и этническая экология бурят как взаимосвязанные факторы экологического сознания // Тезисы и доклады Международной научно-теоретической конференции «Банзаровские чтения-2». Улан-Удэ, 1997. С. 230.

¹² *Дробышев Ю.И.* К периодизации этнической экологии монголов // *Abstracts of the 8th International Congress of Mongolists*. Ulaanbaatar, 05–11 August 2002. P. 104–105.

¹³ *Жамцарано Ц.Ж.* Монгольские летописи XVII века // *Тр. ИВАН*. XVI. М.;Л., 1936. С. 9.

¹⁴ *Barkmann U.B.* Some comments on the consequences of the decline of the Mongolian empire on the social development of the Mongols // *The Mongolian empire and its legacy*. Leiden – Boston – Köln, [Б.г.]. P. 277.

¹⁵ *Serruys H.* Landgrants to the Mongols in China: 1400–1460 // *Monumenta Serica*. 1966. Vol. XXV. P. 399.

¹⁶ *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 127.

¹⁷ *Мункуев Н.Ц.* К вопросу об экономическом положении Монголии и

Китай в XIII–XIV вв. // КСИНА. 1965. № 76. С. 140–142; *Он же*. Новые материалы о положении монгольских аратов в XIII–XIV вв. // Монголо-татары в Азии и Европе. М., 1977. С. 409–446.

¹⁸ Например, для территории Тувы, также входившей в состав монгольской империи, географ М.С. Биче констатирует восстановление ландшафтов долин с XIV в. благодаря исчезновению военных поселений и разрушению ирригационных систем (*Биче М.С. Историко-географический анализ и экологическая оценка традиционных форм природопользования Тувы. Автореф. дис. ... к.г.н. М., 1997. С. 11*).

¹⁹ *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Пер. Ю.П. Верховского. М.;Л., 1960. Т. 2. С. 161.

²⁰ *Майдар Д.* Архитектура и градостроительство Монголии. М., 1971. С. 126.

²¹ *Покотилов Д.* История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). СПб., 1893. С. 173.

²² *Владимирцов Б.Я.* Указ. соч. С. 43.

²³ *Lattimore O.* The geographical factor in Mongol history. London, 1936. P. 15.

²⁴ *Покотилов Д.* Указ. соч. С. 65.

²⁵ История Востока. Т. 2: Восток в средние века. М., 1995. С. 524–525.

²⁶ Согласно Г.Р. Галдановой, по степени ламаизации эти обрядники можно разделить на ранние и поздние; к первым, т.е. менее подвергшимся буддийской обработке, автор причисляет те, которые посвящены почитанию огня домашнего очага и ханского рода борджигин, поклонению *Сулдэ* (здесь: священное знамя Чингисхана), призыванию счастья-*далалга* (*Галданова Г.Р.* О синкретизме монголоязычных обрядовых текстов // Всесоюзная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения академика Б.Я. Владимирцова: Тез. докл. М., 1984. С. 150–152). Перечисленное трудно интерпретировать в свете экологии.

²⁷ В настоящей статье речь идет, как правило, о северной тибето-монгольской региональной форме буддизма, которую обычно называют ламаизмом. Разделяя мнение ряда авторов, в частности Н.Л. Жуковской, что этот термин не безупречен в лингвистическом и политическом отношении, мы его не употребляем.

²⁸ *Козлов В.И.* Указ. соч. С. 176.

²⁹ *Владимирцов Б.Я.* Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Статья первая // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002. С. 231.

³⁰ Экологические традиции... С. 56.

- ³¹ Урбанаева И.С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 1994. С. 44.
- ³² Там же. С. 44–45.
- ³³ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 18.
- ³⁴ Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 61; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 103.
- ³⁵ Скрынникова Т.Д. Указ. соч. С. 75.
- ³⁶ Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992. С. 54.
- ³⁷ Скрынникова Т.Д. Указ. соч. С. 75.
- ³⁸ Эту религиозную систему иногда называют *тэнгриизмом*, или *тэнгрианством*, по имени обожествленного Неба – Тэнгри.
- ³⁹ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 87.
- ⁴⁰ Цит. по: Боровкова Л.А. Восстание «красных войск» в Китае. М., 1971. С. 57.
- ⁴¹ Лубсан Данзан. Алтан тобчи. Пер. Н.П. Шастиной. М., 1973. С. 253–255. Текст этого плача приводится и в других монгольских летописях с некоторыми различиями.
- ⁴² Чулуун О. Монголо-китайские отношения (XIII–XV вв.) // Проблемы Дальнего Востока. 1979. № 1. С. 122.
- ⁴³ «Шара Туджи» – монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н.П. Шастиной. М.;Л., 1957. С. 159.
- ⁴⁴ Serruys H. A Mongol prayer to the spirit of Činggis-Qan's flag // Mongol Studies. Budapest, 1970. P. 532–533. В настоящей статье мы не ставим перед собой задачу обсуждения культа Чингисхана, которому посвящено большое количество специальных работ.
- ⁴⁵ Покотилов Д. Указ. соч. С. 77.
- ⁴⁶ Иакинф (Бичурин Н.Я). История первых четырех ханов дома Чингисова. СПб., 1829. С. 67–68. Та же мысль высказывается в «Ган-му»: «Небо уже привело тебя в бессилие, и если еще буду теснить тебя, то и сам должен я опасаться Небесного гнева» (Там же. С. 69.) Однако нельзя забывать, что оба цитированных сочинения принадлежат кисти китайских историков.
- ⁴⁷ Базарова Б.З. Юаньская эпоха в летописи «Монгол борджигид обог-ун тэукэ» // История и культура народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1993. С. 25.
- ⁴⁸ О некоторых важных исключениях из этого правила см.: Ямсков А.Н. Традиционное скотоводство и природная среда: культурно-экологические

аспекты взаимодействия // Этническая экология. М., 1991. С. 287–303.

⁴⁹ Распространенная в Монголии единица штрафа скотом. Один девяток состоял из четырех голов крупного скота и пяти мелкого.

⁵⁰ Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI–XVII вв. Текст, транслит., пер. А.Д. Насилова. СПб., 2002. С. 40.

⁵¹ *Оток* – группа семей, кочующая по определенной территории.

⁵² *Табунанг* – зять князя. *Шигэчин* – титул до сих пор не имеет четкого толкования.

⁵³ Восемнадцать степных законов: Памятник монгольского права XVI–XVII вв. Текст, транслит., пер. А.Д. Насилова. СПб., 2002. С. 54.

⁵⁴ Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Текст, транслит. и пер. С.Д. Дылыкова. М., 1981. С. 31.

⁵⁵ *Крадин Н.Н.* Структура власти в кочевых империях // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002. С. 120.

⁵⁶ *Джебцзун-Дамба-хутухта* – верховный иерарх буддийской церкви Монголии, считающийся перерождением тибетского историка Таранатхи (1575–1634). Всего в Монголии сменилось восемь носителей этого титула.

⁵⁷ *Далай Ч.* Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983. С. 65.

⁵⁸ *Шубин В.Ф.* Земледелие Монгольской Народной Республики. М., 1953. С. 69–70.

⁵⁹ В бонских легендах рассказывается о царе, «избранном» богами, который со своей супругой пахал землю и при этом побеспокоил самого владыку *нагов* – змееобразных хтонических существ, появившегося на поле в обличье сурка. «Избранный», не поняв, кто перед ним, попытался убить сурка, но тот скрылся. Жрец-бонпо объяснил царю, что это был дух подземного царства. Вскоре царственные особы тяжело заболели, а бонпо, обратившись к оракулу и совершив полагающиеся обряды, сочетавшие в себе диагностику с попыткой лечения, вынужден был признать свое бессилие помочь им. Имя божества, наславшего болезнь, оставалось не раскрытым. Тогда послали за лекарем, но предписанные им лекарства тоже не помогли. Лишь обращение царя к Белой Богине Неба, которая переадресовала вопрос Царю Неба, помогло установить причину недуга – пахоту, вызвавшую гнев владыки *нагов*. Но способ лечения по-прежнему был неизвестен, пока, наконец, о помощи не попросили Шэнраба – легендарного основоположника бон в Тибете. Шэнраб, помимо подтверждения поставленного Царем Неба диагноза, назвал средство исцеления: царь *нагов* сам должен вернуть супругам здоровье, для чего надо исполнить специальные обряды, аналогичные буддийским и восходящие к индийским представлениям о *нагах* (Stein R.A. Tibetan civilization. Stanford University

Press, 1993. P. 243–244.).

⁶⁰ Пурбуева Ц.П. «Биография Нейджи-тойна» – источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск, 1984. С. 82, 86.

⁶¹ См.: Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.;Л., 1941. § 103.

⁶² См.: Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 236.

⁶³ Достаточно полный перечень см.: Понпе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // ЗИВАН. Л., 1932. Т. 1. С. 189. Но и здесь уже заметно сильное буддийское влияние.

⁶⁴ Далай Ч. Указ соч. С. 45.

⁶⁵ Далай Ч. Монголо-китайские отношения (XIII–XIV вв.) // Актуальные проблемы современного монголоведения. Улан-Батор, 1987. С. 79.

⁶⁶ Далай Ч. Монголия... С. 166–167.

⁶⁷ Там же. С. 166.

⁶⁸ Доржи Банзаров. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1997. С. 55.

⁶⁹ Роли буддизма в формировании экофильных этических установок в Азии посвящена обширная литература. См., например: Абаев Н.В., Асоян Ю.А. Культурные традиции народов Востока и современное экологическое сознание // Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока. Улан-Удэ, 1988. С. 33–54; Экологические традиции... С. 71–138; Мантатов В.В., Доржигушаева О.В. Экологическая этика: буддизм и современность. Улан-Удэ, 1996; Дробышев Ю.И. Экологический потенциал махаяны // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия: Материалы конференции 19–21 сентября 2000 г. СПб., Элиста, 2000. С. 82–85; Доржигушаева О.В. Экологическая этика буддизма. СПб., 2002; Buddhism and Ecology / Ed. by M. Batchelor. London, 1992; His Holiness the XIV Dalai Lama. On the Environment. Dharamsala, 1995.

⁷⁰ Сауан тэке – «Белая история» – монгольский историко-правовой памятник XIII–XIV вв. Улан-Удэ, 2001. С. 13, 117.

⁷¹ Serruys H. Four documents relating to the Sino-Mongol peace of 1570-1571 // Monumenta Serica. 1960. Vol. XIX. P. 52.

⁷² Эрдэниэл. Что является конечной причиной религий, исповедуемых монгольскими племенами. Пер. Ринчена // Фонд б-ки Института востоковедения РАН, шифр VII М 7ж / Эрд. С. 100.

⁷³ Покотилов Д. Указ. соч. С. 162.

⁷⁴ Рерих Ю.Н. Монголо-тибетские отношения в XVI и в начале XVII в. // Монгольский сборник. М., 1959. С. 194.

⁷⁵ Подробнее о принципе «двух правлений» и политической подоплеке распространения в Монголии буддизма см.: Скрынникова Т.Д. О полити-

ческой организации Халхи (вторая половина XVI–XVII в.) // *Mongolica*. Памяти академика Б.Я. Владимирцова. 1884–1931. М., 1986. С. 201–212; *Она же*. Роль буддизма в формировании политических идей в Монголии (XIII – XVII вв.) // *Методологические аспекты изучения истории духовной культуры Востока*. Улан-Удэ, 1988. С. 124–132; *Она же*. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. Новосибирск, 1988.

⁷⁶ *Дугаров Р.Н.* Религиозное уложение XVI в. «Арбан буяны цааз» // *Культура Монголии в средние века и новое время (XVI – начало XX вв.)*. Улан-Удэ, 1986. С. 119–120.

⁷⁷ *Их цааз*. С. 29.

⁷⁸ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский героический эпос. М.;Л., 1937. С. 19.

⁷⁹ *Златкин И.Я.* История Джунгарского ханства. 1635–1758. М., 1983. С. 72.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Известный монгольский историк первой трети XX в. Дамдин доказывал, что Эрдэни-дзу был основан еще уйгурами в VIII–IX вв., а Абатай-хан его отреставрировал. К такому выводу Дамдин пришел на основе анализа монгольских, китайских и русских (?) источников, а также изучив фигуры божеств, которые находились в монастыре (*Бира Ш.* О «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор, 1964. С. 45–46).

⁸² *Златкин И.Я.* Указ. соч. С. 101–102.

⁸³ *Козин С.А.* Ойратская историческая песня о разгроме халхаского Шолой-Убаши-Хунтайджи в 1587 г. // *Сов. востоковедение*. Т. IV. 1947. С. 100.

⁸⁴ Там же. С. 104.

⁸⁵ *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // *Труды Ин-та этнографии*. Новая серия. М.;Л., 1960. Т. 60. С. 243.

⁸⁶ *Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2. С. 65.

⁸⁷ [*Schmidt I.J.*] *Ssanang Ssetsen. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasst von Ssanang Ssetsen chung-taidschi der Ordus*. St.-Petersburg – Leipzig, 1829. S. 249, 251.

⁸⁸ *Kollmar-Paulenz K.* New data on the life of the Jönggen Qatun, the third wife of Altan Qayan of the Tumed Mongols // *Central Asiatic Journal*. 2000. Vol. 44. № 2. P. 200.

⁸⁹ *Внешняя политика государства Цин в XVII веке / Отв. ред. Л.И. Думан*. М., 1977. С. 131, 338; *Ермаченко И.С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М., 1974. С. 30–31.

⁹⁰ *Базарова Б.З.* Летопись «Монгол боржигид обог-ун тэукэ» как источ-

ник по истории Монголии. Дис. ... к.и.н. М., 1981. С. 171–172. Также см.: Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 296.

⁹¹ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Пер. О.И. Смирновой. М.;Л., 1952. Т. I. Кн. 2. С. 117.

⁹² История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба Хамбо. Пер. Б.Д. Дандарона. М., 1972. С. 95.

⁹³ Serruys H. Four documents ... P. 41.

⁹⁴ Ямынь – китайская уездная канцелярия.

⁹⁵ Serruys H. Four documents ... P. 45.

⁹⁶ Op. cit. P. 47.

⁹⁷ Ахимса – нравственный закон непричинения вреда всему живому. Выкристаллизовался в недрах древнеиндийской культуры, был взят на вооружение буддизмом и через Тибет проник в Монголию, где крепко укоренился в общественном сознании. Один из важнейших факторов «экологизации» монгольской культуры.

⁹⁸ Подобный способ лечения, действительно, практиковался среди монголов и бурят. По другой версии, приступ подагры был так жесток, что Алтан-хан сунул ноги в распоротый живот человека (The Jebtsundamba Khotukhtus of Urga. Text, tr. and notes by C.R. Bawden // Asiatische forschunden. Wiesbaden, 1961. Bd. 9. P. 35).

⁹⁹ История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. А.Д. Цендиной. М., 1999. С. 58.

¹⁰⁰ Позже, с распространением буддизма, буддийских монахов от нее освобождали.

¹⁰¹ История Монгольской народной республики. М., 1967. С. 147, со ссылкой на источник XVI в.

¹⁰² Исаенко А.В. О военно-социальном значении облавных охот в эпоху империи Чингис-хана // VI Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992 г.). Доклады российской делегации. Т. I. М., 1992. С. 99–107.

¹⁰³ В 1608 г. тарский воевода докладывал, что ойраты бьют зверя «только что съесть» (Златкин И.Я. Указ. соч. С. 80).

¹⁰⁴ Владимирцов Б.Я. Общественный строй ... С. 129, 192.

¹⁰⁵ Восемнадцать степных законов. С. 42; Их цааз. С. 21, 26.

¹⁰⁶ Juvaini, Ata-Malik. The History of the World-Conqueror. Trans. by J.A. Boyle. Manchester Univ. Press, 1997. P. 28.

¹⁰⁷ Их цааз. С. 27.

¹⁰⁸ Восемнадцать степных законов. С. 54.

¹⁰⁹ Там же. С. 43.

- ¹¹⁰ Haslund H. Men and gods in Mongolia (Zayagan). London, 1935. P. 193.
- ¹¹¹ «Шара Туджи». С. 162.
- ¹¹² Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997. С. 122.
- ¹¹³ Т.е. Чингисхан.
- ¹¹⁴ Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 236.
- ¹¹⁵ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 2. С 63.
- ¹¹⁶ Их цааз. С. 17.
- ¹¹⁷ Восемнадцать степных законов. С. 57. Что такое «Белая Дорога Бурхана», т.е. Бога, в точности неизвестно.
- ¹¹⁸ Достаточно прочитать «Сокровенное сказание монголов», чтобы убедиться в обратном. См.: Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.;Л., 1941.
- ¹¹⁹ Кычанов Е.И., Савицкий Л.С. Люди и боги Страны снегов. М., 1975. С. 150.
- ¹²⁰ Их цааз. С. 28.
- ¹²¹ Халха Джирум. Памятник монгольского феодального права XVIII в. Текст и пер. Ц.Ж. Жамцарано. Редакция С.Д. Дылыкова. М., 1965. С. 34–36.
- ¹²² Лубсан Данзан. Алтан тобчи. С. 266–267. В анонимной «Алтан тобчи» говорится о диких козах, а цифры удвоены (The Mongol Chronicle Altan Tobči. Text, transl. and critical notes by C. Bawden // Göttinger Asiatische Forschungen. Wiesbaden, 1955. Bd. 5. P. 168). Другие монгольские летописи также сообщают об убийстве Харагуцуг-гайджи на охоте.
- ¹²³ Хотя смерть Харагуцуг-гайджи не связана с миром сверхъестественного, видеть первопричину его гибели в гневе духов-«хозяев» охотничьей фауны вполне допустимо. Для сравнения приведем историю кагана туцзюэсцев Шаболио (582–587): «В седьмое лето, 587, в первый месяц Шаболио отправил сына своего для представления дани из местных произведений; и при сем просил дозволения позабавиться звериною охотою в областях Хын и Дай. Указано дозволить; почему посланы люди для доставления хану вин и съестных припасов. Шаболио со всем аймаком с двукратным поклонением принял милости государевы. Он в один день из своих рук убил 18 оленей, отрезал у них задки и головы, и доставил Двору. На возвратном пути он прибыл к крепости Цзы-хэ-чжень. Здесь сгорела ставка его. Шаболио почувствовал неприятное впечатление, и с небольшим через месяц скончался» (Бичурин Н.Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.;Л., 1950. Т. 1. С. 238–239). По мнению выдающегося этнолога Л.П. Потапова, каган допустил перепромысел дичи, за что и был казнен духами, а пожар в ставке

фактически означал оглашение ему смертного приговора (*Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 88, 97–98).

¹²⁴ *Поппе Н.Н.* Халха-монгольский... С. 118.

¹²⁵ Саган Сэцэн уточняет, что Элбэг-хан охотился на птиц, что представляется маловероятным в зимнее время (*Sagang Sechen. History of the Eastern Mongols to 1662 (Erdeni-yin Tobči).* Newly translated from Mongolian // *The Mongolia Society Occasional Papers / Ed. by J.R. Krueger. Number Two.* Bloomington, Indiana, 1967. P. 87.)

¹²⁶ *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. С. 257–258.

¹²⁷ Три драгоценности – Будда, его учение и его община.

¹²⁸ *Пурбуева Ц.П.* Указ. соч. С. 49.

¹²⁹ Восемнадцать степных законов. С. 41.

¹³⁰ *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. Пер. А.К. Арэндса. М.;Л., 1946. Т. 3. С. 304.

¹³¹ *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. С. 253.

¹³² Там же. С. 262. См. также: *The Mongol Chronicle Altan Tobči.* P. 163.

¹³³ Это, в первую очередь, сведения о кодифицированном в Великой Ясе запрете купания и стирки в реках, приводящиеся в сочинениях Джувейни и Рашид ад-Дина, мимо которых оба мусульманских историка пройти не могли по причине резкого противоречия монгольских правил и требований ислама совершать ежедневные омовения. Особенно строго следил за соблюдением Ясы второй сын Чингисхана Чагатай (? 1242).

¹³⁴ *Боровкова Л.А.* Восстание «красных войск» в Китае. М., 1971. С. 28–29.

¹³⁵ Там же. С. 41, 45, 52.

¹³⁶ Там же. С. 72.

¹³⁷ Восемнадцать степных законов. С. 44.

¹³⁸ *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. С. 269.

¹³⁹ *Дхармапалы* – разряд гневных божеств – защитников буддийского учения.

¹⁴⁰ История Эрдэни-дзу. С. 57.

¹⁴¹ *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи. С. 291. Под *тэнгри* следует понимать старых божеств монгольского шаманского пантеона, а *читхурами* называли вредоносных существ низшей демонологии.

¹⁴² *Nebesky-Wojkowitz R.* Oracles and demons of Tibet. Delhi, 1993. P. 88.

¹⁴³ *Огудин В.Л.* Цаган Эбуген – экологическое божество народов Центральной Азии // Устойчивое развитие континента Азия. Функциональная экология. Устойчивое развитие / Тр. VII-го Международного уйсунурского симпозиума. Кызыл; М., 2002. С. 309–315.

¹⁴⁴ *Шастина Н.П.* Религиозная мистерия Цам в монастыре Дзун-хуре //

Современная Монголия. 1935. № 1. С. 108–109.

¹⁴⁵ *Сабдаки* – класс сверхъестественных существ тибетской мифологии – локальных «хозяев» земли. Культ *сабдаков* был принесен в Монголию в лоне буддизма и там контаминировал с культом местных духов-«хозяев».

¹⁴⁶ *Елихина Ю.* Культ Белого старца по изобразительным и текстовым источникам (по материалам собраний Государственного Эрмитажа и ЛО ИВ АН СССР) // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень. 1990. Вып. 16. С. 111.

¹⁴⁷ Таково общераспространенное среди религиоведов мнение. По-видимому, оно верно в отношении культа Белого старца XVIII–XIX вв., но достаточно побывать в буддийских храмах Монголии или Бурятии, чтобы убедиться в гораздо большем почтении, оказываемом Старцу. Например, в одном из зданий храмового комплекса брата Богдо-гэгэна Чойджин-ламы – государственного оракула Монголии периода Автономии (1911–1919 гг.), Гонхоне, где Чойджин-лама медитировал, имеется рисованное изображение Белого старца на западной стене, т.е. слева от входа, и достаточно далеко от дверей. Старца можно увидеть даже в храме тантры (Ядам сум), куда допускались только посвященные ламы, в центре росписи верхней передней балки, поддерживающей балдахин над фигурой индийского мага Дувчиннагважодова. В Иволгинском дацане фигура Цаган Эбугена помещена в застекленный ящик, стоящий в алтарной части храма; верующие жертвуют ему монеты. Все изображения Белого старца, которые нам доводилось видеть в храмах Монголии и Бурятии, поздние, напоминающие китайского бога долголетия Шоу Сина. В «народном» буддизме Старец почитается едва ли ниже других божеств буддийского пантеона. В Бурятии ему совершают кропление даже русские христиане, причем женщины в этот момент покрывают себе голову.

¹⁴⁸ *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 83–85; *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 30–35.

¹⁴⁹ *Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // Тюркологический сборник. – 1977. М., 1981. С. 199.

¹⁵⁰ *Бакаева Э.П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994. С. 59–60, 84.

¹⁵¹ Летописи хоринских бурят. Хроники Тугулдур Тобоева и Вандана Юмсунова. Пер. Н.Н. Поппе. М.;Л., 1940. С. 59.

¹⁵² *Неклюдов С.Ю.* Даин Дерхе // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 347.

¹⁵³ *Галданова Г.Р.* К вопросу о верованиях ранних монголов // VI Меж-

дународный конгресс монголоведов (Улан-Батор, август 1992). Доклады российской делегации. Т. II. М., 1992. С. 29.

¹⁵⁴ Сначала в монгольских шаманских рукописях появляется «западный тенгри», а у бурят – «северный (задний)» и «южный (передний)» тенгри; потом возникает деление их на западные и восточные (*Неклюдов С.Ю.* Мифология... С. 191–192). Согласно П.Б. Коновалову, считающему культ неба у средневековых монголов наследием хунну, «Деление небесного пантеона у монголо-бурят на 55 западных и 44 восточных тэнгри можно связывать с историческим процессом сближения и слияния изначально разных по происхождению этнических общностей соответственно западного и восточного ареалов Центральной Азии» (*Коновалов П.Б.* Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье). Улан-Удэ, 1999. С. 72). Г.Р. Галданова объясняет деление пантеона на две части ареалами расселения бурятских родов: на западе булагаты, на востоке – эхириты, в этническом субстрате которых доминировал тюркский элемент (*Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 80).

Т.М. Красовская

Экологическая рациональность мировоззрения коренных малочисленных народов Крайнего Севера России

Примерно 200 тыс. человек (менее 2% от всего населения России), которые проживают в районах Европейского Севера, Арктических и прилегающих районах Сибири и Дальнего Востока, относятся к коренным малочисленным народам Российской Федерации. Непосредственно в Арктическом регионе России, территория и статус которого до сих пор не определены законодательно, и прилегающих районах живут такие коренные малочисленные народы¹, как саами, ненцы, ханты, манси, селькупы, энцы, нганасаны, долганы, эвенки, эвены, юкагиры, чуванцы, чукчи, эскимосы, кереки и коряки. Эти народы до настоящего времени сумели сохранить многие черты традиционной культуры, несмотря на более, чем вековое ее преобразование в соответствии с представлениями и планами центральной администрации России, направленными на ускоренную интеграцию этих народов в иные социально-экономические системы, включая современную – рыночную. Развитие рыночных отношений в условиях Арктического региона России требует особого подхода в целях сохранения природной среды и обеспечения условий существования коренных народов, для которых она имеет этнообразующее начало. Этот подход базируется не только на экологизации мышления, в целом понятного и принимаемого современным обществом, но и на экологизации сознания, выработке «экологически рациональных» стереотипов поведения. Корни этого сознания уходят в этнокультурные традиции народов Земли.

Традиционная культура аборигенов Крайнего Севера формировала экологическое сознание, которое обеспечивало возможность жизни человека в крайне неблагоприятных природных условиях на протяжении многих столетий. Вместе с тем, из-за суровых климатических условий модель поведения аборигенов была направлена на расширенное демографическое воспроизводство, порождавшее и эпизодические проявления «неэкологичного» поведения, выражавшегося в избыточной нагрузке на природную среду в определенные периоды (перепромысел морского зверя, перевыпас в результате чрезмерного роста оленьих стад и т.д.). Такие действия, казалось бы, никак не сопрягаются с экологичностью сознания, отражая иррациональные элементы последнего². Однако в действительности это объясняется либо своего рода «зазором» между познанной и действительной картиной мира, либо тем, что культурная адаптация проходила на фоне наихудших условий природной среды, едва обеспечивавших выживание³. Периоды избыточного пресса в результате низкой экологической емкости природных ландшафтов быстро сменялись периодами относительной стабильности либо в результате освоения новых угодий, либо – вымирания части населения. Таким образом, накапливался опыт экологически допустимого поведения.

Хозяйственно-культурные типы и культурные ландшафты коренных народов Крайнего Севера

Коренные малочисленные народы, проживающие в настоящее время в Арктическом регионе России, составляют чуть более 3% от общей численности местного населения. Этнический состав и социальная структура населения Арктического региона чрезвычайно пестра вследствие притока иноэтничных мигрантов в период социализма. Около 80% аборигенов Крайнего Севера проживают в Ямало-Ненецком, Ханты-Мансийском, Долгано-Ненецком и Чукотском автономных округах, где имеются ареалы их компактного проживания. Кроме того, они расселены в Ловозерском, Ковдорском и Кольском районах Мурманской области, Ненецком автономном округе, Аллаиховском, Анабарском, Булунском, Нижнеколымском, Усть-Янском районах Республики Саха, Корякском автономном ок-

Таблица 1.
Этнический состав и численность коренных малочисленных народов, проживающих в сельской местности Арктического региона (человек)

Районы	Общая численность населения КМНС*	В том числе:																
		ненцы	эвенки	коряки	ханты	манси	чукчи	эвенги	долганы	юкагиры	эскимосы	чуванцы	саами	энты	нганасаны	селькупы	керекы	
		2002 г.																
Ненецкий АО	6495	6487	4		3													
Долгано-Ненецкий АО	8860	2751	288						4957		1			2	113	737	4	
Мурманская область	1248	125	2		1									1121				
Республика Саха (Якутия)	6027**	8	2626**		1	400	1818**	1034	612									
Ямало-Ненецкий АО	33169		53	7579	75		55								2		1524	
Чукотский АО	14739	17	31	32	1		1339	3	112	1219	784							4
Магаданская обл.**	1883	1	1	628		22	1220		11									

* 2001 г.; ** 1999 г.; *** Арктический регион

Составлено по статистическому сборнику «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера в 2001 г.». М., ГОСКОМСТАТ РФ, 2002.

руге и некоторых районах Магаданской области (см. табл. 1).

Средняя плотность населения региона чрезвычайно мала – менее 1 чел./км². Традиционно коренные малочисленные народы – по преимуществу кочевые, полукочевые и оседлые сельские жители. И в настоящее время в регионе насчитывается более 3 тыс. их кочевых хозяйств. Однако в составе большинства коренных малочисленных народов Крайнего Севера в разных пропорциях теперь сформировались три социокультурные группы с существенно разными социально-экономическими и этнокультурными проблемами и интересами⁴:

- люди, вовлеченные в традиционное оленеводческо-промысловое хозяйство,
- люди, живущие в относительно больших поселках и занятые вне традиционного хозяйства,
- люди, осевшие в поселках и превратившиеся в социальных маргиналов.

Доля городского населения относительно высока у саами (до 40%), ненцев (17%) и чукчей (10%).

Традиционно у народов Арктики выделяется четыре основных хозяйственно-культурных типа:

1. Арктические и субарктические охотники на морского зверя (эскимосы, береговые чукчи и коряки, кереки).
2. Оленеводы тундры и лесотундры (ненцы, энцы, нганасаны, долганы, чукчи, эвены, северные группы хантов и эвенков).
3. Оседлые рыболовы бассейнов Оби, Енисея, Лены и других рек (ханты, манси и др.).
4. Охотники и оленеводы северной тайги (эвенки, эвены, лесные ненцы, юкагиры, отдельные группы хантов и манси).

Перечисленным хозяйственно-культурным типам соответствуют свой вид природопользования, а также особенности материальной и духовной культуры, которые формируют особый нуклеарный культурный ландшафт⁵. Его основной отличительной чертой является огромное, однотипно хозяйственно и ментально освоенное пространство, которое при этом имеет крайне низкую плотность населе-

ния. Каждая община хозяйственно осваивала территорию в 3–8 тыс. кв. км⁶. Сезонные кочевки могли достигать 600–1000 км. Фокальные объекты («ядра») этого пространства (стойбища, сакральные места) разбросаны по всей территории. Семиотическая упорядоченность пространства отражает своеобразную включенность человека в Природу. Структура и функционирование подобного культурного ландшафта создается и поддерживается географически детерминированными культурами⁷.

Традиционное природопользование коренных народов Севера в современной классификации⁸ относится к фоновому. Представителям пришлого населения подобный тип культурного ландшафта кажется неосвоенной территорией, а то и «бросовыми землями», где природопользование не нуждается в строгой регламентации. Являясь носителями иных мировоззренческих установок, они не видят его целостности. Отсутствие же эколого-экономических оценок разнообразных ресурсов территорий традиционного природопользования делает их не конкурентоспособными с прочими его видами, отсюда и стремление к его «модернизации».

Заселение Арктики и Субарктики России происходило вслед за отступлением ледника, т.е. более 6 тыс. лет назад. Эскимосским поселкам Кивак и Сиреники, например, насчитывается 2 тыс. лет! Однако ненцы, оленные якуты и некоторые другие народы пришли в Арктику и Субарктику значительно позднее. Вместе с тем конвергентное развитие в условиях адаптации к природной среде сблизило культуры коренных малочисленных народов Севера⁹. Кочующие роды и племена северных народов осваивали полярно-пустынные, тундровые, лесотундровые и северотаежные ландшафты с малоблагоприятными условиями для жизни человека. Многовековой опыт выживания в условиях такой природной среды выработывал особые этнокультурные традиции природопользования и традиционную аборигенную культуру с ее ценностями и нормами поведения, организацией общественной деятельности, формами самореализации.

Традиционная модель мира. Пространство и время в традиционной культуре

Традиционная модель мира коренных малочисленных народов Крайнего Севера – целостная мировоззренческая система, определяющая все аспекты духовной и материальной жизни этих народов. «Север» в картине мира его коренных жителей никогда не являлся чисто географической категорией – он был для них метафизическим пространством, где мир покидает пространственно-временную ограниченность: пространство истончается, исчезает в свете полярного дня, а время замедляет свой ход и, достигнув последнего предела, становится вечностью¹⁰. Для выражения этого пространства не существовало никакой иной объективной реальности, кроме собственной космологии. Ментальное освоение географического пространства шло путем наложения мифологической географии космоса на реальную географию Арктики¹¹.

Основной религией этих народов был шаманизм, в котором метафизическое мироздание состоит из трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего, пространственное устройство которых идентично. Так, в представлении эвенков небо – это «тайга Верхнего мира»¹². У многих народов Верхний мир имеет несколько ярусов. Ближайший ярус Верхнего мира («небо») населен главными языческими божествами, например, там живут саамские бог солнца – Пейве, бог грома – Айеке, бог охоты – Сторъянкор. Заметим также, что Верхний мир более «богат» природными угодьями и промысловыми ресурсами, чем Средний, где обитают люди. Их стойбища соседствуют с угодьями, населенными многочисленными божествами, «владеющими» всеми природными ресурсами (угодьями) и контролирующими хозяйственную деятельность людей. Таковыми являются: хозяйка оленей – Луот у саами, бог тайги – Экшери у эвенков, хозяйка моря – Седна у эскимосов, бог рыб – Обский старик у хантов, хозяин природы – Иччи у якутов и т.д. Природа в представлениях аборигенов Севера одухотворена, человек – лишь часть ее, зависящая от прочих одухотворенных объектов.

Третий (нижний) мир так же, как и Верхний мир, имеет ярусное строение. На его ярусах обитают умершие, духи – хозяйка Нижнего

мира и злые духи, вызывающие болезни, мор оленей и т.п. Иногда «ярус умерших» Нижнего мира (или вход в него) имеет точную географическую привязку: отдаленные острова в низовье Оби у энцев и манси, северное сияние, острова или территория за водной преградой – у саамов и т.д. Сани, на которых эвенки и ненцы везли покойника, оставляли на могиле полозьями к северу и т.д. – именно туда отправляются умершие члены рода. Трехчленное деление мира было закреплено определенной цветовой гаммой. У ненцев, например, белый цвет обозначает Верхний мир, красный – Средний мир, черный (зеленый) – Нижний мир¹³.

Метафизическое пространство «трех миров» не дискретно. Так, у чукчей вход в Верхний мир из Среднего мира осуществляется через Полярную звезду. По представлениям эвенков, Нижний мир и Средний мир соединяет мифологическая река, попадания в которую должен избегать человек. У саами миры связывает особая ось, на вершине которой располагается Солнце («Пейве»). Среди людей только шаману подвластно любое перемещение в метафизическом пространстве во время камлания.

Осмысление географического пространства Севера в контексте мировоззренческих представлений его коренных народов дает возможность понять основные принципы его организации и использования человеком традиционной культуры. Континуальность пространства, в котором нет «пустот» – неосвоенных ментально или физически мест, его одухотворенность, идентичность «небесной» и земной природы, формируют черты экологической рациональности сознания. Целостность и идентичность строения рационального и метафизического миров способствует сакрализации земного пространства.

Не только пространственная структура и организация мироздания аборигенов Севера, но и его временные параметры были особенными и отличными от европейских: время становилось «вечностью» с момента творения мира высшими божествами (Радиен Атчие – у саами, Тэнантомгын у чукчей и т.д.). В сознании коренных народов Севера господствуют представления о циклическом (а не поступательном, как у европейцев) характере развития, что на фоне быстрых

обратных связей в природе вынуждает человека постоянно чувствовать свою зависимость от нее и формировать определенные социально-экологические ценности, позволяющие сохранять природную среду. Например, согласно представлениям хантов, цикл длится 3 тыс. лет, а современный человек живет лишь в середине цикла. Если не жить «правильно», то все переменится к худшему. Круг шаманского бубна также символизирует «свернутость» времени.

Народам Крайнего Севера свойственно динамическое восприятие пространства¹⁴. Пространство непрерывно циклично меняется по определенной замкнутой схеме, хорошо известной аборигенам. Характерным примером такой схемы является годовой хозяйственный цикл. Так, у чукчей календарь фиксировал одновременно и циклические изменения природы, и годовой порядок хозяйственных занятий:

1. Месяц упрямого старого быка
2. Месяц зябнущего вымени
3. Месяц обнажения вымени
4. Месяц рождения телят
5. Месяц вод
6. Месяц появления листьев
7. Теплый месяц
8. Месяц обдирания рогов
9. Месяц осенних заморозков
10. Осенний месяц
11. Месяц узкого мяса
12. Месяц сужения дней.

Годовой цикл не всегда разбивался на привычные европейцам 12 месяцев, а сами «месяцы»-отрезки цикла могли быть разными по продолжительности. Год у саами вообще мог бы быть разделен на 2 части – «зимнюю» и «летнюю». Полярный исследователь В.Ю. Визе¹⁵ писал, что для разбивки года на сезоны нет общего для всей Земли правила: «...Природа слишком многообразна, чтобы можно было уложить ее в прокрустово ложе календарных сезонов». В традиционных знаниях коренных народов Арктики эта идея прослеживается на протяжении уже многих столетий! Сезонно-временные отрезки

аборигенов четко фиксировали в своих названиях фенологические явления, ритмы поведения животных, хозяйственные занятия. Например, в годовом цикле эвенков существовали: илага – «месяц цветения ягод» (июнь), илкун – «месяц налива ягод» и ирэн – «время обдирания коры лиственницы» (оба – в июле), угун – «месяц образования наберегов» (сентябрь) и т.д.¹⁶. Интересно отметить, что современные исследования сезонных ритмов природы, основанные на инструментальных наблюдениях в тех же районах, выявляют аналогичные «аборигенным» ритмы¹⁷.

Схема цикличности времени закреплена в сознании многовековыми наблюдениями за ритмами природы. Современные изменения, наблюдаемые в результате потепления климата, начинают ломать привычные природные ритмы, что подмечается коренными жителями Арктики. Так, проявления «сбоев» в годовых природо-хозяйственных циклах, подмеченные современными эскимосами, заставляют их стариков думать, что «земные циклы убыстрились» (со слов эскимоски Мабел Тулии: «The Earth is faster now»¹⁸). Такие «сбои» цикличности времени вносят известные трудности в хозяйственные занятия, чреватые повышением рисков различного рода при промысле вследствие непредсказуемости природных явлений и процессов на основе традиционных знаний и опыта.

Образное восприятие мира

Образ страны, а в данном случае – региона, по В.П. Семенову-Тянь-Шанскому¹⁹, есть соединение знаний с художественным восприятием. Образ региона формируется субъектом в результате анализа определенного набора объективных пространственно-временных количественных и качественных характеристик (знаний) и некоторой совокупности художественных характеристик, которые основаны на художественном восприятии. Особенности строения головного мозга аборигенов Крайнего Севера таковы, что более развитым оказывается правое полушарие мозга, объясняющее формирование «художественного» типа личности, обладающего чутким, интуитивно-«образным» восприятием окружающей среды. Образ природы строится ими не на словесно-дискретной, а на иконически-

континуальной основе²⁰. Аборигенам Крайнего Севера свойственна хорошо развитая эйдентическая память, сохраняющая образы природы. Они способны запоминать мельчайшие детали ландшафта и его пространственную структуру, точно определяя его размеры по дневным переходам.

Эта информация воспроизводится по памяти, создаются «словесные картины» либо рисунки на земле, снеге, карты-чертежи, например, картосхемы Новой Земли, составленные ненцем Тыкой Вылкой. Знаменитый полярный капитан В.А. Русанов, сравнивая рисунки-чертежи Тыко Вылки и имеющиеся карты, отмечал, что результаты всегда были не в пользу карт, а конфигурация берегов и очертаний отдельных участков суши по большей части была передана Вылкой удивительно точно²¹. Образное восприятие пространства, рисующее его четкую картину, сохранено коренными народами и наше время. Это хорошо прослеживается на современной карте природопользования, составленной недавно саами на часть Мурманской области²² – на топографической карте удивительно точно и полно по сохраненному в памяти зрительному образу нанесены ареалы распространения основных промысловых животных, лекарственных и употребляемых в пищу растений, сакральные и хозяйственные объекты и т.д., причем показаны даже изменения этих ареалов во времени.

Искусствовед И.А. Рольник, многие годы изучавшая изобразительное искусство детей коренных малочисленных народов Севера, пишет, что оно могло появиться лишь на основе точного, обобщенного знания природы²³. Заслуживает внимания в контексте настоящей работы и замечание И.А. Рольник об особенностях образного представления пространства у «тундровых» и «лесных народов». Первые на рисунках дают плоскостное, а вторые – профильное изображение: так они воспринимают пространство. Оба изображения четко и «объемно» отображают и бескрайние просторы тундры (например, рисунки ненцев), и «ограниченность» пространства стеною леса (рисунки хантов). Цветовая композиция рисунков гармонична и отражает краски природы. Так, в рисунках саами преобладают голубые тона «озерного края» – их родины. Северяне воспринимают приро-

ду как целое, единое, причем человек всегда лишь часть природы. «Чистые» (без людей) пейзажи в рисунках аборигенов встречаются редко. Динамичное восприятие пространства передается характером линий рисунка. Его ритм хорошо отражен в традиционных орнаментах, композиционных построениях рисунков²⁴.

Образное восприятие природно-хозяйственного комплекса проявляется в пластике народных танцев коренных народов. Достаточно вспомнить хотя бы один танец – «Чайки» корякского хореографического ансамбля «Мэнго», чтобы представить себе берег океана с его вечно волнующимися птичьими базарами и отважных морских охотников, отправляющихся на промысел. Образы свиста пурги, шороха сухой травы, одинокого волка, солнечного журчащего ручья создают песни саами, которые «что видят, то и поют»²⁵. Неслучайно Ю.М. Лотман отмечает, что образ пространства, подобный тому, который воспринимают коренные народы, легче протанцевать, нарисовать, слепить и т.д., чем логически эксплицировать²⁶.

Образное восприятие пространства позволяет коренным народам соединять рациональное с иррациональным, без чего невозможно целостное восприятие мира, отрицающее технократическое отношение к нему. Информация об объективной реальности в человеческом сознании существует не только в виде слов (комплекса звучаний или орфографического изображения), но и имеет опору в виде зрительных образов²⁷. «...Мир, окружающий человека, говорит многими языками ... свойство мудрости в том, чтобы научиться их понимать ...»²⁸. Образное восприятие мира является частью мудрости коренных народов и способствует формированию экологической рациональности их мировоззрения.

Духовные регуляторы адаптивной экологической культуры

Культура природопользования, материального жизнеобеспечения и социальных отношений в традиционных их проявлениях носит черты экологической рациональности. Саами, ненцы, нганасаны, чукчи и другие народы Крайнего Севера явились творцами уникальной арктической цивилизации, которая оптимальным образом вписалась в природу циркумполярной зоны. Они создали оригиналь-

ные средства адаптации к суровой природной среде, приемы ее освоения, механизм сохранения традиционной культуры. Адаптивная экологическая культура имеет много разнообразных проявлений, среди которых можно выделить следующие:

- морально-этические нормы
- культура организации пространства
- культура природопользования
- культура материального жизнеобеспечения
- духовная культура (историческая память и традиционные знания).

Адаптивная экологическая культура северных народов в ее материальном проявлении неоднократно рассматривалась многими исследователями²⁹. Поэтому сосредоточим свое внимание на духовных ее регуляторах.

Морально-этические нормы экологического толка

Морально-этические нормы поведения человека в Арктическом пространстве основаны на представлениях о его происхождении и образе жизни «в природе». Существуют многочисленные мифы коренных малочисленных народов Севера о своем происхождении. Общим для всех мифов является кровное родство человека и природы: предком саами выступает олень-Мяндаш, предком хантов – медведь, эвенов – лосиха и т.д. У юкагиров заяц воспринимается как член человеческого коллектива. Представления о «родстве» превращают многих из этих животных в тотемных. Охота либо другое их использование строго регламентированы.

Жизнь в тесной связи с живой природой – естественное состояние носителей традиционной культуры. Ключевая идея известной саамской легенды о человеке-олене Мяндаше, отражающая сущность жизненной философии этого народа, очень проста: мир оленей и мир саами – един. Старики саами верят, что, если исчезнут олени, пропадет и саамский народ. Таким образом, формируются нормы поведения, регламентирующие использование животных и их сохранение.

Традиционная культура коренных народов Крайнего Севера

ориентирована на дикую природу. Если спросить саами: «Где твой дом?», он ответит: «Valkearaa», что не так просто перевести, так как вся территория («дикая природа») – его дом³⁰. Приставка «era» в термине «дикая природа» – «eramaa» означает «божественная». Дом в представлении коренного жителя региона – это не строение, а набор тех мест, которые он знает, освоил³¹. По определению ненки, ученого-филолога Елены Сусой: «Тундра для ненца – огромный просторный чум»³². Отсюда берет начало бережное отношение коренных жителей Крайнего Севера к своему «дому»-природе.

Регулирование использования природных ресурсов у аборигенных народов следует «обычному праву» (правовым обычаям), сочетающему в себе религиозные и моральные нормы поведения. Неукоснительные запреты при этом не объясняются – они понятны всем и наследуются традицией. Именно моральное осуждение нарушителя обычного права является главным в наказании. Так, у манси женщина, вышедшая на сбор брусники ранее установленного срока, должна была с набитым камнями туесом пройти через весь поселок³³. Обычное право запрещало говорить о сакральных территориях и тотемных животных, делая их утилитарное использование недопустимым.

Сакрализация как форма организации хозяйственного пространства

Своеобразное восприятие пространства в аборигенных культурах, которое рассмотрено нами выше, способствовало его упорядочению, превращению в знаковую систему, сообщало ему особый смысл. Элементом адаптивной экологической культуры коренных малочисленных народов Крайнего Севера является сакрализация пространства. Традиционная модель мира аборигенов в сочетании с образным восприятием пространства способствовала формированию особой структуры культурного ландшафта: в его основе лежит языческая одухотворенность огромной освоенной территории, на которой человек – лишь часть природы. Тундра и тайга, пастбищные, рыболовные, промысловые угодья принадлежат богествам, контролирующим эксплуатацию природных ресурсов этих территорий ро-

дами. Прежде, чем поставить чум в том или ином месте, эвенки просят разрешения у родовой матери-земли³⁴. До сих пор сохранились некоторые праздники жертвоприношений божествам – владельцам промысловых угодий. Так, у береговых чукчей существует праздник жертвоприношения морю, «Благодарственный» праздник. На священном саамском Сейдозере, где лов рыбы проводился лишь один раз в году, еще в прошлом веке рыбаки кланялись воде и бросали в нее монеты³⁵. Сакральное пространство тундры и тайги связывалось реками, включая и метафизическую реку мироздания, упомянутую выше.

Сакральное пространство Крайнего Севера имеет свои горизонтальные и вертикальные координаты. Если вертикальные координаты схожи у большинства коренных народов и описывают трехчленное строение пространства, рассмотренное выше, то горизонтальные координаты могут отличаться. Понятие *север/юг* у отдельных родов заменяется оппозицией *вверх/вниз* по реке, либо оппозицией *восток/запад* (например, у эвенков с Подкаменной Тунгуски). Северное направление часто указывало положение Нижнего мира. У ненцев север связывался с женским родовым началом, юг – с мужским. На их священном острове Вайгач на южном конце стоял мужской идол («Вэсако» – старик), на северном – женский («Хэдако» – старуха). Эта оппозиция закреплена и в цветовой гамме традиционного костюма: темный цвет (северный, нижний, зимний и т.п.) сочетался с красным (южным, летним, верхним и т.п.). В оппозиции *восток/запад* восточная часть пространства оказывалась предпочтительнее западной. Видимо, причиной тому – восход Солнца, дающего свет и тепло, столь дефицитное в Арктике и Субарктике. Можно предположить, что не только заход Солнца делал западное направление менее предпочтительным, но и тот факт, что «завоевание Сибири» шло с запада. С западной стороны шведы напали на саамские погосты.

Особенностью сакрального пространства угодий является их четкая природная обусловленность: божественные языческие выделы чаще всего ограничены природными рубежами. Оппозиции *природное/культурное* не существует. Строение чума копирует строение мироздания (об этом ниже). В сакральном пространстве главенствуют природные сакральные объекты – камни, скалы, озе-

ра, деревья и т.д. Они символизируют духов-хозяев места, ресурсов, реке – место связи с божественными силами мифологических героев эпоса (например, саамского – скала Куйва на берегу Сейдозера). Семантическое пространство неоднородно: наряду с постоянными сакральными объектами, маркирующими устойчивую дифференциацию пространства, существовали окказиональные сакральные объекты. Чаще всего ими становились также природные объекты, которые несли в себе «негативную энергию». Такие сакральные объекты признавались часто по указанию шамана на месте, где ему было видение, где кто-то провалился под лед и т.д. У ненцев на этом месте почитался какой-либо предмет, который символизировал владения хозяина места – Хэхэ³⁶. У эвенков часто такими местами были водовороты, через которые можно было попасть в метафизическую реку, соединяющую Средний мир с Нижним. В саамском фольклоре сохранилось предание о «Горе мертвых» (Юмъечорр) в Хибинских горах – у «врат» Нижнего мира.

Селитебная территория не является постоянной, а перемещается в пространстве, превращая его в перемененно центрированное. Абсолютным центром такого пространства являлся сакральный объект высокого ранга – Сейдозеро у саами, о. Вайгач у ненцев и т.д. вплоть до объектов «Верхнего мира» у всех аборигенных народов Крайнего Севера. Динамический характер сакрального пространства делал подвижными даже некоторые его «главные» границы. Так, у ненцев могилы не являются объектом культа предков, а лишь служат «дорожным указателем» на присутствии «инога», хтонического мира в сакральном пространстве тундр³⁷. Такие места принадлежали к культурным окказиональным сакральным объектам.

Конструкция чума служила статической моделью мира. Разделение его на мир живых и мир мертвых проявлялось в разделении чума на две части: священную и мирскую («си» и «ва'ав» – у ненцев). Трехчастное деление мира отражает строение шаманского чума эвенков: в центральной его части – «дулу» – собираются участники обряда, часть чума – «дарпе» – символизировала Верхний мир, противоположная часть чума – «онанг» – представляла Нижний мир. Динамическую концепцию в организации сакрального пространства символизировало перемещение чума в связи с природно-обус-

ловленными хозяйственными циклами или другими событиями, например – смертью члена семьи. Эта смерть знаменовала «конец света» и приводила к частичной деформации либо разрушению чума и перенесению его в более благополучное место³⁸.

Одухотворенное цикличное развитие природы и ее явления определяли время сакрального пространства. Так, смена дня и ночи у эвенков объяснялась отдыхом Бога Солнца в небесной тайге.

Сакральное пространство закреплено в топонимике коренных народов. Сакральные топоры («местоназвания») культурных ландшафтов Арктики и Субарктики пока не систематизированы, однако они встречаются у всех коренных народов как на локальном, так и на региональном уровне. Пилотное исследование, проведенное в Тазовском районе Ямало-Ненецкого АО, выявило 263 имеющих название священных места³⁹. Ненецкий топоним *Хэбидя я* (Вайгач) означает «Святая земля». Утес на Вайгаче носит название *Ню-Хег* по имени одного из четырех сыновей ненецких божеств Вэсако и Хэдако. Именем второго сына *Минисей* назван пик Уральского хребта и т.д.⁴⁰. В Хибинских горах существуют сакральные саамские топоры: Айкуайвенчорр – «Гора с головой божьей матери», «Юдэччорр» – «Гудящая гора», Юмъегорр – «Ущелье мертвых» и т.д., с которыми связаны определенные события саамских саг.

Духовные стимулы экологической рациональности природопользования

Согласно современным представлениям, следует отнести традиционный тип природопользования коренных народов к экстенсивному, основанному на использовании самовосстановительной способности природы и регулировании видов и объемов нагрузки со стороны человека⁴¹. Эмпирические знания при этом интерпретируются в соответствии с мировоззренческими представлениями коренных народов. Сакрализация географического пространства, вера в «общность» происхождения способствовала выработке экологически рациональных приемов природопользования, суть которых заключается в строгих ограничениях количества и регламентации времени использования определенных ресурсов, испрашивании права пользования природным угодьем (ресурсом) у божества, вла-

деющего им. До контакта с европейцами изъятие крупных промысловых животных у чукчей не превышало $1/3 - 1/2$ прироста популяции, т.е. находилось в пределах 30–40% от экологически допустимого⁴². У всех коренных народов существовали праздники жертвоприношений духам-владельцам угодий, духам-покровителям охоты и т.д. «Одухотворенность» мира, объясняющая боязнь вступить в конфликт с духами – владельцами угодий и ресурсов – выступала своеобразным гарантом рационального природопользования. Так, у саами строго возбранялось при выпасе оленей допускать оголения «черной земли», стравливания ягеля. Саамская легенда гласит, что землю надо беречь такой, как она досталась нам – в поросли трав, покрытой лесами и т.д. И беречь ее надо зеленою: «Будешь беречь и холить землю зеленую – и сам будешь здоров и весел, человек!». У хантов и манси Мать-земля и Лес являлись сакральными объектами: лес нельзя было рубить, землю – пахать, что вполне вписывается в современные экологические нормативы для Крайнего Севера. Используя природные ресурсы, аборигены считают, что берут их как бы «взаимы».

Временные природные циклы, одухотворенные сознанием аборигенов, упорядочивали хозяйственную деятельность человека, его миграции, способствовали закреплению традиционных праздников, связанных с культом природы и т.д. Например, у эвенков нельзя было охотиться на медведя в периоды гона и рождения медвежат. Саамские озера «закрывались» для рыбной ловли в определенные сезоны для восстановления рыбопромысловых запасов. Обилие ценных видов рыбы в сакральном саамском Сейдозере (а рыбный промысел был долгие годы важнейшим для саами) придавало ему ореол «эталонного», т.е. такого, на котором основывается саамская промысловая культура, что диктовало необходимость оберегать его. Достигалось это табуированием использования – оно было возможно лишь раз в году.

Мотивации экологически рациональной культуры материального жизнеобеспечения

Для представителей традиционной культуры характерно фиксируемое и в настоящее время отсутствие корыстной мотивации тру-

да. Вот как образно выразил это известный саамский поэт Аскольд Бажанов в своих стихах:

От тундры мне немного надо:
Зимой – крутых морозных дней,
Весною – солнце мне награда,
А летом – светлый взгляд ночей⁴³.

Целью эксплуатации природных ресурсов у аборигенов выступает не получение прибыли, а удовлетворение насущных материальных потребностей. С позиций европейского менталитета эти потребности весьма ограничены, но разве материальные притязания потребительского общества можно считать разумными? Органичное включение человека в целое Универсума непременно сопряжено с введением определенных нравственных ограничений, касающихся в первую очередь культуры материального жизнеобеспечения. Община в представлениях коренных жителей является лучшей формой социального устройства, что доказано на протяжении многих столетий. Общинное владение и управление природными ресурсами, роль общины в передаче морально-этических норм способствуют формированию определенного типа культуры материального жизнеобеспечения аборигенов. Характерно, что социологическое исследование, проведенное нами, показало, что «страсть к наживе» занимает одно из ведущих мест в шкале факторов, вызывающих неприятие у современного аборигенного населения Крайнего Севера России всех возрастных категорий⁴⁴.

Образное восприятие окружающего мира, тесная связь с природной средой наполняют духовный мир носителей традиционной культуры богатством, несопоставимым с материальным. Сфера «домашнего» в представлениях коренных жителей Севера занимает второстепенное положение и даже считается «нечистой». Такой приоритет дикой природы над домашним отразился в различном отношении к диким и домашним оленям. Только дикий олень мог обладать сакральным статусом. Шаманский бубен изготовлялся из шкуры только дикого оленя⁴⁵.

Пути передачи духовных основ экологической культуры

Сохранение традиционных основ природопользования для коренных малочисленных народов Крайнего Севера является вопро-

сом выживания, поэтому выработаны определенные приемы воспроизведения духовных основ экологической культуры. Этническая традиция природопользования и стереотипы поведения поддерживаются у них специфическими процессами социализации детей, когда путем формирования у детей условных рефлексов потомство наследует приспособительные реакции родителей. Причем приобщение к хозяйственным традициям и «экологическим» элементам духовной культуры начинается удивительно рано. К семи-восьми годам ребенок уже умеет выполнять посильную работу на выпасе оленей, охоте, сборе дикоросов, при изготовлении традиционной одежды и т.д.

Основными путями передачи духовных основ экологической культуры являются историческая память и традиционные знания как один из важнейших ее элементов. По словам академика Д.С. Лихачева, память не есть сохранение прошлого, это – забота о вечности. Историческая память формирует чувство «малой Родины», которое должно «заботливо возвращаться». Стремление сохранить сведения о порядке и законах традиционного устройства мира фиксируется в первую очередь обычаями, ритуалами, календарем⁴⁶. Разнообразные мнемонические символы, которыми так богато сакральное пространство Арктики и Субарктики – священные урочища и озера, сейды и традиционная конструкция чума, ритуалы жертвоприношения духам – владельцам природных ресурсов и угодий, череда сезонных праздников, наконец, ритуал камлания с путешествием в традиционном мироздании, – все это воспроизводит духовные основы аборигенной экологической культуры. Такая форма передачи информации, в отличие от письменной, ориентирована на будущее⁴⁷.

П. Флоренский⁴⁸ писал, что культура может быть истолкована как деятельность по организации пространства, она раскрывает его формулу, позволяющую воспроизводить конкретные образы, в которых данное пространство должно быть проявлено. Гуманитарная культура коренных народов также воспроизводит экологически значимые элементы. Религия, фольклор, изобразительное искусство коренных народов Крайнего Севера насыщены экологическими зна-

ниями, которые в доступной форме транслируются на всю общину. В саамской легенде о Человеке-олене – Мяндаше по сути дается целостная картина той среды обитания, в которой должно жить человеку. Смысл легенды – в возвышении традиционного образа жизни с оленями в тундре, в объяснении «кровного родства» (или взаимозависимости) людей и оленей и их потребности в высоком качестве среды обитания.

Многие легенды демонстрируют негативное отношение к скученности поселений, что вызывает чрезмерную нагрузку на природную среду. Например, у хантов в одной из легенд город белых людей уподобляется муравейнику, в котором больно кусаются муравьи. У ненцев в одной из легенд рассказывается о юноше Негецитыате, который едет, вопреки предостережениям отца, в Обдорск (Салехард), что оборачивается бедой для него самого и его рода. В фольклоре эвенков бережливая Хозяйка земли дает удачу охотникам только тогда, когда не оскверняется природа, когда алчность не приводит к чрезмерному истреблению животных.

Пластика и сюжеты народных танцев передают повадки животных, правила охоты с обязательным ритуалом благодарения духов природы. Гармония природы находит отражение и в предметах декоративно-прикладного искусства. Все, что нарушает эту гармонию, имеет особую форму выражения. Так, на современных рисунках детей коренных народов Крайнего Севера чуждые традиционному пейзажу элементы (буровые, ЛЭП и т.п.) всегда изображены черным цветом. Изображение основано на глубоком обобщении и сообщает радость восприятия ненарушенной природы⁴⁹. Народные сказки также передают ощущение бесконечных просторов тундры и северной тайги с редкими вкраплениями человеческих поселений, точно воспроизводя рисунок традиционного культурного ландшафта. Музыкальные мелодии и ритмы задают структуру и динамику северного пространства. Народное искусство формировало экологический эталон образа Природы, частью которой был сам человек.

Особое место в формировании экологических элементов исторической памяти занимает этнотопонимика. Для многих топонимов характерно удивительно четкое соответствие названия ха-

рактору природного объекта. Например, опускающийся северный берег Экостровской Имандры саами называют *Сытнырмарент* – «Заливной берег», приставка «вуд» означает у них гору, поднимающуюся выше границ леса, а «майи» и «уаррев» в названии урочищ – наличие бобра и белки и т.д. Ненецкий топоним «Хадыта» означает «еловую реку», «Табседа» – «песчаную сопку», «Ямто» – «длинное озеро» и т.д. Топонимика сообщала точные эколого-географические знания, позволявшие точно ориентироваться в природе.

Еще М.М. Пришвин тонко заметил, что то, что на юге у художников называется *тоном*, на севере раскладывается на десять и больше тонов⁵⁰. И этот язык пространства находит отражение в обычном языке аборигенов Крайнего Севера. У саами, например, существует несколько десятков обозначений снега, точно характеризующих не только его цвет, но и фактуру, влажность и т.д. У эвенков весна носила разные названия, соответствовавшие природным циклам: «когда солнце начнет пригревать», «когда снег покрылся настом», «когда снег растаял». По характеру освещенности чукчи различали более 20 направлений компаса и каждое имело свое название. Они также выделяли «время первого снега», «время первого лета», «время сужения дня». Таким образом, и язык, являясь коммуникативной системой, хранит определенные экологические знания.

Рассмотренные выше примеры наглядно демонстрируют роль традиционных знаний как средства передачи экологических элементов традиционной культуры аборигенов Крайнего Севера. Они не только содержат информацию, отчасти мало или вовсе неизвестную современной науке, но и выражают альтернативные рациональным способы восприятия окружающего мира, иные мировоззренческие позиции. Можно выделить несколько категорий традиционных экологических знаний. Одни из них включают эмпирические знания о природной среде, ее ритмах и законах, вторые являются знаниями о традиционном природопользовании, третьи содержат ценностные ориентиры, включая и экологические, социальные и т.д. Традиционные знания являются важной составляющей духовной культуры коренных народов Крайнего Севера, раскрывающей экологическую рациональность их сознания.

Экологическая рациональность сознания коренных народов в контексте современного освоения Севера России

Направление экономического, технического и экологического развития задает культура – по словам Ю.А. Веденина, пространство Земли организует культуру, а культура организует пространство⁵¹. Она же формирует представления об экологическом и социальном благополучии сообщества. Для предупреждения социально-экологических катастроф необходимо признать первичность культуры по отношению к науке, формирующей все революционные перевороты последней⁵². Экологическая рациональность сознания коренных малочисленных народов Крайнего Севера, основанная на их традиционной духовной культуре, сообщает иную мировоззренческую концепцию освоения северного пространства, важную для достижения устойчивого развития. На этапе решения задач перехода к устойчивому развитию необходимо обратиться к выработке «экологических» стереотипов поведения и у пришлого населения. Решение этой задачи сопряжено с рассмотрением человека как части живой природы, а не живой природы с позиций человека, ведь в последнем случае приоритеты определяются многими причинами, в том числе и преходящими.

Антропоцентрический подход к освоению северного пространства, господствовавший на протяжении всего XX в. и оставшийся таковым в начале нового столетия, привел к опасным экологическим последствиям. Север постепенно утрачивает свои функции важнейшего звена экологического каркаса планеты, замыкающего сложные круговороты вещества и регулирующего потоки энергии, что обеспечивает возможность функционирования биосферы. В концепциях экономического развития Севера России он все так же предстает как ресурсная кладовая, сырьевой придаток центральной России, «покоренная стихия», «ничейная земля», которую надо осваивать. Неизбежное при таком подходе оскудение культурно-нравственных основ существования человеческого общества является серьезным препятствием на пути перехода к устойчивому развитию этого региона.

Представленная к рассмотрению статья позволяет обозначить основные черты экологической рациональности культуры коренного

населения Крайнего Севера, которые следует принять во внимание при формировании социально-экологической основы новой стратегии современного хозяйственного освоения территории. Наиболее характерными чертами традиционной культуры коренных малочисленных народов Арктического региона, с точки зрения решаемых настоящей работой задач, всегда были следующие:

- отсутствие корыстных мотиваций к труду: целью человека выступает не производство как таковое и не богатство, с ним сопряженное, а сам человек и его нужды,

- мировоззренческие представления, основанные на циклическом, а не поступательном, как у европейцев, характере развития, что создает фундамент гармонизации взаимоотношений в системе природа – общество, а также способствует формированию определенных форм социальной организации и поведения,

- представления о гармоничном единстве человека и природной среды, которая выступает как общий дом, а не только как ресурсная кладовая, что предопределяет сакрализацию природных объектов, способствует выработке бережного отношения к природе.

Примечательно, что, несмотря на большое экономическое и идеологическое давление на традиционную культуру, она в целом продолжает сохранять традиционные приоритеты духовного развития⁵³.

Технократической ограниченности восприятия окружающего мира, присущего массовой культуре, необходимо противопоставить образное восприятие природной среды в ее естественном состоянии, культивируемое различными видами искусства и литературы, экологическим воспитанием и образованием. Следует избавиться, наконец, от значительного сужения спектра экологических проблем Севера, сводя их только к загрязнению окружающей среды, браконьерству, охране редких растений и животных. Мировоззренческий аспект проблемы чаще всего при этом остается нераскрытым. Более того, в большинстве своем современные средства массовой информации формируют искаженное представление об аборигенной культуре Крайнего Севера, включая и экологическую культуру: акцент делается на внешнюю атрибутику, а традиционные знания, элементы регионально адаптированной хозяйственной культуры и особен-

ности социальной адаптации остаются в тени.

Даже если не будут открыты новые месторождения полезных ископаемых, Север России еще десятки лет способен сохранять свой уникальный природно-ресурсный потенциал. Однако на фоне истощения духовного потенциала, прежде всего, пришлого населения можно прогнозировать только дальнейшее углубление социально-экологического кризиса, который развивается в регионе в настоящее время. Экологическая рациональность мировоззрения коренных народов является подсказкой «экономическому человеку» – «гордому покорителю Севера», как можно жить в относительном согласии с природой региона. Это тем более важно, поскольку в центре новой фазы мировой истории стоит уже не «экономический», а «постэкономический» человек, ориентированный на духовные, культурные и экологические приоритеты⁵⁴. Можно высказать надежду, что синтез европейской технологической культуры «экономического человека» с экологической рациональностью аборигенной культуры Арктики и Субарктики даст ключ к устойчивому развитию Крайнего Севера России.

Примечания:

¹ Коренное население включает также старожильческие группы населения, проживающего на этой территории несколько веков – русских (районы Марково, Русского устья и др.), «оленных» якутов (Север Восточной Сибири), коми-ижемцев.

² Козлов В.И. Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // Этническая экология: Теория и практика. М., 1991.

³ Лебедев В.В., Оборотова Е.А. К вопросу об экологическом гомеостазе в традиционных обществах Арктики и Субарктики // Этническая экология: Теория и практика. М., 1991.

⁴ Krasovskaya T. M., and L.I. Abryutina, E. V. Agitaev, K.D. Arakchaa, B. Funston, K.B. Klokov, M. Y. Lyubimtsev, A.A. Mikhailov, O.M. Proskurkina, E.N. Sumina, M.A. Todyshev, T.K. Vlasova, A.N. Yamskov, N. V. Zubarevich. Indigenous peoples of the Russian Arctic: present situation and transition to sustainable development. London-Moscow, 2000. (www.acops.org/NPA_Arctic.htm).

⁵ Красовская Т.М. Культурный ландшафт районов Крайнего Севера России как основа устойчивого развития территории // Культурный ландшафт: вопросы теории и методологии. Смоленск, 1998.

- ⁶ Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М., 1989.
- ⁷ Веденин Ю.А., Кулешова М.Е. Культурный ландшафт как объект наследия // Культурная география. М., 2001.
- ⁸ Рунова Т.Г., Волкова И.Н., Нефедова Т.Г. Территориальная организация природопользования. М., 1993.
- ⁹ Алексеев В.П. Антропологический комментарий к гипотезе о циркумполярной культуре // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.
- ¹⁰ Теребихин Н.М. Традиционная модель мира у ненцев // История и культура ненцев европейских тундр. Нарьян-Мар, 1998.
- ¹¹ Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993.
- ¹² Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.;Л., 1959.
- ¹³ Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.;Л., 1966.
- ¹⁴ Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера ...
- ¹⁵ Визе В.Ю. Климат морей Советской Арктики. Л., 1940.
- ¹⁶ Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1968.
- ¹⁷ Филандышева Л.Б., Окишева Л.Н. Сезонные ритмы природы Западно-Сибирской равнины. Томск, 2002.
- ¹⁸ The Earth is faster now: indigenous observations of Arctic environmental change. ARCUS, 2002.
- ¹⁹ Семенов-Тянь-Шанский В.П. Район и страна. М., 1928.
- ²⁰ Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.
- ²¹ Кошечкин Б.И. Сын Новой Земли. М., 1980.
- ²² Робинсон М., Кассам К.-А. Саамская картошка: жизнь среди оленей во время перестройки. М., 2000.
- ²³ Рольник И.А. Биосферный характер культуры народов Севера // Культура и экология. М., 1997.
- ²⁴ Василевич Г.М. Указ. соч.; Рольник И.А. Указ. соч.
- ²⁵ Пришвин М.М. Колобок // Пришвин М.М. Север. М., 1936.
- ²⁶ Лотман Ю.М. Семиосфера ...
- ²⁷ Керт Г.М. Саамский язык. Л., 1971.
- ²⁸ Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 2000. С. 17.
- ²⁹ Красовская Т.М. Культурный ландшафт районов Крайнего Севера ...; Крупник И.И. Арктическая этноэкология ...; Хомич Л.В. Указ. соч.
- ³⁰ Hallikainen V. Recreational use of Finnish wilderness and scenic factors affecting wilderness experience // Arctic Center Publications, 1995, No 7.
- ³¹ Pentikainen J. The values of nature in the mind of Northern man // Arctic

Centre Publications. 1995. № 7.

³² Рольник И.А. Указ. соч.

³³ Новикова Н. Обычай в законе // Живая Арктика. 2002. № 9–10.

³⁴ Анисимов А.Ф. Указ. соч.

³⁵ Чарнолуцкий В.В. В краю легучего камня. М., 1972.

³⁶ Терехихин Н.М. Традиционная модель мира ...

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Тодышев М.А. Проект «Значение охраны священных мест коренных народов Арктики» // Живая Арктика. 2002. № 9–10.

⁴⁰ Хомич Л.В. Указ. соч.

⁴¹ Рунова Т.Г., Волкова И.Н., Нефедова Т.Г. Указ. соч.

⁴² Крупник И.И. Указ. соч.

⁴³ Бажанов А. Солнце над тундрой. Мурманск, 1983.

⁴⁴ Krasovskaya T. et al. Indigenous peoples of the Russian Arctic ...

⁴⁵ Терехихин Н.М. Сакральная география Русского Севера ...

⁴⁶ Лотман Ю.М. Семиосфера ...

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Флоренский П.А. Анализ пространственности // Флоренский П.А. Иконостаc. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.

⁴⁹ Рольник И.А. Указ. соч.

⁵⁰ Пришвин М.М. Указ. соч.

⁵¹ Веденин Ю.А. Очерки по географии искусства. СПб., 1997.

⁵² Панарин А.С. Российская культура как фактор планетарной реформации // Экология и культура. М., 1997.

⁵³ Красовская Т.М. Традиционные ценностные ориентиры и социальная активность молодежи коренных малочисленных народов Севера России // Вестник Государственной Полярной Академии. 2001. № 1.

⁵⁴ Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI в. М., 1998.

*Р.П. Четкарева
Ю.Э. Четкарев*

Взгляды народа мари на природу и нравственность

Человечество вступило в XXI век и подошло к той черте, когда оно должно отказаться от разрушительной, потребительской деятельности и сознательно избрать иную стратегию развития, которая связана с пониманием реальной целостности современного мира, единства природных и культурных основ существования людей на Земле. Устойчивое развитие новой цивилизации возможно только при комплексном, системном подходе к решению общечеловеческих проблем экологии и культуры, что предполагает экологизацию и гуманизацию сознания и поведения, изменение ценностных ориентаций человека XXI века. Только культура, как способ духовно-нравственного существования человека, способна решить эти сложные проблемы, требующие изменения мировоззрения, повышения общей культуры, целенаправленной деятельности всех социальных институтов.

Надежды на будущее связаны с совершенствованием общества и системы воспитания. Каждый народ в процессе эволюции выработал свою философию общения человека с биосферой и социумом, имеет собственный опыт обеспечения гармонии с окружающей средой и жизнеобеспечения.

Мы обращаемся к опыту жизни такого маленького в масштабах человечества народа как мари. Живущие на одной территории в течение многих столетий, мари сумели сохранить глубокие знания о природе, высокую экологическую культуру и нравственность. И ныне Марийская республика остается одной из зеленых территорий

Европы, несмотря на довольно плотную и давнюю заселенность. Марий Эл – это край обширных зеленых лесов, цветущих полей и лугов, многочисленных рек, озер и родников.

Конечно, техническая цивилизация реально коснулась и ее. «Жемчужиной» нашу республику мы называем, конечно же, с известной оговоркой. Еще недавно чистые речки были источником здоровья, радости и блаженства, а вылавливаемые в речной воде лещи, окуни, судаки – источником благосостояния многих сельчан. И лесная живность в природном комплексе занимала свое место и выполняла свою функцию. Теперь же природная среда из жизнеобеспечивающей превращается в действующий персонаж человеческой трагедии.

Зададимся вопросом: что случилось, почему? Как если не восстановить былое, то хотя бы сохранить существующее? И есть ли к этому предпосылки?

Есть, пока живы национальные духовные традиции, представления и ценности. Радует один, на первый взгляд незначительный, но о многом говорящий факт: наряду с охраняемыми государством природными территориями, в республике есть девственно чистые, нетронутые уголки и не где-то в труднодоступных местах, а буквально рядом, в двух шагах от населенных пунктов, куда доступ не ограничен ничем, кроме как личностным сознанием каждого. Да, священные рощи марийского язычества еще не так давно кое-где вырубались. Но вырубались решением какого-то отдельного чиновника. Народ, пусть не всегда осознанно, но соблюдал впитанные с молоком матери национальные жизненные установки и правила.

Отношение к природе у народа мари разумное, уважительное и благоговейное. «Пушенгым, пеледшым, кайыкым, лывым, мукшым пытараш ок йоро – пуртус шортеш, черлана, пыта» (Нельзя уничтожать деревья, растения, птиц, бабочек, пчел – природа заболеет, погибнет). Использование же природных ресурсов без надобности считается неразумным (грехом).

В образе жизни народа большое социально-нравственное значение имеют жизненный опыт, ритуалы, фольклор и табу (запреты, «ок йоро»). Табу – самая древняя форма нравственности, выступающая в виде требований подавления социально опасных влечений путем

самоограничения, а иногда и внешнего воздействия. Табу не задается, например, как заповедь Бога или требование закона, но осуществляется под влиянием ничем не объяснимой мистической боязни определенных явлений или существ. Эта боязнь связана с представлением о неизбежной каре, которая отнюдь не сводится к реальному наказанию, осуществляемому рукой сородичей. Так, сложилось представление о том, что якобы из-за нарушения тех или иных запретов могут случиться гроза, ураган, наводнение и другие стихийные бедствия, а также невзгоды и тяжелые болезни. Переступивший запрет сам, без вмешательства извне переживает психологическое состояние глубокой депрессии от этого, что часто приводит к заболеванию или смерти, хотя о его преступлении может не подозревать никто из окружающих.

Табу – это запреты, которые отражают ту древнюю ступень мышления, когда люди очеловечивают окружающие явления природы, а также животных, приписывают им сходство с собой, в частности – способность понимать человеческую речь и определенным образом на нее реагировать. Не умея еще покорить природу и не имея достаточно совершенных орудий лова, человек стремился установить с природными явлениями и животными добрососедские отношения, перехитрить или задобрить их ласковым обращением и иносказаниями.

Табу обычно сопровождается предупреждением: если посмеешь вступить в запрещенную зону, если возьмешь запрещенный предмет или произнесешь неприличное к месту слово, тотчас появляются таинственные силы, скрытые в предметах, словах или находящиеся с ними в тесной связи, и покарают тебя. На самых ранних этапах существования общества система табу являлась по сути универсальной формой регламентации общественной жизни.

У народа мари табуированное поведение наблюдалось в повседневной жизни, семейном быту, во время праздников, обрядов, магических действий и во многих других сферах жизни. Примеры этих традиций реальны и в настоящее время.

Табу марийского народа – не механический набор правил, а естественная система, сложившаяся за тысячелетия, способствующая достижению гармонии в отношениях человека и природы. Эти эм-

пирические знания предков вполне соответствуют современным знаниям по направленности, логике и практическим целям. Можно только сожалеть о том, что некоторые табу, считавшиеся обязательными в период языческой культуры, только в ослабленном виде сохранились в современном обществе.

Марийская народная культура построена на идее соответствия человека и природы. Человек как «явление космического ранга» мыслится ее органической, неотъемлемой составной частью, отражением гармонии и закономерностей Вселенной (*Сандалык*). Все окружающее – небо, солнце, земля, вода, лес, животные, явления природы – олицетворяется и вносится в пантеон божеств с именами *мать* или *отец*. Себя же человек считает их сыном и соответственно по-сыновьи относится к ним. Материальное и духовное составляют неразрывное единство. «*Ме пуртусын, сандалыкын шочшыжо улына. Пуртус ила – ме илена, пуртус пыта – ме пытена*». (Мы дети природы. Природа жива – мы живы). Мари глубоко убежден, что только *Ош Пуртус Кугу Юмо* (самый главный бог – Природа) дает человеку жизнь, свободу и любовь.

Среди небесных тел особое внимание уделяется солнечной системе, процессам, происходящим в ней. *Кече* (Солнце) – это жизнеутверждающее божество – *Кугу Кече Ава Юмо* (большая богиня мать солнце). Луна для мари не является верховным божеством, но она наделена защитными, покровительствующими функциями, функциями предопределения различных явлений. В мировоззрении народа мари и звезды на небе не безлики. Увидев падающую звезду, мариец для остережения говорит: «*Мыйын шудырем кушно, каваште.*» (Моя звезда высоко в небе). Считается, что ничто в мире не происходит просто так, вне соотносимости с судьбами людей.

В марийских семьях нередко родители с детьми собираются вместе, в основном по вечерам, чтобы увидеть панораму неба, познакомиться с различными созвездиями, с движением луны, солнца и т.п. «*Каваште шудырым ончыде илаш ок лий*» (Нельзя жить, не созерцая звезд на небе) – говорят марийцы. Зрелище ночного звездного неба, усыпанного мириадами звезд, завораживает любого человека. Эти вечерние и ночные собрания, происходящие в разные времена года,

полны, особенно для детей, великой таинственности. Подобные наблюдения, а также душевные беседы о процессах, которые совершаются далеко в мировых пространствах, являются одним из лучших и незабываемых событий для человека любого возраста. В эти часы, когда и дети и взрослые вместе, особенно близко воспринимаются узы солидарности и братства. Вполне возможно, подобные астрономические наблюдения в дальнейшем, особенно у детей, будут развивать активную мыслительную деятельность.

Кроме всего этого, рассматривая звездный мир и вдыхая полной грудью аромат природы, человек уходит в мир магии, волшебства, поэтической ауры и саногенеза (самовыздоровления).

Йокрок да шулык лийме годым

Какшан вес мogyрыш вончем.

Пуртус лонгаште шкетын кодын

Ик сото шудырым ончем.

Когда грустна, через овраги

Я в одиночестве иду –

На берегу реки Кокшаги

Смотрю на яркую звезду.

В. Изилинова

Но вывести детей на природу – это еще не все. Научить ребят наблюдать, видеть неповторимую красоту, побудить интерес и любознательность, привить определенные навыки осмысления, умения и практического применения – вот основные задачи воспитания и самосовершенствования. Прежде всего, воспитывая чувства, родители сознательно или бессознательно формируют у детей образцы поведения.

Особо тесную связь ощущают марийцы с землей. К ней относятся благоговейно, ласково и нежно, как родители к малому ребенку; заботливо и бережно как к женщине, носящей плод. Ее называют *Мланде Ава Юмо* (Богоматерь земля). Детям и взрослым, особенно весной и летом, запрещается бить палкой по земле, а во время процесса опыления и созревания зерновых колосьев – шуметь, кричать и проявлять непочтительное, равнодушное отношение к земле, так как она «беременна» новым урожаем. А рождение хлеба (нового урожая) и в наши дни воспринимается как рождение ребенка, считается знаменательным событием.

В честь нового урожая проводится празднество – праздничное

угощение «У кинде» (Новый хлеб): выпекаются караваи, булки, ватрушки, плюшки *шеркинде* и торжественно за столом ими угощаются труженики – члены семейных и общинных коллективов.

Марийцы проявляют искреннюю заботу о сохранении водных ресурсов в чистоте, стараются предотвращать их загрязнение. «*Яндар вуд – тиде пиалан илиш да тазалык*» (чистая вода – это счастливая жизнь и здоровье) – говорят марийцы. Бережно и благоговейно относятся они к рекам, озерам, родникам и колодцам. Мысль о необходимости содержания в чистоте водоемов внушается с раннего детства различными методами, один из них – использование мифов, легенд, преданий. Даже к лужайкам, затопленным весенними водами, у марийцев особое отношение. Ведь в них, говорят старшие, обитают души тех умерших детей, которые были брошены родителями, т.е. эти родители отказались от воспитания своих детей – поступили безнравственно.

Родник для мари – источник здоровья, жизни, блаженства. Это еще и место поклонения природным богам и исполнение магических, сакральных ритуалов. Родниковая вода считается святой, так как она вытекает из недр земли и сразу же заряжается солнечной энергией. Вокруг родника самая зеленая трава, прекрасные цветы, здесь раскидистые деревья. Родник вызывает желание защитить и сохранить его.

Шумбелем, тый ужынат мо

Памаш йогын вудым?

Ужынат гын шижынат мо

Ойган муру йукишым?

Ужынат гын, чыла паленат гын,

Кидым пуаш точенат мо тудлан?

Чонысо шулыкшым, ойго тестежым

Тый корандаш полиенат мо?

Ала – а – а ...

Видел ли ты, милый друг,

Как струится вода родника?

Если увидел, услышать смог

Грустную песню истока?

Если увидел и услышал

Руку помощи протянул?

Душу его больную, израненную

Отвел ли – исцелил?

Д. Рачкова

К лесу относятся как к народному достоянию, житнице и кладовой без замков и как к природному божеству – *Кожла Ава Юмо* (Богоматерь леса). Мари, пылливо изучая благодатные свойства де-

ревьев, умело используют их в жизни. От болезней и недугов широко применяют настои из коры, отвары из листьев и почек при болезнях суставов, сердечно-сосудистой, дыхательной, выделительной систем организма.

А с чем сравнить особый аромат и целительные свойства широко употребляемых для банных процедур березовых веников! Живительный березовый сок был и остается одним из общеукрепляющих напитков. Для получения сока надрезы наносятся осторожно, чтобы не было интенсивного соковыделения. Подросткам старшие показывают, что и эту рану надо залечить, своевременно замазав ее глиной. «Куэм чот сусыртаиш ок йоро – тудо шуко шортеиш, кошка» (березу сильно повреждать нельзя – она много плачет и засыхает). И чтобы наша обыкновенная береза не попала в Красную книгу, ее надо беречь.

*Салам ош куэ. Тый вучет?
Шыман йодылдалыым.
Муретым шым кол,
Шинчавуд вел чучен.
Мотор йуксо гай капетым
Ужам шучко кузо корен.
Коеш ушымаиш знак. Кок велым шога лум.
Йымачише кореиш.
Садак тиде чондымо кузо
От керт дыр шумдам паремден...
Нимат ода шиж гын пуртусым,
Мошта мо шумда йоратен.*

Спросила ласково березку:
Ждешь меня белоствольная? –
Ответа не слышу.
Лишь слезы текут беззвучно.
Твой белый как лебеда стан
Сбороздил острый нож:
Виден знак «плюс»,
С двух сторон имена.
Может ли сталь ножа
Скрепить души влюбленных...
Да и любят ли их сердца –
Коль жестоки они к живому.

З. Ермакова

В прошлом мариец, умелый охотник и следопыт, почитал зверя наравне со своими богами и вел свою родословную от какого-либо животного или птицы, т.е. не просто ощущал родство с ними, но и почитал как предка-защитника, помощника, покровителя. Вот как говорит об этом писатель Юрий Артамонов, конечно, с нынешней точки зрения: «Мы все забываем и от всего отказываемся, безродные, как собаки. Старики стариков наших стариков жили родами и почитали свой тотем, своих лесных родоначальников. Посмотри на

человека внимательней и увидишь в нем древнего предка: медведя, лося, волка, лису, куницу и даже крысу иногда...».

У народа мари каждый род имел свои сакральные, тотемные знаки, которые со временем превращались в родовые и индивидуальные знаки принадлежности, называемые «*тисте*», «*тамга*». Такие знаки ставились на имущество, на добычу, на выбранные для рубки деревья, на домашний скот и прочее, чтобы предупредить соплеменников – это мое, и в то же время оградить от воздействия враждебных иррациональных сил. В некоторых из них можно было угадать символическое изображение животного, птицы, дерева, но в целом они упростились до простого значка, смысл которого известен лишь самому хозяину, другие же распознают конкретную тамгу лишь по начертанию.

Отголоски тотемических мотивов до сих пор можно встретить в сказках. Так, в одной из них жена, собирая мужа на охоту, втыкает ему в шляпу перышко филина. В лесу охотник встречает богиню леса и та благоволит ему: оказывается, перышко – знак принадлежности, а филин – тотем богини леса и, как оказалось, рода жены охотника.

Вообще же в мариjsких сказках фигурируют такие животные, как медведь, лиса, заяц, змея, журавль, лебедь, сова, гусыня, утка, коршун, ворон, сорока, дятел, петух, бык, лошадь, баран, собака, кот и др.. Все они в своих действиях похожи на человека. То есть можно считать, что они выступают как тотемные животные, или первопредки, и являются носителями определенных свойств, характеров, стереотипов поведения, присущих и человеку. Медведь добр и силен, лиса хитра и осторожна, заяц любопытен и боязлив и т.д. Эти свойства тотемного животного переносились обычно на весь род. В магической сфере использовались и части тела тотемного животного, причем не только членами рода. Медвежья лапа, например, считалась символом здоровья, силы, благополучия и крепости семьи, но в то же время была и оберегом для младенцев, больных или ослабленных людей. Заячья лапка – принадлежность охотников, символ удачи в лесу. Собачья шерсть, подоткнутая под углы дома, – защита от враждебных сил. Зубы бобра – символ богатства, зажиточности, домовитости. И так далее.

Наибольшее количество птиц можно встретить весной и в начале

лета, за счет гнездящихся и перелетных видов. Кроме того, в этот период птицы более активны, они поют, стало быть, более заметны, чем в другое время. «Птицы на своих крыльях приносят весну», – говорят мари. Да, действительно в середине марта в деревнях и городах можно увидеть вернувшихся с юга грачей. После прилета они сразу же принимаются строить себе гнезда, которые не отличаются особой аккуратностью: кое-как сложены они из сучьев и перышек, старой травы, всякого хлама. Селятся грачи колониями: иногда на одном дереве можно насчитать два-три десятка гнезд.

Самый ранний певец весны – жаворонок полевой. Находясь в поле, можно услышать, как где-то высоко в небе льется его звонкая песня. Жаворонок то стремительно поднимается вверх, то снижается, то неподвижно «висит» в воздухе, не прерывая переливчатого пения.

В апреле, вслед за грачами и жаворонками, прилетают скворцы. Поселившись в своих домиках, они увлеченно начинают распевать, двигая крылышками, ероша перышки на горле, чаще всего имитируя певчие голоса жаворонка, дрозда, кваканье лягушки и т.д. В поэтической традиции многих народов России именно они – вестники весны, им посвящаются стихи, песни. Например, такая, как на слова В. Сапаева (в переводе на русский язык):

Прилетели, прилетели
Долгожданные скворцы.
На шесты для них надели
Деревянные дворцы.
С ветки прыгают на ветку
И свистят, как соловьи,
Словно барышни-кокетки
Чистят перышки свои...

В первой половине мая, когда распускаются зеленые листья, в республику прилетают соловьи. Песни соловьиные – удивительно завораживающие, мелодичны.

Священными птицами у мари считаются дикие гуси, белые лебеди и журавли. К этим пернатым отношение особое. «*Ош йук-сым, кайык комбым, турням пытараиш ок йоро – нуно юмын кайык*

улыт», – говорит мари, т.е. белых лебедей, диких гусей, журавлей убивать нельзя – они птицы священные. Молодым, вступающим в семейный союз, дают такой наказ: «*Ош йуксо семын ваш-ваш келшен, пагален илыза*» (живите в дружбе, уважая друг друга, как белые лебеди). Лебедь – небожитель, там живет, а прилетает на землю и улетает Дорогой белых гусей, так образно называют мари́йцы Млечный Путь. Звезды Млечного Пути – белый пух, утерянный птицами в перелетах.

Журавль – тоже священная птица, но, в отличие от лебедя, не так беззащитна. Она может противостоять человеку, даже наказать его, о чем рассказывается в ряде мари́йских сказок. Известна сказка «Как поп журавлей ловил», в которой жадный поп наказан журавлями и выставлен на всеобщее посмешище. Жители деревень никогда не преминут понаблюдать за прилетом и отлетом журавлиных стай. И нередко наблюдатель, неожиданно сорвав с головы шляпу или платок, машет вслед журавлям.

Определенное отношение у мари к ворону (*шеш курныж*). Питающийся падалью, имеющий зловещий вид, он часто воспринимается посредником между царствами живых и мертвых, между жизнью и смертью. Черный, со зловещим криком, ворон демоничен. В народном представлении он явно связан с нижним миром, царством мертвых, и выступает обычно вестником зла. Поскольку ворон в поисках пищи копается в земле, он связан и с нею (средний мир), а как всякая птица – ассоциируется и с небом (верхний мир). То есть он вездесущ, как и дух смерти Азырен. Кстати, в мифологии народов чукотско-камчатской языковой семьи, индейцев (северных атапасков) и отчасти эскимосов он наделен шаманским могуществом и, в частности, выполняет посреднические функции между мирами – небом, землей, загробным (подземным) царством, являясь таким образом медиатором.

Мари́йцы когда-то считали, что раньше человек понимал язык зверей и птиц, но утратил это свое знание. И человек тоскует по былому единству. Даже сейчас мари́ец в молитвах беседует с деревьями, растениями, животными, насекомыми, птицами, земноводными, т.е. со всем живым, что есть на свете. Пытается подражать им свистом,

голосом, чтобы подманить, успокоить, приручить. А еще – твердо верит, что звери понимают человеческую речь, но не подают вида из-за какой-то давней обиды.

Земледелие, скотоводство, охота, пчеловодство (бортничество) с давних времен занимали важное место в хозяйственной деятельности мари. Продукция их всегда играла самую значительную роль в обеспечении питания. Особо почитаемы у марийцев маленькие крылатые существа – пчелы. Пчелы ассоциируются в сознании народа с богатством; обладатель пасеки или бортных угодий всегда считался зажиточным человеком. Пчелы – чудесное явление природы. Они создают живую энергетическую структуру со своим информационным полем. Вырабатываемые ими яд, мед, прополис, маточное молочко являются биостимуляторами на все случаи жизни. Поэтому одно только пребывание человека рядом с ульями укрепляет здоровье, повышает жизненный тонус, сопротивляемость болезням.

Обращаясь к природным божествам, мари произносят: *«О Кугу Пуртус Юмо, Поро Суксо, кум турло вольык перкем пуэн шогыза! Вольык перке дене ыштыме кутко муно гай шолдыра пырчан кинде перкем ужмо шуэш манына. Ош Кугу Юмо! Кугу Суксо! Вольык, кинде перкем пумыда монго муки ден муй перкем пуыза! Суртлан, вольыклан, ешлан, родо-тукымлан, мер калыклан серлагышым пуэн шогыза. Амен!»* (О Великий Бог Природы, добрый ангел, дай три вида обилия животных. Вместе с тем мы говорим тебе, что хотим видеть обилие зерна величиной с яйца муравьев. Белый Великий Бог! Великий ангел! За обилием животных и зерна да будет обилие пчел и меда! Хозяйству, животным, семье, роду, всему народу хранителя пошли. Аминь!).

Вопросы о связи дохристианской марийской религии с народной медициной в этнографической науке и религиоведении практически не исследовались, хотя актуальность проблемы неоспорима.

Изучение религиозных ритуалов, а также запретов, табу, бытующих среди марийцев как *«ок йоро»* (нельзя), показывает, что марийская религиозная система служила фундаментом для общего экологического воспитания народа, включающим в себя образ жизни, социальное поведение, морально-этическую культуру, гигиенические

навыки и нормы.

Уровень познаний в народной медицине среди людей высок. Так, например, маришцы считают, что пчелы вместе с нектаром и росой собирают «биоэнергию» 77 цветов, поэтому мед – лекарственное средство от многих болезней. Иногда эту «энергию трав» собирают в виде росы чистым полотенцем, отжатую росу дают больным людям.

Для выполнения религиозно-культурных обрядов, а также лечения, выбирались в лесах отдельные места или же специальные рощи, где сформировалась абсолютная экологическая чистота, так как там деревья никогда не вырубались, не косили траву, не собирали ягоды, не плевались, не мочились, не пасли скотину, даже никогда не произносили бранные и грубые слова. Особенно запрещается произносить слова «*Керемет*» (противника главного бога – *Юмо*), «*Черт*», «*Киямат*» (владыки загробного мира), чтобы не осквернить священное место, где по верованиям людей, живут сами боги. Такие рощи были и остаются своеобразной зоной чистоты и доброты, где люди заряжаются жизнеутверждающей энергией, накопленной самой природой.

Коллективное общение с небесными богами происходило три раза в году: весной – с просьбой к ним о ниспослании здоровья, урожая, увеличения и защиты скотины, летом, – чтобы предупредить непредвиденное в жизни, стихийные явления в природе, осенью – с благодарностью к богам за то, что создавали благоприятные погодные условия для людей, урожая, домашней скотины. Эти ритуалы моления совершаются и в настоящее время.

Основой ритуальной системы маришцев является анимизм (одушевление всего окружающего мира) в его классической форме, означающей одушевление как космических, так и земных объектов, явлений или признание наличия сверхъестественной души у каждого растения, дерева, предметов неорганического мира, предметов, сделанных человеческой рукой. По взглядам верующих, многочисленные души и духи разделяют мир как бы на две части – на реально существующий мир и невидимый мир таинственных сил, управляющих всем живым и неодушевленным на земле. Коллективное посещение рощ является ритуальным очищением тела и души от невзгод

социальной жизни и воспринимается как влияние на организм человека жизнеутверждающей энергии, излучаемой священными деревьями (*онану*). Это подтверждается и тем, что верующие, побывав в священной роще, освобождаются от чувства тяжести в организме, ощущают облегченность, окрыленность.

Добрая магическая сила рощи возрастает и благодаря воздействию молитв, при чтении или произнесении которых в психической сфере людей возникает аутогипноз, т.е. проходит своеобразный сеанс аутотренинга. Коллективное ритуальное действие при этом является сильнейшим средством внушения веры в таинственные силы природы и космического пространства. Благодаря этому люди получают дополнительную энергию, находят утешение, у них активизируются физические и духовные силы. Это все может предупредить болезни, а если есть какое-либо заболевание, помогает исцелиться.

Кроме поклонения небесным божествам, в марийской религии большое место отводилось почитанию душ князей, военачальников, правителей разного ранга, душ первопредков родов, семей. К таким относятся *Немда Курык Кугыза* (*Чумбылат*, *Чымбылат*) или Великий горный старик Немды на Вятке, *Пашкан* на Волге (Звенигово), *Болтуш* на Вятке (Малмыж), *Кронуш Он*, *Акпатыр*, *Султан Керемет* (Башкортостан), родовые первопредки марийцев Свердловской области. По представлениям марийцев, духи таких первопредков исцеляют или могут помочь облегчить жизнь.

Среди марийцев сохранилось твердое убеждение, что после смерти человека в землю уходит только его тело, а душа покойника продолжает жить какое-то время на земле, а потом улетает туда, где похоронены первопредки («*Айдеме мландышке возеш, а чонжо мланде умбалан кодеи, вара кугезе-влакын мландыш кая*»). По верованиям, если кто-либо долгое время не вспоминает своих умерших сородичей с зажженной свечкой и блинами, то души умерших родных могут наслать болезни и невзгоды живым сородичам или же могут отогнать домашнюю скотину и временно спрятать от хозяев. Поэтому среди марийцев большое внимание уделяется культу предков, почтительному отношению ко всем умершим. В дни памяти покойников вспоминают не только недавно умерших, но также и души

безродных покойников. Считается, что все покойники имеют право быть незабытыми среди родственников, вообще среди людей.

Конечно, у мари имеется особое представление о загробном мире, который обычно делится на два противоположных мира. В светлом мире («*ош туня*») имеется вечно живая вода, зеленая трава, птицы, животные. В этот рай попадают души тех покойников, которые при жизни творили лишь добро, вели здоровый образ жизни.

С точки зрения народной медицины, людей нужно оберегать от психических заболеваний или даже смерти после их встречи с душами злых покойников или с нечистой силой, обитающей в окружающей среде. Особые места с дурной репутацией называется «*Таргылтыш илем*» («Жилье Таргылтыша») или лешего, нечистой силы. Таргылтышами становятся проклятые при жизни люди или вредоносные покойники. Они могут явиться в звериной шкуре, с рогами и копытами. Таргылтыши могут изменить свой рост: стать ниже травы или выше деревьев. Они могут пугать людей своим смехом, сбить с пути, увести взрослого или ребенка вдаль от дороги. Считается, что таргылтыши могут перегнать стада зверей из одного леса в другой. Если они появятся перед человеком, то их узнают по одежде: у них левая сторона одежды обычно запахнута на правую. Они считаются среди нечистой силы сильными: могут забросить лошадь на дерево или заездить ее, пока она не свалится, или могут напугать, защекотать.

Живут таргылтыши в лесах, оврагах, вдоль дороги, там можно услышать разговоры на непонятном языке, ржание лошадей, мяуканье кошек, крики, смех. Как и в священной роще, в местах нахождения Таргылтыша существуют запреты: нельзя рубить деревья, собирать ягоды, грибы, запрещается ругаться, кричать, нужно соблюдать определенные нормы и правила поведения. В противном случае Таргылтыш рассердится и может сурово отомстить («*Таргылтышым серыкташ ок йоро: тудо сыра, кугу энгекым ышта*»). Нарушители запретов могут сильно заболеть, а если заплутают – могут даже погибнуть.

Основным средством спасения от Таргылтыша считается рябиновый прутик или очищенный от коры кусочек липовой ветки,

которые по поверьям, являются хорошими оберегами от нечистой силы. В случае потери дороги из-за Таргылтыша рекомендуется перевернуть стельки у обуви или менять обувь с правой ноги на левую. Подобные предосторожности нужно соблюдать и при встрече с таргылтышами женского рода, которые отличаются большими грудями, закинутыми назад за спину, и распущенными волосами. Можно предполагать, что места обитания таргылтышей – неблагоприятные природные очаги. Видимо, эти места являются опасной геопатогенной зоной, которая неблагоприятна как для человека, так и для животных. После пребывания в таких местах у людей, особенно легко возбудимых, нередко наблюдаются нарушения нервно-психической деятельности – они куда-то спешат, убегают, двигаются более активно, чем обычно, начинают ругаться, могут потерять пространственную ориентацию. Все это может сопровождаться галлюцинациями в виде мистифицированных мифологических образов. Опасной зоной могут быть и места пересечения дорог в четырех направлениях.

По религиозным представлениям мари, даже имена выполняют функции оберега от несчастий, от болезней. Такого рода древние имена теперь сохранились лишь в сказках и легендах, как, например, *Маска патыр* (Богатырь Медведь), *Пунчо патыр* (Сосновый богатырь), *Тумо патыр* (Дубовый богатырь), *Ку патыр* (Каменный богатырь), *Апшат патыр* (Богатырь кузнец), *Куртньо патыр* (Железный богатырь), *Нончык патыр* (Хлебный богатырь). Здесь можно заметить, что имена, взятые из природы, служат лишь определением к основному существительному «патыр» (богатырь). Тем не менее уже основное качественное определение богатыря имеет оберегающее значение. Одним словом, в этих именах двойная табуация здоровья человека. Здесь также прослеживается и стремление к самоутверждению носителя такого имени. Даже после смерти такого богатыря его душа становится средством для «подзарядки» живых жизнеутверждающей энергией, для формирования веры в благожелательное будущее или средством управления психической деятельностью путем медитации на добром начале. С точки зрения медицины, такой способ управления психикой людей может способствовать формированию стабильной психической деятельности,

доброжелательности, трудолюбия и устойчивого социального поведения всего народа.

Уважительное и благоговейное отношение к окружающей среде у народа мари раскрывается и в их обычаях и традициях декоративно-прикладного творчества. Народная символика и ее основные образы, используемые в изобразительно-прикладном искусстве, отражают одну из важнейших особенностей народной культуры – космологичность. Ощущая себя частью естественной природы, Вселенной (*Сандалык*), маришцы созидают во второй рукотворной природе модель познанного, отражая в орнаментальной форме макрокосм и микрокосм повседневной жизни, передают сложную систему мировоззрения, эмоционального восприятия и нравственности.

На основе почитания законов Вселенной (*Сандалык*) у народа мари вырабатывались общепринятые нормы гуманного отношения к объектам и явлениям природы.

Учиться жизни, сохранению здоровьесберегающих и нравственных традиций следует не только по современным учебникам, но и путем изучения наследия наших предков, а также еще сохранившихся традиций народной культуры.

Г.А. Струенкова

Отношение к природе и традиции природопользования в духовной культуре мордвы

Оценивая современное состояние экологии мордовского края, можно констатировать печальный факт: положение сегодня просто катастрофическое. Мы являемся свидетелями ухудшения качества окружающей среды в результате индустриализации и урбанизации, истощения традиционных сырьевых ресурсов, нарушения естественных природных балансов, исчезновения отдельных видов животных и растений, отрицательных генетических последствий загрязнения природной среды отходами промышленного производства и хозяйственной деятельности человека. Безусловно, человек способен радикально преобразовать природу. Однако сейчас уже стало ясно, что человечество не должно безоглядно пользоваться своим могуществом, бездумно вторгаться в природу и переделывать ее без учета возможных негативных последствий,

Но проблемы окружающей среды не следует сводить только к негативным сторонам воздействия человека на природу. Да и клич «назад к природе» вряд ли найдет отклик в сердцах людей, привыкших к благам цивилизации. Поэтому экологические проблемы следует рассматривать прежде всего как проблемы преобразования стихийного воздействия человека на природу в сознательно, целенаправленно и планомерно развивающееся взаимодействие с ней. Для этого, на наш взгляд, необходимо возвращение к духовным истокам, возрождение этнических традиций рационального природопользования и привлечение их позитивного потенциала для решения наболевших

проблем в сфере экологии. Это является составной частью проблемы возрождения роли духовной культуры в традиционном жизнеобеспечении мордовского этноса, о чем и пойдет речь ниже.

Этнические традиции, в том числе и экологические – это невосребованный сегодня общественным сознанием духовно-нравственный капитал и опыт предшествующих поколений. Этот опыт нуждается в осмыслении не только для того, чтобы восстановить ряд форм и приемов экологического воспитания в народной педагогике, но и для того, чтобы донести до общественного сознания необходимость учета устойчивой связи «прошлое – настоящее – будущее» для сохранения экологической культуры этноса.

Народные воззрения на природу и природопользование сохраняются в памяти семейной и этнокультурной. Это не только сокровищница мудрости, кладовая педагогической мысли и нравственно-го здоровья – прежде всего это духовные истоки этнического бытия. Духовное возрождение немислимо без возвращения к таким истокам, без восстановления, творческого осмысления забытых традиций и обычаев. Забывая свои корни, человек разрывает связь времен и поколений, теряет то, что формирует его этнический облик. Сегодня предстоит долгий и трудный путь возвращения к истокам. Многие традиции прерваны, а в новых во многом потеряны тот духовно-нравственный потенциал, который веками собирался по крупицам. В мордовском народе выросли новые поколения, не владеющие родным языком, не приобщенные к родной культуре и воспитанные на совершенно иных ценностях и духовных ориентирах. Ушли в прошлое многие обряды, обычаи и ритуалы, т.е. те неписанные уроки нравственного отношения к природе, которые заключали в себе опыт и мудрость многих поколений. Нашему обществу так не хватает сегодня этих «пережитков», того позитивного и рационального, что откладывалось в них веками.

Мордовский народ, постоянно живущий на территории Волго-Окского региона, выработал экологически оптимальные способы самоорганизации, позволяющие обеспечивать равновесие с природой, поддерживать с ней телесно-духовную целостность. Выработанный веками уклад жизни народа по отношению к миру,

окружающей среде был ориентирован не на модель господства и подчинения, а на нравственную ответственность перед собой и миром. Отсюда и вытекает традиционное мордовское мировосприятие: все, что окружает человека – растения, животные, люди – это создание единой природы, в которой все находится в постоянном взаимодействии. То есть это естественная система, способствующая достижению гармонии в отношениях человека и природы, способ его бытия. Сама история творила характер мордовского народа – своим развитием, реалиями, обстоятельствами.

На различных этапах этнической истории мордвы уровень экологической культуры не был одинаков, что определялось действием социально-исторических факторов – политических, социально-классовых, религиозно-идеологических.

Истоки мордовского этноса восходят к первым векам н.э. Об экологической культуре и традициях древней мордвы можно судить по материалам народного эпоса, по легендам, преданиям, сказаниям. Образ жизни мордвина-язычника, родившегося и выросшего в крае первозданной природной красоты, во многом обуславливал характер и специфику его духовных ориентации и стремлений. И хотя отношение к природе изначально было потребительским, каковым оно остается в основном и до сих пор, уже на самой ранней стадии развития этноса «формируются зачатки других отношений, в которых природа представлена не только кормилицей, кладовой, откуда можно брать безвозмездно все необходимое для жизни, но и являлась предметом культового поклонения»¹. В столкновениях с природной стихией, в борьбе с собственными пороками и недостатками, в упорном труде и круговороте обыденной жизни укреплялся дух народа и выкристаллизовывалась мудрая жизненная философия предков, которая стала истоком их экологических традиций и ценностей, жизненных установок. Выработывался целый пласт представлений и культовых обрядов, регулирующих взаимоотношения природы и человека или группы людей. Совершенствуясь и уточняясь в течении тысячелетий, многие из этих правил превратились в систему своего рода религиозных верований, другие остались в статусе народной этики.

Являясь одной из необходимых ступеней в духовном освоении

людьми окружающей природы, язычество мордвы отражает идею упорядочивания и гармонизации отношений между человеком и природой. Оно предполагает внедрение человека в мир природы, исходя из признания природы живой субстанцией, где человек является таким же необходимым ее звеном, как и все другие ее составляющие. Будучи мировоззрением, определяющим отношение людей к природе, язычество эти отношения понимает как отношения со сверхъестественными силами природы. Вследствие этого явления природы предстают как сакральные силы, обеспечивающие установленный порядок в мире и космосе.

В религиозно-мифологических текстах мордвы Земля, Солнце, Луна, звезды, да и вообще вся природа с ее растительным и животным миром представлены как живые существа, видящие, слышащие, ощущающие и реагирующие на деятельность людей в соответствии со своими особенностями и функциями. Отношение к ним у мордвы было уважительное, а нередко даже благоговейное, что предполагало добрую ответную реакцию. Представляя их в образной форме, мордва поклонялась *Чи-пазу* (божество солнца), *Ков-пазу*, *Ков-аве* (божество луны), *Пурьгине-пазу* (бог грома), *Ендол-пазу* (бог молнии), *Мода-аве* (божество земли), *Вирь-аве* (богиня леса), *Ведь-аве* (богиня воды), *Тол-аве* (богиня огня), *Варма-аве* (богиня ветра) и т.д. Названные божества считались покровителями и покровительницами, держателями и держательницами определенных сил природы и связанных с ними занятий. По своему происхождению все эти божества как мужского, так и женского рода есть не что иное, как иллюзорное отражение в умах людей той или иной силы природы, ее олицетворение.

Предки мордвы полагали, что эти божества могли быть как добрыми, так и злыми. Двойственность характера мордовских божеств объясняется реальными свойствами обожествляемых сил природы и общества, которые могут нести людям пользу, но могут и навредить им в любом начинании. С одной стороны, в них были воплощены мысли и чувства, рожденные успешной трудовой деятельностью, а с другой – они выражали бессилие человека перед природными стихиями.

Так, *Вирь-ава* (богиня леса) имеет дуалистичный образ, что извес-

тний мордовский этнограф Н.Ф. Мокшин обуславливает несколькими причинами. Мордва исстари была народом земледельческим и оседлым, но она проживала в основном в лесной местности, и поэтому ей приходилось на протяжении многих веков вести борьбу с лесом, освобождая участки под пашню. Образ Вирь-авы возникал прежде всего как результат страха перед лесной стихией, лесной чащей, где можно сбиться с пути, заблудиться, встретиться с опасным зверем. В этом отношении лес противостоял человеку как злая сила. С другой стороны, он же являлся кормильцем, жизнь в лесу способствовала его хозяйственному освоению, содействовала развитию разнообразных лесных промыслов (охота, бортничество, заготовка грибов, ягод, лекарственных трав, строительного материала, лыка и т.д.). В связи с этим лес выступал и как добродетель, кормилец, защитник человека².

Дуалистичен и образ *Ведь-авы* – покровительницы воды, которая выступает в первую очередь как олицетворение опасной водной стихии. В воде человек мог утонуть, простудиться. Ведь-ава есть в то же время и отражение чувства боязни, страха. Вместе с тем вода необходима людям, без нее не может быть жизни, она дает плодородие полям, лугам, лесам, люди ловят в реках и озерах рыбу и т.п. Поэтому Ведь-ава наделена как позитивными, так и негативными чертами.

Таким образом, по представлениям мордвы божества могут надевать немало бед и неприятностей, если вовремя их не умиловить и не задобрить. С целью расположения к себе природных сил, искупления своей вины перед ними, люди проводили различные обряды, ритуалы и моления, в процессе которых намеревались добиться символического состояния единения с природой. Одновременно языческие обычаи, традиции и обряды воплощали в себе радость и довольство мордвы плодами своего труда, благодарность земле, солнцу, дождю, растениям и животным.

Коллективное общение с небесными богами происходило практически в течении всего года: весной с просьбой к ним обращались о ниспослании здоровья, урожая, увеличения поголовья и защиты скотины, летом – чтобы предупредить непредвиденные в жизни стихийные бедствия, осенью – с благодарностью богам за то, что создавали

благоприятные погодные условия для урожая, прироста домашней скотины и т.п.

Все вышесказанное свидетельствует о том, что религиозно-мифологическая система мордвы порождалась потребностями жизни; трудовая деятельность людей формировала в их сознании нравственное отношение к космосу и природе.

Итак, основой языческой системы мордвы являлся анимизм в его классической форме, представляющей одушевление как космических, так и земных объектов и явлений, признание наличия сверхъестественных душ у каждого растения, дерева, предметов неорганического мира, предметов, сделанных человеческой рукой. Анимизм у мордвы имел актуальный и природосообразный характер. На основе почитания законов природы в лице вышеназванных богов вырабатывались общепринятые нормы поведения, включающие в себя морально-этическую культуру, ряд требований и запретов, основанных на гуманном принципе отношения к природе.

С конца XIV – начала XVI вв. постепенно происходил процесс вхождения мордвы в состав русского государства. Позже, с XVII в., начинается и процесс ее христианизации. Мордовскому народу, создавшему, как и другие народы Поволжья «... во дни своего детства ... религию, которая была его поэзией и заключала в себе всю сумму его знаний о силах природы, весь опыт, полученный им в столкновениях с враждебными энергиями вне его»³, трудно было сразу отказаться от язычества и принять другую веру – христианскую – для него непонятную и чуждую.

Материалы по истории мордовского народа и произведения фольклора подтверждают, что процесс христианизации мордвы был сложным, длительным и противоречивым. Несмотря на усиленную деятельность миссионеров по насаждению «православия среди инородцев», политика христианизации не пользовалась среди них популярностью и не давала желаемых результатов. Об этом свидетельствуют многие ученые прошлого. П.И. Мельников-Печерский приводит пример песни о женщине Мамильке. Героиня изображается сочувственно, как и языческая вера мордвы. Это видно из начала песни: «Ох ты, свет мордовская наша вера, свет мордовские законы,

свет Ианова Мамилька»⁴. Мамилька отказывается от христианства потому, что это неприемлемая и непонятная ей религия, не дающая утешения. Своей сестре Ялгавке она говорит: «Я вчера до вечера стояла в русском моленьи, толку не нашла: все липовые образа. Они не милуют меня...»⁵.

Характерны заметки А.Ф. Риттиха, который сообщает о соседях мордвы – чувашах: «К чувашам, особенно живущим в массах, нисколько не привились нравственные истины христианства»⁶. Интересны этнографические заметки иностранца Адама Олеария. В своем труде «Описания путешествия в Московию...», касаясь верований марийцев, он писал, что они поклоняются солнцу и месяцу. Когда он спросил, почему они не молятся иконам, один из марийцев ему ответил: «Чем молиться доске, намазанной краской, лучше почитать солнце, так как оно дает жизнь»⁷.

Указанные примеры из жизни народов Поволжья свидетельствуют о том, что «инородцы» порой лишь по принуждению притворялись послушными и покорными верующими, из-за корыстных целей и личного благополучия склонялись к православию, продолжая поклоняться своим языческим божествам. Это вынуждены были признать и сами представители духовенства. Так, казанский архиепископ Амвросий в своем донесении в Синод сообщал, что крещенные инородцы «не имеют не только достаточного, но и малого понятия об истинах веры, к которой они приведены святым крещением без предварительного истолкования им догматов оной.... Они к богослужению собираются более по принуждению, нежели из внутреннего убеждения и уклоняются от посещения богослужений...»⁸.

Итак, церковные власти в своих донесениях о религиозной жизни нерусских народов Поволжья обращали свое внимание на то, что христианская вера воспринимается ими медленно и трудно, а дохристианские верования и обряды продолжают функционировать. В чем же причина живучести языческих верований? Почему христианство на протяжении столетий так и не смогло полностью вытеснить их?

По мнению одного из ведущих специалистов по славяно-русскому язычеству Б.А. Рыбакова, отмирание язычества задержалось по-

тому, что принципиальных и существенных различий христианства от язычества не было: и там, и здесь одинаково существовали невидимые силы низших разрядов; и там, и здесь производились моления; там и здесь празднества были связаны с солнечными фазами; там и здесь существовало понятие души и ее бессмертия, ее существование в загробном мире. Поэтому перемена веры рассматривалась не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств⁹. Однако с такой точкой зрения вряд ли можно полностью согласиться.

На наш взгляд, ответ на этот вопрос следует искать в общественно-бытовом укладе народа. Дело в том, что мордовские дохристианские верования и обряды, как и у любого другого народа, были более тесно связаны с окружающим миром, трудовой и общественной деятельностью народа, чем христианская религия, которая слишком далека от непосредственных нужд и забот крестьянина, слишком абстрактна, что наглядно просматривается при их сравнении.

В основной религиозной книге христиан – Новом Завете (Евангелии) есть главным образом призывы к отречению от земной жизни, от хозяйственных работ, что отрывало людей от окружающей природы. В центр своего внимания христианская религия ставит освящение нравственных отношений. Она проповедует почти исключительно мораль запретов, аскетизм, мораль социального торжества, покорности, но не способна дать обрядовое оформление практически-деятельных отношений человека к природе, другим людям ради сплочения их для совместного труда. Слова же молитв языческих обрядов были проникнуты стремлением облегчить жизнь на этой «грешной» земле, создать обильную и полную счастья жизнь в этом мире.

Мордва, как и другие народы Поволжья, мало интересовалась райской жизнью в загробном мире, которую ей сулили служители христианского культа. Вот типичные слова мордовской молитвы: «Шкай наш, кормилец, трай наш, кормилец, тебе мы молимся с печеным хлебом, с яичницей из белых яиц, с мясом живой души и с коровьим, и с овечьим. Молимся, вниз поклоны даем, ты прими наши поклоны, услышь своим слышащим ухом, взгляни видящим

оком твоим, открой широкую свою дверь, взгляни в светлое окно свое, дай нам урожай хлеба, что посеют в землю, какое зерно бросят – дай им широкий корешок, толстую соломушку, длинный колосок, полное зернышко. Дай Шкай, кормилец, сверху дождичка, теплую росицу. Мы просим у тебя долгий светлый день. Молимся за урожай хлеба, за размножающийся скот, за родящих и растущих, за нескончающееся богатство. Молимся, мокшанский обряд ведем, чего просим, того дай, чего боимся, от того храни. Храни нас в теплую ночь, храни нас в светлый день, от плохого часа, от дующего ветра»¹⁰.

Аналогичным содержанием отличаются и молитвы чувашей, марийцев. А. Фукс приводит в своих «записках» следующие слова молитвы черемис (марийцев): «Кто юму /богу/ принес жертву, тому бог спасения или помилования и здоровья дай. Родившимся детям в деньгах, хлебе, пчелах и скотине счастья дай...»¹¹. Таким же смыслом наполнена и чувашская молитва: «Тора /бог/, помилуй, тора, не оставь! Всевышний тора, спаси меня, сыновей, дочерей. Дай хлеба, меда, тора, дай жита и есть. Здоровья, тора, дай. Скотом наполни двор...»¹².

Таким образом, народы в большинстве случаев молились богу не ради счастливой загробной жизни, уготованной после смерти их душам; в их молитвах обычно нет даже упоминания о «грехах» и «грехоотпущениях». Народы хотели и желали жить без нужды и лишений в реальном мире, а не в потустороннем.

Кроме того, православная религия сосредоточила исполнение своих обрядов в стенах храмов, оставив прежние места поклонения людей – опушки лесов, луга, берега рек, поля и т.п. А ведь именно на лоне природы, в условиях повседневной жизни народа происходило своеобразное единение человека и природы, направленное на гармоничное сосуществование с окружающей средой.

Можно было бы назвать еще много отличий языческой религии от христианской, но и данные примеры убеждают нас в том, что разграничительная линия между язычеством и православием была довольно ошутимой.

Бесспорно, христианская религия, как и любая другая, имела свои достоинства и недостатки. Однако, освящая нравственные отношения в людском мире («Чти отца твоего и мать твою», «Не убий»,

«Не сотвори прелюбы», «Не укради» и т.п.), она не говорит о нравственном отношении к природе, о том, что человек – это часть природы, он бессилен перед ее внешними силами и поэтому жизнь его должна проистекать в гармонии с окружающей средой.

Наоборот, столь редко встречающиеся в Библии (Ветхом Завете) упоминания о животном и растительном мире связаны не с отношениями почтения и сохранения, а в первую очередь с потребительским характером их использования. В Библии указывается: «Если долгое время... держать в осаде... город..., то не порти дерев его, от которых можно питаться... Только те деревья, о которых ты знаешь, что они ничего не приносят в пищу, можешь портить и рубить...»¹³, «Если попадетсЯ тебе на дороге птичье гнездо на каком-либо дереве, или на земле, с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми; Мать пусти, а детей возьми себе, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои»¹⁴. То есть люди строят свои отношения с природой, опираясь на наставление Бога: «... обладайте ею (землею – Г.С.) и владьте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле»¹⁵. Таким образом, Бог сотворил мир для Человека и отдал ему мир для использования. Библия в своих заповедях формирует мировоззрение, основанное на потребительском отношении к природе, на вере во всемогущество Человека и в то же время на его обреченности.

Такое экологическое мировоззрение, как алармизм и признание неизбежности глобального экологического кризиса, уходит корнями в библейский «Апокалипсис», провозглашающий «... и вот, произошло великое землетрясение и солнце стало мрачно, как власяница, и луна сделалась как кровь; И звезды небесные пали на землю... И небо скрылось, свившись как свиток; и всякая гора и остров двинулись с мест своих»¹⁶, «... и сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю; и третья часть дерев сгорела, и вся трава зеленая сгорела... большая гора, пылающая огнем низверглась в море...; и умерла третья часть одушевленных тварей, живущих в море, и третья часть суши погибла...; и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки ...» и т.д.¹⁷

Возможно, под влиянием убеждения, что все люди смертны и

когда-то наступит «конец Света», в народной среде появились взгляды и мнения, которые хорошо отражены в поговорках: «По наш век будет, а после нас хоть трава не расти», «После нас хоть потоп» и т.д. Такие взгляды не способствовали сохранению природы, так как согласно им человек стремился жить настоящим, не думая о будущих поколениях.

Подобные догматы христианской религии сравнительно длительное время не принимались мордвой. Даже «приняв христианскую веру, став православной, мордва еще долго тайком ходила в лес “на моляны” и кланялась своим прежним богам»¹⁸, несмотря на их преследования как со стороны духовенства, так и начальства. «Моляны были запрещены, капища не раз разлучались, а присутствующие на “моляне” строго наказывались, поэтому мордва малопомалу, не забывая своих старых богов, стала переносить свои старые обычаи на праздники и разные случаи православной веры»¹⁹.

Таким образом, религия у мордвы приобрела синкретический характер и формы, в которых наблюдается своеобразное смешение мордовского язычества с русским православием. Постепенно в сознании мордвы происходит видоизменение и приспособление христианских обрядов, переосмысление их с точки зрения языческих верований и обрядов. Данный процесс не мог не сказаться и на традиционном бытовом отношении мордвы к природе и природопользованию. Предлагавшая человеку абстрактные, пригодные на все случаи жизни истины, идеи смирения перед судьбой, попытки спасения души посредством «добрых дел», церковь отнимала у человека выработанные тысячелетним опытом идеи паритетности в общении с природной средой, самоценности любого проявления жизни. Это все сопровождалось дискредитацией традиционных взглядов и поверий, опыта взаимодействия с окружающей средой, разрушением и осквернением природно-культурных памятников. На мордовских землях известны случаи, «когда спиливалась священная роща, а из нее на этом месте строился деревянный храм (например, с. Кладбищи близ Сергача)»²⁰. В сознание народа начинают внедрять представления об их богах-хранителях и покровителях природы и природных стихий как о демонах и нечистой силе.

Однако, несмотря на давление со стороны православной церкви, мордва еще сохраняла элементы веры в своих национальных богов.

Дуализм в религиозно-идеологическом мировоззрении способствовал выработке двойственного отношения к природе, в котором переплетались корни мордовских народных традиций и догматы русского православия. Сохраняя языческую суть праздников и обрядов, призванных обеспечить плодородие полей, скота, обезопасить от несчастий семью, жилище, сельскохозяйственные угодья, мордовское население постепенно теряло веру в сверхъестественные силы природы. С исчезновением мистической боязни природных божеств уходили и представления о неизбежной каре за содеянное. Возможно, отсюда и начинаются истоки современного негативного отношения к природной среде.

Изменения в отношении к природе у мордовского населения в той или иной степени можно связать и с массовым притоком на данную территорию иноязычного населения. Развивая сельское хозяйство, а позднее и промышленность, переселенцы уничтожали естественную растительность, рощи вырубались не только в лесных районах, но и в степных, где имели почвозащитное и водоохранное значение. Вторгшиеся в традиционный ареал проживания мордвы иноэтничные группы не всегда принимали во внимание традиции и обычаи коренного населения по отношению к природе и не сразу усвоили экофильные традиции мордовского народа.

Таким образом, присоединение этнической территории мордвы к Российскому государству и последующая за ним христианизация мокши и эрзи внесла существенные изменения в ее экологическое мировоззрение. В соответствии с этим начинает претерпевать изменения и экологическая система в регионе их расселения. На протяжении длительного времени (XVII–XX вв.) происходит ломка и постепенная утрата этнокультурных традиций в сфере отношения к природе и природопользования. При этом на первый план выдвигается юридический закон в противовес нравственному. Однако конституционные положения и принятые законы сами по себе не могут быть средствами формирования экологической культуры человека. Законы экологии, формирующиеся по неписаным законам нравственности, должны быть заложены в его мировоззрение с самого раннего детства. Отсюда следует, что свои отношения с природой человек должен строить, исходя не из боязни судебного наказания, а под влиянием традиционных жизненных установок и нравственных

принципов, в которых человеческие отношения с миром должны основываться на равных началах, должны соблюдаться законы, положенные самим развитием природы.

Современному обществу необходимо ценностное, духовное и культурное «очищение», пока оно еще не дошло до той зыбкой грани, которая ведет к гибели всей планеты. В духовном опыте наших предков есть зерна такой мудрости, которые и в наши дни могут прорасти и дать хорошие всходы. Отголоски этой мудрости пока еще сохранились. Они зафиксированы в народных традициях, обрядах, сказаниях и мифах, легендах и сказках, загадках и пословицах, в поверьях, в песнях – во всех проявлениях духовной культуры мордовского народа. Поэтому сегодня чрезвычайно важно творческое осмысление опыта ушедших поколений. Ведь эмпирические знания предков вполне соответствуют современным научным экологическим знаниям по направленности, логике и практическим целям.

В фольклоре мордовского народа поэтически воспета тема природы в целом и образно переданы нравственные принципы взаимодействия человека с природой и ее обитателями. Особое место при этом занимают так называемые «лесные песни». Это, конечно, не случайное явление. Люди жили в лесных массивах, существовали во многом благодаря лесу, и поэтому воспевание могущества и красоты лесной природы, вера в ее тайные силы составляли обширную область песенного творчества мордовского народа. Это песни «Вирь» (Лес), «Пиче» (Сосна), «Тумонь колка» (Дубняк) и т.д. Особое место в этом ряду занимает мокшанская народная песня «Келу, келу, шаржу келу» (Береза, береза, белая береза):

Келу, келу, шаржу келу.	Береза, береза, белая береза.
Келувань косо шечеманяц?	Где родилась береза?
Келувань косо касаманяц?	Где выросла береза?
Оцю вирьса, вирь кучкяса.	В большом лесу, посредине леса,
Шинь шараме вастоняса.	На поляне, освященной солнцем.
Шинясь шары сонь перьфканза,	Солнце над ней движется.
Ковнясь валги сонь вельхсканза.	Луна плывет над нею.
Келуть ала родние эжи.	Под березой родник течет.
Эжись вельхтяф тумонь сьдса,	Родник тот покрыт дубовой крышкой.
Тумонь сьдса, пильнай тесса.	Дубовой крышкой, распиленным тесом ²¹ .

В этой песне идеально выражены природные взаимосвязи: растет

береза в лесу (растет там, где плодородная земля), на поляне, освещенной солнцем (солнце – источник энергии, важнейший фактор роста и развития растения), береза прекрасна (благодаря почве и солнцу да роднику глубокому).

У мордовского народа также существуют целые циклы песенных произведений о растениях, родниках, лесных опушках, лугах, садах: «Вай верьга» (Ой, высоко), «Вай луга, луга» (Ой, луга, луга), «Мазыне луга» (Красивый луг), «Келуть ала пангоня» (Под березою грибочек) и др. В них воспевается красота и мощь природы в целом, отдельных растений, с которыми связано душевное переживание и эмоциональное состояние людей.

Особо воспеты в мордовских песнях разные деревья – береза, яблоня, черемуха, рябина, сосна, калина. Иначе и быть не могло, ведь дерево у мордвы символизирует гармонию между землею и небом, равновесие мира. Особенно это видно в песнях «Умарь, умарь, умарина» (Дерево, дерево, яблонька), «Паро умарина» (Хорошая яблонька).

...Умарь, умарь, умарина.	...Дерево, дерево, яблонька.
Умарь, умарь, умарь чувто.	Яблонька, яблонька, плодовое дерево
Масторонь келес ундоксонзо.	Во всей земле разрослись ее корни,
Менелень келес тарадонзо...	По всему небу раскинулись ее ветви...

Можно было бы привести и другие образцы мордовских народных песен, которые убеждают нас в добром, разумном отношении людей к природе. Здесь только уместно привести в пример еще одну, которая повествует о том, как наказывается человек, который игнорирует нормы и правила общения о живой природой. В ней охотника, задумавшего убить утку, высидевшую своих птенцов и радующуюся их росту, птица просит и предупреждает:

...Мазый утка, яксярго	... Красивая утка, утица
Ломань кельсэ баякшность:	Человеческим голосом заговорила:
– Илямак чавт, од цера!	– Не убивай меня, молодой парень!
Илямак машт, од аля!	Не губи меня, молодец!
Ансяк ливтинь мон левксень,	Только что вывела я своих птенцов,
Ансяк сравынь нармунень.	Только что вскормила своих детенышей.

Монь чав/о/мадо мейле	Как убьешь ты меня.
Монь лед/е/меде мееле.	Как застрелишь меня,
Чачи сюрот кадтанзат.	Не будет родиться твой хлеб,
Кильди ракшат а раштыть.	Не будет плодиться твой скот.
Пиже какат а улиь.	Не будет у тебя детей.
Кудов мольмеде мееле	Вернешься домой –
Саень полат а ули.	И твоей жены не будет.
Кода и сась кудов – чив,	Как он вернулся домой,
Кода совась сон кардайс –	Как вошел он во двор –
Саень полазо а жив,	Его жены нет в живых.
Саень вастазо а жив.	Его супруги нет в живых.
Эзем пирысо ашти,	В переднем углу труп ее лежит.
Ашо коцтсо вельязь.	Белым саваном покрыт ²² .

Мудрость мордовского народа по отношению к природе проявляется и в легендах. Причем многие из них, с точки зрения современности, являются экологическими. К таковым относятся: «Почему волки стали охотиться на зайцев», «Почему коршун и курица в ссоре?» и другие. Представим последнюю из них: «В другие времена курица и коршун жили в ладу: ходили друг к другу в гости. Однажды курица потеряла иголку и попросила у коршуна. Тот говорит: “Дам, лишь только не потеряй”. Курица уверила: “Нет, нет, не потеряю”. Пошла курица домой, пошла и говорит цыпленку: “Иди, отнеси иголку коршуну, да смотри, не потеряй”. Цыпленок пошел. Видит, на дороге друзья играют. И его позвали. Заигрался и забыл про иголку, а она пропала. Коршун ждет – не несут, ждет-пождет – не несут. Сам пошел к курице. Курица все рассказала. А коршун и говорит: “Ну, за это я буду воровать и есть твоих цыплят до тех пор, пока не найдете иголку”. И стала курица со своими цыплятами искать. До сих пор ищет, а коршун все ворует и ест цыплят».

Добрый человек по доброму относится к природе в целом, за что ему и воздается – таков сюжет многих мордовских сказок. В них находят отражение представления о нравственном идеале, добродетелях человека, подчеркивается необходимость разумного вторжения в естественный мир. Так, например, есть у мордвы следующая сказка: «Один охотник часто убивал в лесу лосей и, показывая убитых людям,

хвастался своей ловкостью. Зрители, наскучившись его похвальбами, попросили его, если он действительно ловок, поймать и привести им на показ живого лося. Охотник согласился. Отправился в лес, нашел лосиную тропу и засел на ветви дерева, нависшей над тропой. Наступил вечер. Лось, идя по тропе, приблизился к дереву, на котором сторожил его охотник. Последний вдруг бросился с ветки и залез на лося. Лось, пораженный таким явлением, в испуге помчал его в лес. Охотник, видя свое крайне незавидное положение, начал молить ближайшего бога – *Бога-деревьев-Клёна*, чтобы он сохранил его в живых, в следующих словах: “Укштырь шуфта, кемя шуфта, кырсинь паринь” (Клен дерево, крепкое дерево, помилуй доброго). Но *Бог-Клён* не расслышал молитвы, и разбитый охотник пал мертвым»²³.

Отношение людей к природе, их ум, мудрость проявляется и в таком жанре фольклора, как загадки. Их создатели не только обладали чувством понимания прекрасного в природе, но и умели точно отразить суть природного явления или предмета.

- | | |
|---|---|
| 1. Соки мазы цера,
Соказо ловажань,
Модазо чувтонь. | 1. Пашет парень – красавец,
Соха костяная,
Земля деревянная. |
| 2. Кулы весть
Чачи кавсть
Пингезэнзэ моры. | 2. Умирает один раз
Рождается дважды
Всю жизнь поет. |
| 3. Сексенда туй лямбе шири,
А тунда сай меки вири,
Пизоц костонга аф муви,
Кулхондсан-сон кизот луи. | 3. Осенью она улетает.
Весной обратно прилетает
Гнезда своего не знает.
Послушаешь – года считает. |

Очень живым, жизнеутверждающим видом изречений являются пословицы и поговорки, которые в предельно сжатых, необыкновенно гибких и емких по смыслу формулах-суждениях метко охватывают самую суть предметов и явлений природы. «Масторсь – ломанти, ломантьс – масторти» (Земля – человеку, человек – земле), «Сявок ломанть трясы, мезе вири касы» (И то человека кормит, что в лесу растет), «Панжамть пароц вирти, а ломанть – сембе мирти» (Добро муравья – ему, а добро человека – всему миру).

Народные приметы, накопленные благодаря многовековому

упорному и систематическому наблюдению над явлениями природы и жизнью растений и животных, также требуют самого пристального внимания. Этот жанр фольклора любого этноса бытует как результат обобщения жизненного опыта, мудрости народа, его психологии, мировосприятия.

Находясь в зависимости от природы, народы, в том числе и мордовский, безуспешно стремились уловить наиболее устойчивые и характерные изменения в животном и растительном мире, явлениях природы, сопоставить их с климатическими условиями и переменой погоды, что позволяло им не ошибаться в решении задач жизнеобеспечения. По существу все народы являются своеобразными фенологами и синоптиками. Из уст в уста, от поколения к поколению передавался неписанный свод мудрых народных примет, которые имеют вполне объективные обоснования и не лишены практического значения.

Заблаговременное предсказание погоды приобретало для судьбы урожая порой очень важное значение. Изменения погоды предсказывают следующие приметы: «Тельня чипазось кругсо – якшамонтень» (Зимой солнце в кругу – к морозу), «Тялонда крукт шить и ковть перьфкя – вармати и буряти» (Зимой круги вокруг солнца и луны – к ветру и бурану), «Чипазось ойси пельтнень экшс – пиземен-тень» (Вечером солнце за тучи заходит – к дождю) и т.д.²⁴

Эти приметы объяснимы и с научной точки зрения: они отображают внешние картины природы, связанные с влажностью атмосферы, содержанием в ней водяных паров, состояние которых в воздухе при известных условиях вызывает образование дождя или других осадков в данной местности. Например, цвет заката и восхода солнца объясняется рассеиванием и поглощением солнечных лучей воздухом: красноватый оттенок неба в приметах в данном случае указывает на насыщение воздуха водяными парами. Образование радужных кругов или столбов вокруг солнца или луны, с которыми связаны многие народные приметы, вызвано явлением дисперсии света, т.е. разложением световых лучей на составные спектральные цвета при прохождении их через капельки водяных паров или кристаллики льда, находящиеся в атмосфере.

Интересны и вполне обоснованы следующие народные приметы: «Качамось валги алов – пиземе карми» (Дым опускается к низу – дождь пойдет), «Салсь начксь – пиземти» (Соль отсырела – к дождю), «Кизонда нармоттне пяк алга лиендихть – пизем туй» (Летом птицы очень низко летают – дождь пойдет), «Аф од ломанть пакарENZA шулкфтыхть – ненастияти» (У пожилого человека кости ломают – к ненастью), «Кизонда панжапне сувайхть пизозост – пизем туй» (Летом муравьи прячутся в муравейник – к дождю), «Пиземда инголе мешне лиендихть кудняснонь маласа, а цебярь погодати – ичкозя паксяса» (Перед дождем пчелы летают вблизи ульев, а перед хорошей погодой – далеко в поле) и т.д.

Эти приметы, как и ряд аналогичных, обусловлены наблюдениями за погодой. В частности, первые две приметы объясняются увеличением плотности насыщения воздуха водяными парами. Соль сыреет благодаря присущему ей свойству гигроскопичности, т.е. способности впитывать в себя влагу при повышенной влажности воздуха. Усиление общего недомогания больных, изменения в поведении птиц и насекомых вызываются увеличением разницы между давлением внутри организма и атмосферным давлением.

Таким образом, многие народные приметы о погоде непосредственно или косвенно связаны с общими закономерностями развития природы. Предсказание погоды по народным приметам является как бы элементом научного предвидения, основанного на стихийном угадывании общих законов окружающего мира. Разумеется, богатство мордовских примет не исчерпывается вышеуказанными.

Огромный пласт правил социального поведения заключают в себе обрядовые действия, которые формируют традиции и приобщают к ним соответствующие группы людей. Наиболее массовыми обрядовыми действиями являются календарные праздники – своеобразный регулятор ритмичности рабочих циклов. Они были тесно связаны с хозяйственными занятиями народа и приурочивались к началу или завершению каких-либо работ. Через обрядовую атрибутику – дары, молитвы, заговоры – люди пытались воздействовать на природу, чтобы добиться хорошего урожая, приплода скота, сохранение здоровья. То есть сама суть сезонных праздников и обрядов заключалась в обес-

печении плодородия полей и скота, в том, чтобы обезопасить от несчастий свою семью, жилища, сельскохозяйственные угодья.

Обряды земледельческого цикла, проводимые практически на протяжении всего года, тесно связаны с культом плодородия. При этом формы обожествления плодородия были различны – гадания, почитания стихий (воды, земли, солнца, огня, ветра, дождя), поклонение духам предков, выступающим как податели плодородия и т.д.

Стоит отметить, что в действиях и ритуалах традиционного обрядового календаря участвовали практически все половозрастные группы мордовского населения. Достаточно ярко это проявляется в действиях и ритуалах рождественного обряда – колядования. «Накануне рождества собиралась группа ребят и девочек с колокольчиками, дубинками, печными заслонками, которые с большим шумом ходили от дома к дому, якобы отпугивая всю нечисть, бродившую по земле после возрождения Нового Солнца. То есть дети старались расположить к себе природные силы добра – добиться символического состояния единения с природой и тем самым избежать опасности со стороны злых сил. Сопровождавшие этот ритуал песни-заклинания, песни-благопожелания, песни-величания были тесно связаны-переплетены, ибо в богатом урожае и рождении детей воплощались идеалы о благополучии и продолжения жизни семьи»²⁵. Этому же способствовал обряд «посевания», т.е. обсыпания хозяев и скотины зерном или рассыпание его по дому, «способствующий» плодovitости людей и животных, довольству в семье. Часто в роли колядников выступали пастухи, а вечером – молодежь.

Следы культа плодородия, а возможно и древнейших тотемических представлений мордвы (вера в тесную связь между группами людей и видами животных), можно усмотреть и в приемах ряжения молодежи во время рождественских праздников в маски медведя и лошади, соломенные маски и накидки.

Накануне Нового года молились Пакся-аве (божеству полей) и Вирь-аве (божеству леса) о хорошем урожае, а также гадали на урожай. Одним из видов гадания был вынос снопов различных зерновых культур на улицу. Утром по тому снопу, который был сильнее покрыт инеем, определяли культуру, которая лучше уродится в текущем году.

Во время весенне-летнего периода люди еще более тщательно, чем зимой, наблюдали за явлениями окружающей природы, учитывая время схода снега, начала половодья, прилета различных птиц и т.д. В обрядах весеннего цикла звучат призывы тепла, солнца, теплого ветра, пробуждения природы. В песнях-веснянках звучит:

Жаворонканят, кулемасть...	Жаворонки, услышьте нас...
Тундань лембе тиеда...	Весеннее тепло принесите...
Тяза пизот тиеда,	Здесь гнезда свои свейте,
Ламонь алнят нарвада.	Много яиц насидите,
Ламонь лэфксат касфтода.	Много птенцов вырастите ²⁶ .

Ударяя спящих людей веточками вербы в вербное Воскресение, молодежь как бы передавала им силы пробуждающейся природы, растений. После этого на берегу речки пели песни-обращения к богине теплого ветра Варма-аве, в которых содержались призывы весны.

Кульминацией всей весенне-летней обрядности был праздник Троицы, в котором наиболее заметны дохристианские представления, связанные с почитанием растительности, которая в это время распускалась и цвела. Зелень украшались дома, с венками на голове девушки ходили на гулянье. Центральным объектом троического цикла обрядов была березка. При проводах весны, кроме березки, которую обряжали и несли впереди процессии, главным персонажем выступала Весна – девушка с большим венком на голове.

Зелень и цветы присутствуют и в Петров день, когда девушки мылись мочалками из растений и цветов, юноши хлестали друг друга зелеными ветками, что должно было обеспечить их здоровье, красоту, плодovitость.

В осеннем цикле самое важное место занимают обряды, посвященные началу и окончанию уборочных работ – моления Мад-аве (богине земли), Пакся-аве (богине поля), Норов-аве (богине плодородия).

Наиболее архаичным из обрядов осеннего цикла был «велень озкс» – сельское моление, называемое по другому «паронь пандома» – плата за добро. При этом молении благодарили богов – покровителей природы за хороший урожай, за дождь и солнце, которые обеспечивали жизнь растительности.

Тема плодородия очень ярко звучит в празднике «Тейтерень пия

кудо» – девичьем доме пива, который символизировал завершение основных полевых работ. Основные участники праздника – зрелые девушки, будущие матери – олицетворение репродуктивных сил природы.

Особо следует рассказать о местах проведения тех или иных календарных обрядовых действий. Моления, на которые собирались или вся община, или ее определенные половозрастные группы в весенне-летний период, чаще всего проводились у водного источника – реки, ручья, колодца, родника, а также у почитаемых деревьев.

Почитаемыми деревьями могли быть дуб, липа, береза, сосна, вяз, при необходимости можно было использовать и другие породы. Повреждение такого дерева считалось преступлением. В одной из мокшанских песен рассказывается о том, как мужчина, отломивший три ветки от жертвенной липы, ослеп, ему парализовало руки и ноги, отняло разум²⁷. Не только само священное дерево, но и место, на котором оно стояло долгое время после своего исчезновения, почиталось мордвой. Иногда на месте уже погибшего дерева во время молений даже ставили стволы срубленных деревьев или просто столбы, на которых вешали иконы.

Мордва приписывала почитаемым деревьям и целительную силу. Так, в д. Телятниково Саратовской губернии участники молений «Кереметь оэкс» приносили с собой куски холста, которые во время моления вешали на священный дуб. Уходя домой, они забирали их и хранили на случай болезни, укрывая ими занемогшего человека или клали их ему под голову²⁸. Часто во время болезни люди приходили на поклонение к таким деревьям. Обращались к ним с молитвой и женщины, не имеющие детей. Больные люди снимали с себя кресты, рубашки, пояса и оставляли их под деревьями, полагая, что вместе с одеждой здесь остается и их болезнь²⁹.

Для отправления некоторых религиозно-культурных обрядов весенне-летнего цикла выбирались отдельные места в лесах (керемети). Само по себе сложившееся в народе отношение к данным местам являлось мощным эколого-воспитательным фактором. Сводилось оно к тому, что керемети были неприкосновенными. На этих местах деревья никогда не вырубались, здесь не косили траву, не соби-

рали грибы и ягоды, цветы, не пасли скот. За это покровительница леса – Вирь-ава – могла наказать нарушителя³⁰. На некоторые формы наказания указывают источники. В частности, Н. Масленников, изучавший быт мордвы с. Кученяево, писал: «Здесь когда-то еще до крещения мордвы росло 12 дубов. Можно предположить, что здесь была священная роща, но теперь от этих немых свидетелей былых языческих времен остался только один дуб. По преданиям эти деревья были “заворожены”, и всякого, желавшего воспользоваться ими, постигало какое-либо несчастье. Так, стали однажды рубить деревья, но из них вышло пятеро солдат с ружьями и начали стрелять в рубивших. Заклятье не оставляло деревья и после их смерти. Несколько дубов было вырвано ветром. Кто-то из жителей увез к себе одно из этих деревьев, но был жестоко наказан за дерзость – он сошел с ума»³¹.

На керемети не позволялось мусорить, ругаться, ссориться. Сюда приходили в дни праздников в чистой одежде, помывшись в бане, как в место общения с высшими силами природы, т.е. такие места были своеобразной зоной чистоты и доброты, где люди очищались от злой энергии и заряжались доброй, накопленной самой природой. Добрая магическая сила подобных мест возрастает, видимо, и благодаря воздействию молитв, при чтении которых происходит в психике людей аутогипноз – своеобразный вид аутотренинга. Коллективное ритуальное действо при этом являлось сильнейшим средством внушения веры в таинственные силы природы. Благодаря этому люди получают дополнительную энергию, находят утешение, у них активизируются духовные и физические силы. И это действительно так. Практически все источники, касающиеся обрядовой жизни мордвы, указывают, что ритуальные действия заканчиваются песнями, плясками, играми и весельем.

Таким образом, непосредственное восприятие природы способствовало выработке своеобразной нравственной философии народа, согласно которой создавался органический образ единой жизни человека и природы, живое наделялось самоценным смыслом и символическим значением, а законы природы выражали непосредственное моральное долженствование.

Традиционная мордовская экологическая культура, закрепленная в бытовом укладе, обычаях, фольклоре, позитивно влияет на взаимоотношения человека и природы, стабилизирует окружающую среду, максимально учитывает интересы всего, что составляет жизнь ландшафта. И эта философия общения с природой должна стать объектом самого пристального внимания ученых, в первую очередь специалистов и педагогов, занятых проблемой постановки экологического образования и воспитания подрастающего поколения.

Примечания:

¹ Четкарева Р.П. Природа, здоровье и табу народа мари. Йошкар-Ола, 1998. см. также: Масленников Н. Из быта мордвы села Кученяево Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия ОАИЭ. Казань, 1916. Т. 29, Вып. 4.

² Мордва: Историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 301.

³ Горький М. Разрушение личности / Сочинения. М., 1953. Т. 25; см. также: Снежницкий А. Мордовский праздник Вермавы (Вербное воскресенье) // Пензенские епархиальные ведомости. 1871. № 19.

⁴ Религиозные верования, домашний быт и верования мордвы Нижегородского уезда (Из бумаг Мельникова П.И., сообщ. А. Титовым) // Нижегородские губернские ведомости. 1887. № 7. Ч. неоф.

⁵ Там же.

⁶ Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казань, 1870. С. 92.

⁷ Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб. 1906. С. 366.

⁸ Материалы по истории Татарии. Вып. 1. Казань, 1948. С. 243.

⁹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 774.

¹⁰ Снежницкий А. Указ. соч.

¹¹ Фукс А. Заметки о чувашах и черемисах Казанской губернии. Казань, 1840. С. 141.

¹² Там же. С. 141.

¹³ Книга Ветхого Завета. Второзаконие. 20:19 / Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М., 1991. С. 212.

¹⁴ Там же. 22:6,7. С. 214.

¹⁵ Там же. Бытие. 1:28. С. 2.

¹⁶ Книга Нового Завета. Откровение святого Иоанна Богослова. 6:12,13 / Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М., 1991. С. 279.

¹⁷ Там же. 8:7–9,11. С. 281.

- ¹⁸ *Ефимова М.Ф.* Отражение христианизации мордвы в народных песнях. // Исследования по истории Мордовской АССР. Тр. НИИЯЛИЭ. Вып. 40. Саранск, 1971. С. 259.
- ¹⁹ Село Оркино (Рождественское, Кучугуры тож) Озерской волости, Саратовского уезда // Саратовские губернские ведомости, 1884. № 48. Ч. неоф. С. 3.
- ²⁰ Нижегородские мари́йцы. Сборник материалов для изучения этнической культуры мари́йцев. Йошкар-Ола. 1994. С. 216.
- ²¹ Устно-поэтическое творчество мордовского народа (далее – УПТМН). Т. 2. Лирические песни. Саранск, 1963. С. 118.
- ²² Там же. С. 91–92.
- ²³ *Митропольский К.* Мордва. Религиозные воззрения, их нравы и обычаи // Тамбовские епархиальные ведомости. 1876. № 12.
- ²⁴ *Девяткина Т.П.* Народные приметы мордвы (мокши и эрзи). Саранск, 1994. С. 64–65.
- ²⁵ *Имайкина В.* Обрядовый календарь зимнего сезона у мордвы // Ученые записки НИИЯЛИЭ. Саранск, 1968. № 64. С. 112.
- ²⁶ УПТМН. Т. 7. Часть 3. Календарно-обрядовые песни и заговоры. Саранск, 1981. С. 76.
- ²⁷ *Harva Y.* Die religiösen Vorschstellungen der Mordvinen. Helsinki, 1952. S. 318.
- ²⁸ *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Известия РГО по Отделению этнографии. СПб, 1890. Т. 19. Вып. 2.
- ²⁹ *Евсевьев М.Е.* Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии / Избранные труды. Саранск, 1966. Т. 5.
- ³⁰ *Бутузов Ф.* Из быта мордвы с. Живайкина Жадовской волости Карсунского у. Симбирской губ. // Известия ОАИЭ. Казань, 1893. Т. 11. Вып. 5. С. 487.
- ³¹ *Масленников Н.* Из быта мордвы села Кученяево Алатырского уезда Симбирской губернии // Известия ОАИЭ. Казань, 1916. Т. 29. Вып. 4. С. 189.

Л.С. Токсубаева

Экологические мотивы
в традиционном изобразительном
искусстве русского населения
Казанского Поволжья

Адаптация этноса к среде обитания – процесс чрезвычайно сложный, многоуровневый, затрагивающий разнообразные сферы его жизни. Ее проявление может быть конкретным, выраженным в материальных атрибутах культуры: жилище, одежде, пище, типах хозяйственной деятельности. Менее четко, опосредованно она проявляется в духовной сфере. Взаимоотношение человека и природы в этом случае можно представить как способ осмысления человеком своего места во Вселенной, в конкретном природном окружении, или как выработку стратегии и тактики взаимодействия с природой на определенных этапах исторического развития. Система народных знаний, фольклор, обычаи и обряды, народное декоративно-прикладное искусство отражают особенности восприятия человеком окружающей среды, переосмысление ее компонентов в русле культурной традиции, мировоззренческих установок народа. С этих позиций большой интерес представляет рассмотрение изобразительных мотивов вышивки, браного ткачества и домовой резьбы русского населения Казанского Поволжья.

Проведенные исследования показали, что эти виды традиционного декоративно-прикладного искусства имели здесь очень широкое распространение¹. Большой фактический материал, собранный в 1970-е и 1980-е годы, открывает возможности для широкого анализа орнамента, строя образов и сюжетов вышивки, браного ткачества и домового декора. Кружевоплетение, роспись,ковка и просечка по

железу имели узкоочаговое распространение, а потому использование данных по этим видам прикладного искусства ограничено.

Вышивку и браное ткачество русские переселенцы принесли в Поволжье в XVII–XVIII веках как неотъемлемую часть культурно-бытовых комплексов из мест их прежнего проживания в Центральной и Северо-Западной России. Судя по образцам второй половины XIX – начала XX вв., можно утверждать, что основные изобразительные и орнаментальные мотивы русской поволжской вышивки и ткачества отражают все характерные черты традиционной русской орнаменталистики.

В основе традиционных композиций и сюжетов, как показали результаты исследований, лежат универсальные знаковые комплексы: мировое дерево, великая богиня-мать и другие, которые от многократного повторения и утраты смысловой значимости часто абстрагировались. Однако общая схема композиции неизменно сохранялась. Как известно, в этих знаковых комплексах заключено мифопоэтическое мировоззрение наших предков, отождествлявших макрокосм и микрокосм, мир космоса и мир человека. Не только сама система знаков, но и предметы, на которые они наносились, были призваны упорядочить взаимоотношения с природными стихиями, потусторонними силами, движением времени, космосом. Использование таких предметов, и прежде всего орнаментированных полотенец, в обрядах сохранялось вплоть до первых десятилетий XX в.²

Домовая резьба – относительно молодой вид декоративно-прикладного искусства. Анализ имеющихся материалов показал, что она соединила орнаментальные традиции крестьянской бытовой резьбы с орнаментальными и изобразительными мотивами вышивки и браного ткачества. Даже название отдельных компонентов узоров резьбы и вышивки совпадают. Таким образом, распространение декора крестьянских построек послужило развитию и углублению русской народной художественной традиции, которую С.Б. Рождественская определила как «явление, соединяющее в единую цепь отдельные звенья – периоды развития того или другого вида народного искусства, и объединяющее в единое целое различные и зачастую далеко отстоящие друг от друга сосуществующие виды народного изобразительного творчества»³.

Исследователи символики традиционного восточнославянского жилища показали, что его основные конструктивные детали в представлениях наших предков моделировали вселенную⁴. Система декора значительно усилила символический смысл крестьянского дома. Это было отмечено академиком Б.А. Рыбаковым⁵ и также проявилось в исследованиях на территории Казанского Поволжья. Анализируя представления, связанные с изобразительными мотивами вышивки, браного ткачества и домовой резьбы, можно говорить о широком экологизме, свойственном миропониманию наших предков и выраженному в известных мифологемах, общие схемы которых дошли в изобразительном искусстве русского крестьянства Казанского Поволжья до начала XX столетия.

В конце XIX – начале XX вв. в развитии прикладного искусства исследуемой территории произошли заметные изменения. Это нашло отражение во включении в традиционные композиции реалистических изображений узнаваемых видов птиц и животных. Особенно широко использовались виды местной флоры, органично заменившие условные травы и деревья. Причем реалистические «флористический» и «фаунистический» списки изобразительных мотивов довольно обширны, они легко вписывались в традиционные схемы или служили раппортом орнамента. Техника браного ткачества давала меньше возможностей для варьирования мотивов, однако именно в браной технике появились изображения кота, барана, раков и др.

В домовой резьбе, очевидно, в силу ее молодости и менее жестких требований к повторяемости основных сюжетов, замена условных изображений реальными происходила более активно. В период распространения в Поволжье глухой барельефной резьбы, в основе которой лежал классический акант, местные мастера проявили большую творческую самостоятельность, превратив акантовый орнамент в гирлянды местных трав. При этом создавались замечательные варианты глухой барельефной резьбы, существенным образом отличавшейся от классических нижегородских образцов.

Если традиционная вышивка и браное ткачество как массовые виды изобразительного искусства прекратили свое существование в

первые десятилетия XX века и вышивка превратилась в любительское занятие, то домовая резьба продолжает развиваться, пережив расцвет в 60–70-х годах XX столетия. Основными ее разновидностями являются сейчас плоская пропильная и накладная резьба. «Флористико-фаунистическая» тенденция в ее узорочье продолжает развиваться, не выходя за рамки художественной традиции.

Причины, приведшие к таким существенным изменениям в изобразительном искусстве русских Поволжья, различны. Возможно, толчком к ним послужило то, что русские Поволжья – мигранты в основном из северо-западных и верхневолжских губерний России. Они переселились из ландшафтов смешанных и хвойных лесов в ландшафты лесостепи и широколиственных лесов. Вероятно, немаловажную роль сыграло и чересполосное расселение русских с местными народами: марийцами, татарами, чувашами. Дальнейшее развитие переселенцев происходило в иноэтничной среде в тесном хозяйственно-культурном взаимодействии с соседями. Наконец, социально-экономические преобразования второй половины XIX – начала XX вв. отразились на всех сферах жизни крестьянства.

Такие существенные перемены в жизни русских Казанского Поволжья ускорили процесс переосмысления древнейших образов и композиций традиционного изобразительного искусства. Процесс натурализации, вероятно, явился первым этапом вхождения тех или иных элементов в русло художественной традиции. Как отмечает С.Б. Рождественская, «... народная художественная традиция в зодчестве – функционирующая система со стройной структурой, в которой замена отдельных элементов происходит постепенно: по мере того, как в структуру включается новый элемент или исчезает один из элементов, вся система творчески перерабатывает “вбираемый элемент”, модифицируя его в русле традиции, восполняет исчезающие элементы, сохраняя целостность и при этом развиваясь»⁶.

Накопленные в процессе многолетних полевых исследований материалы показали, что источником эстетических впечатлений у русских Казанского Поволжья в условиях замены одних элементов системы другими послужили образы окружающей природы. Органический мир – растения, животные – это тот компонент сре-

ды, который фиксируется зрительно, т.е. это – зримые элементы среды обитания. Они, как и ландшафт в целом, не только создают образ территории, но и вызывают определенные эстетические переживания, которые находят выражение в художественном творчестве народа. Таким образом, в рамки традиции вписываются фрагменты, отражающие природные особенности конкретной территории и отношение к ним проживающего здесь населения. На примере образно-сюжетного строя вышивки, браного ткачества и домовой резьбы мы видим, как постепенно произошел переход от широкого, по сути – глобального экологизма наших предков, отождествлявших микрокосм и макрокосм, до локального экологизма, когда человек через образы народного творчества связывает себя с конкретной малой территорией. Это в значительной степени соответствует современному этапу взаимоотношений человека и природы, когда воздействие природной среды на общество трансформируется местными условиями, так что этнос взаимодействует не с природой вообще, а с природными условиями конкретных ландшафтов.

Примечания:

¹ Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Токсубаева Л.С. Декоративное оформление сельского жилища в Казанском Поволжье. Казань, 1986. Зорин Н. В., Токсубаева Л.С. Вышивка и браное ткачество русского населения Марийской АССР // Межнациональные связи Марийского фольклора, литературы и искусства. Йошкар-Ола, 1984. С. 148–162.

² Токсубаева Л.С. Символика орнаментированного полотенца как атрибута традиционной семейной обрядности русского населения Казанского Поволжья (XIX – начало XX вв.) // Марийский археографический вестник. 1999. № 9. С. 78–83.

³ Рождественская С.Б. Русская народная художественная традиция в современном обществе. М., 1981. С. 6.

⁴ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 11.

⁵ Рыбаков Б.А. Макрокосм в микрокосме народного искусства // Декоративное искусство. 1975. № 3. С. 38–43.

⁶ Рождественская С.Б. Указ. соч. С. 96.

И.А. Бойко

Географические аспекты
формирования
и дифференциации
музыкального фольклора
украинцев Карпат

Как известно, физико-географические и этнографические границы редко совпадают друг с другом. Лишь некоторые малочисленные этносы населяют определенные природно-территориальные комплексы. Например, горная страна Карпаты находится в пределах расселения словаков, чехов-мораван, поляков, украинцев, румын, венгров. Все перечисленные этносы населяют довольно обширные территории, на которых представлены различные формы рельефа. При этом большую часть Венгрии, Польши, Чехии, Румынии и Украины занимают равнины. Наиболее крупные территории Украины с равнинным рельефом – Приднепровская (до 320 м над уровнем моря) и Волынско-Подольская (до 472 м) возвышенности, Приднепровская (до 200 м), Полесская (до 160 м) и Потисская низменности. Карпаты преобладают лишь на территории Словакии, в пределах которой, кроме гор, лежат Подунайская и Потисская низменности (до 200 м над уровнем моря)¹.

В составе украинцев Карпат выделяются следующие крупные этнографические (этнокультурные) группы – *лемки* (северо-запад ареала, расположенный практически лишь на территории современной Польши и Словакии), *бойки* (центральная часть), *гуцулы* (юго-восточная часть) и *долыняне* (южная часть). С ареалом расселения этнографической группы некоторые исследователи (например, М. Тиводар) отождествляют понятие этнографического района. Районы, в свою очередь, делятся на этнографические округа. Долыняне, к приме-

ру, населяют следующие округа: мармарошский (низовья и среднее течение рек Тересвы, Теремли и Рики), боржавский (междуречье Боржавы-Латорицы) и ужский (междуречье Латорицы и Ужа); М. Тиводар и некоторые другие исследователи выделяют еще перечинско-березнянский округ (верхний Уж, Люта, Турья). Доляняне (от слова *долина* – равнина), в отличие от других названных выше украинских этнографических групп, помимо гор населяют еще полосу предгорий и равнин Закарпатья².

Чтобы понять влияние природных факторов на музыкальное творчество перечисленных этнографических групп и отделить это влияние от следствия иных факторов, следует вкратце остановиться на природных условиях ареала расселения карпатских украинцев, географическом положении их территории и особенностях ее колонизации, характере хозяйства и быта населения.

Природные условия горной местности принципиально отличаются от условий равнинных областей, имеющих такое же физико-географическое положение. В Украинских Карпатах, простирающихся от правых притоков верхней Вислы, Дунайца и Попрада, до Сучавы и верхней Тисы в бассейне Дуная, рельеф имеет более резкие очертания по сравнению с равнинами и предгорьями Украины. Так, крутизна склонов составляет в среднем от 15° до 30°, преобладают большие относительные (в среднем 300–600 м над уровнем моря) и абсолютные (от 500 м до 2061 м над уровнем моря) высоты. Здесь значительно больше, чем в равнинной местности, различных форм мезо- и микрорельефа, особенно отрицательных – оврагов, выбоин, канав. Для Украинских Карпат характерно увеличение высоты гор с северо-запада на юго-восток.

Большая часть этнического ареала лемков представлена низкогорьями (500–1000 м над уровнем моря), лишь Полонинские Бескиды превышают 1000 м (г. Тарница – 1346 м над уровнем моря). Гуцульщина, напротив, представлена в основном высокогорьем (более 1500 м) и среднегорьем (1000–1500 м); низкогорьями являются лишь горы Береговой скибы, граничащей с холмистым предгорьем. Бойковщина увеличивает свои высоты в общекарпатском направлении – на северо-западе рельеф имеет в большинстве своем

низкогорный характер, в центре преобладают среднегорья, хотя значительна и доля низкогорий, а на юго-востоке расположены практически лишь среднегорья и некоторые высоты переваливают отметку 1500 м над уровнем моря. Горные районы Долянянщины, также как и территория Лемковщины, в основном не превышают 1000 м, и лишь небольшая их часть относится к среднегорьям (в основном это Полонинский хребет).

Рельеф, отражая характер подстилающей поверхности, во многом обуславливает такие природные характеристики, как особенности климата и внутренних вод.

Климат Украинских Карпат более влажный и прохладный, чем на прилегающих равнинах, причем с увеличением высоты местности в Карпатах, как и во всех горных районах, происходит снижение температуры, увеличение влажности воздуха и осадков. На естественных полонинах (субальпийский и альпийский высотные пояса) из каждых трех дней два бывают с дождем. В непогоду гребни среднегорных и высокогорных хребтов, т.е. горные луга и верхняя граница леса погружаются в так называемые *траки* – низко лежащие облака, в результате чего видимость практически отсутствует. Также сильны в Карпатах ветры, особенно на гребнях хребтов и перевалах.

Для внутренних вод Украинских Карпат характерно почти полное отсутствие крупных озер при наличии густой гидросети. Реки Карпат имеют типично горный характер – значительные уклоны русел, быстрое течение, малая глубина, наличие порогов и небольших водопадов-зуюков.

До заселения и освоения Украинские Карпаты были покрыты главным образом широколиственными (буковыми и дубовыми) лесами на средних и высоких речных террасах, смешанными и хвойными лесами в пригребневой зоне и на гребнях низких хребтов. Леса составляли до 97% площади Карпат. Остальные 3% приходились в основном на луга субальпийского и альпийского высотных поясов. С освоением человеком Карпат шло уменьшение площади лесов за счет расширения сельскохозяйственных угодий. В то же время вплоть до наших дней естественный ландшафт на рассматриваемой территории почти повсюду доминирует, что резко отличает Карпаты

от прилегающих равнинных районов³.

Акустические условия горных районов также отличаются заметной спецификой. Реки и водные потоки в долинах и ветры на гребнях и вершинах создают «зашумленность»; расчлененный рельеф и залесенность представляют собой определенные пространственные ограничения для распространения мелодий. Важен также выраженный эффект эха, при котором куплет какой-либо песни либо часть мелодии «наслаивается» на предшествующий.

Массовое заселение украинцами непосредственно горных районов Карпат началось в позднем средневековье (XIV–XV вв.) и продолжалось вплоть до XVIII в. К этому времени благодаря миграционным процессам уже стерлись бывшие границы племен и княжеств, закончилось образование украинского этноса, а также произошло формирование украинской народной музыки. В то же время следует отметить, что в основной массе предки гуцулов, лемков и бойков представляли собой население единого государства – Речи Посполитой (а еще раньше – Галицко-Волынского княжества), тогда как происхождение долинян связано с восточнославянским населением VII–IX вв., вошедшим в 992 г. в сферу влияния Киевской Руси и фактически вышедшим из нее к XII в.⁴ Долиняне стоят как бы обособленно и порой относятся некоторыми исследователями к отдельному восточнославянскому этносу⁵.

Говоря об иноэтническом окружении, влияние которого имеет большое значение при изучении любой этнографической проблемы, следует отметить следующие его особенности:

1. Украинцы Карпат непосредственно соприкасались с иноэтническими группами лишь на западе (со словаками, и отчасти с венграми), северо-западе (с поляками) и юго-востоке (с румынами*). На заре колонизации на территории Украинских Карпат жили сербы-*ракоци*, впоследствии переселенные на территории современной Венгрии и Югославии и отчасти ассимилированные карпатскими украинцами.

2. Этнически смешанные и «переходные» населенные пункты

* Молдаване, с нашей точки зрения, не отдельный этнос, а лишь часть румынского народа.

особенно характерны для украинско-польского и украинско-словацкого пограничья. При этом на польской, украинской либо словацкой этнической территории находились целые ареалы смешанных польско-украинских или словацко-украинских поселений. Все это приходилось на низкогорье и предгорье⁶.

3. Трудности сообщения, свойственные всем горным территориям, являлись значительным тормозом для общения между соседними этнокультурными общностями, особенно в высокогорье.

Благодаря главным образом ландшафтным отличиям, а также физико-географическому положению территорий, т.е. их удаленности от природных ресурсов иных природно-территориальных комплексов, в хозяйственно-культурном плане Украинские Карпаты представляли собой целый спектр хозяйственно-культурных зон, где тот или иной источник средств существования (земледелие, скотоводство и лесные промыслы) мог играть в жизни населения неодинаковую роль.

На территории Лемковщины повсюду доминировало земледелие, хотя его значение в различных районах не было одинаковым. На большей части Бойковщины преобладали зоны с доминированием земледелия, однако кроме них располагались еще скотоводческо-земледельческо-лесная (С-З-Л), лесо-скотоводческо-земледельческая (Л-С-З), земледельческо-лесо-скотоводческая (З-Л-С), а также переходные зоны, где разные источники средств существования могли иметь равное значение. На Гуцульщине повсюду земледелие отступало на третий план, кроме Береговой скибы, где оно играло весьма значительную роль (С-З-Л зона). В западной части Гуцульщины (Внутренние Горганы) земледелие практически отсутствовало (лесо-скотоводческая зона – Л=С).

Во Внешних Горганах, то есть в юго-восточной Бойковщине и северо-западной Гуцульщине, располагалась лесная хозяйственно-культурная зона, так как население жило исключительно лесными промыслами, а также собирательством. В различных частях горной Долянянщины, также как и на Бойковщине, картина хозяйственной жизни в различных районах различалась, однако там почти повсеместно, кроме части бассейнов рек Рики и Тересвы, дренирующих

Полонинский хребет, земледелие играло доминирующую роль, не было только лесной и лесо-скотоводческой зоны.

Следует отметить, что повсеместно в Украинских Карпатах скотоводство имело большее значение, чем в равнинных областях Украины, и значительно большую роль играло собирательство. Формы и методы скотоводства и земледелия отличались большой архаичностью. Как нигде на Украине, человек зависел здесь от превратностей природы. Жизнь горцев отличалась крайней скромностью, а труд – тяжестью. Для жителей равнин и предгорий горяне являлись, и по сей день являются, эталоном отсталости и нищеты. Выпас мелкого рогатого скота велся отгонными и выгонными методами на присельских постоянных или временных выпасах – *толоках*, на горных лугах – *полонинах* и в лесах; крупный рогатый скот и лошади паслись преимущественно на присельских выпасах и в лесах. Отгон, главным образом овец и коз, зачастую длился от снега до снега, в основном – с мая по октябрь, при этом пастухи постоянно находились на полонинах и среди леса, практически на самообеспечении, ночуя во временных жилищах. На одних и тех же полонинах выпасался скот различных этнокультурных групп украинцев, а также иноэтнических общностей, главным образом румын⁷.

Природные условия, а также специфика хозяйственной деятельности обуславливали особенности расселения. Каждое карпатское село располагалось в долине какой-либо реки. Орография (рельеф) и гидрография (форма и характер гидросети) определяли форму того или иного поселения. В хорошо выраженных долинах усадьбы располагались на нижних террасах, образуя рядовую, а в широких долинах и котловинах – двухрядную либо цепочечную форму. Названные формы планировки отличались довольно плотным расположением дворов. В то же время такие населенные пункты вытягивались вдоль русла на несколько, порой более чем на 10 км, с разделением на «верхний» (*вижний, горишний*) и «нижний» концы села (а иногда еще и «средний»), изоляция между которыми могла быть большей, чем между соседними селами. Населенные пункты соседствовали либо в долине одной реки, либо через хребет.

Влажный климат, горный рельеф, а также во многом вызванные

этими факторами бездорожье и хозяйственная изолированность различных сел и концов препятствовали общению между ними. Так, в экспедиционных выездах мы нередко встречались с информаторами среднего и младшего возраста (обычно до 40 лет), которые никогда не были в соседних селах, а порой и в противоположных концах своих собственных населенных пунктов, и с трудом представляли себе их расположение. Многие даже не могли назвать населенные пункты своего административного района.

Хозяйственная направленность определяла тип расселения. Для земледельческих районов был характерен компактный и гнездовой тип, а там, где доминировало скотоводство – рассеянный. При бессистемно-рассеянной планировке усадеб обычно располагались в пригребневой зоне, и расстояние между ними составляло от нескольких сотен метров до нескольких километров. В таких условиях контакты между дворами одного села были еще меньше, чем в предыдущих случаях.

Расселение компактного и гнездового типа, главным образом цепочечной и линейной формы, преобладало на Лемковщине, Бойковщине, Боржавской и Ужской Долинянщине, а бессистемное расселенное – на Гуцульщине и Мармарошской Долинянщине⁸.

Хозяйственная направленность и особенности расселения в свою очередь обуславливали формы отношений внутри общины и, соответственно, степень соприкосновения человека с окружающей природой. Наиболее сильными общественные отношения были в земледельческих районах с плотным расселением, и наоборот – наиболее слабыми в скотоводческих, где преобладал бессистемный тип с рассеянной формой расположения дворов. В то же время следует отметить, что независимо от расселения и особенностей хозяйственной деятельности, повсюду в Карпатах общественные отношения были гораздо менее развитыми, а общины менее сплочены, чем в равнинных районах Прикарпатья, Закарпатья, Буковины и Украины в целом.

Степень разобщенности поселений в Украинских Карпатах, а также хозяйственная связь человека со средой обитания обуславливали большую психологическую зависимость от природы. Поэтому

в духовной жизни населения огромное значение имели дохристианские верования и представления. Если на одном полюсе поставить зависимость человека от социума и как ее отражение – высокий уровень христианского мировоззрения и набожности, а на другом – зависимость от природы и ее отражение – языческие представления и рудименты дохристианских верований, то на одном участке континуума расположится пологосклонное низкогорье, где доминировало земледелие, а на другом – крутосклонные высокогорные и среднегорные ландшафты, где преобладали скотоводство и лесные промыслы. Многие исследователи обращали внимание на отсутствие у украинцев-горян, особенно у гуцулов, христианской набожности⁹. Так, М. Коцюбинский писал: «Глубокий язычник-гуцул всю свою жизнь до смерти проводит в борьбе со злыми духами, населяющими леса, горы и воды»¹⁰. В. Гнатюк отмечал: «Гуцулы не бывают так часто в церквях как люди на равнинах». Горяне шли не столько в церковь, т.е. к Богу, сколько к церкви как месту сбора жителей села для решения каких-либо общественных задач, что отразилось в их языке (не *пиду до церкви* как в литературном украинском языке, а *пиду під церкву*)¹¹.

Обмен элементами фольклора внутри рассматриваемого региона, а также между Украинскими Карпатами и другими этнографическими районами Украины и иноэтнического окружения осуществлялся главным образом в процессе хозяйственно-экономической деятельности населения, в частности, торговли, ярмарок, отгонного выпаса скота на общих полонинах, отхожих промыслов, службы в армии, лесных работ, строительства дорог, работы на промышленных предприятиях, различных видов миграции, в том числе и заокеанской. Внутри села такое взаимообогащение происходило обычно в корчме, около церкви на храмовых праздниках, а также во время провода коллективного стада (отары) на горные выпасы.

* * *

В музыкальном творчестве украинцев Карпат можно выделить пласты различного порядка: общеукраинский, общезападноукраин-

ский, карпато-украинский (горно-украинский), диалектные.

К важнейшим общеукраинским моментам музыки жителей Карпат следует отнести:

- Певучесть, выразительность и пластичность мелоса.
- Развитость музыкально-поэтического, инструментального и музыкально-танцевального творчества.
- Большое значение монофонии и подголосочной полифонии в вокальной, вокально-инструментальной и инструментальных формах.
- Преобладание хроматизма над диатоникой.
- Преобладание инструментальных капелл-трио (*троїсті музики*) в составе: скрипка (или сопель), цимбалы (или *бас*) и барабан (или бубен)¹².
- Общеукраинский жанровый состав, а также наличие большого числа общеукраинских песен¹³.

Общими чертами западноукраинской народной музыки являются:

- Преобладание силлабического принципа (звук соответствует слову).
- Преобладание короткого, плотного, очень симметричного построения строфы, находящейся обычно в 4–8 тактах, в зависимости от их объема.
- Дробленный ритм, приближенный к речитативу¹⁴.

Предметом нашего дальнейшего рассмотрения являются общий горно-украинский и диалектные пласты музыкальной культуры.

В природных и хозяйственно-бытовых условиях Карпат, которые рассматривались выше, звук как источник информации имел гораздо большее значение, чем на равнине. С помощью звука (трембиты, рога, колокола) шло оповещение о тревоге на территории села при нападениях татар, разбойников и стражи воюющих феодалов; сигнальные костры тоже имели место, однако использовались гораздо реже. Рогами и трембитами подавалась тревога и на горных выпасах в пастушьем коллективе – например, о нападении воров или диких зверей, стихийном бедствии, неожиданной непогоде и т.п.¹⁵. При бессистемно-рассеянной планировке сел голосом трембиты *газди* (хозяева) информировали соседей обо всех важных событиях в их жизни – свадьбе, смерти члена семьи и др. В низкогорных районах,

особенно при рядовой и цепочечной планировке, подобная информация передавалась церковным колоколом¹⁶.

Звук участвовал также во всех коллективных мероприятиях, связанных с выпасом скота, особенно в отгонном овцеводстве. Трембитами подавались команды при контрольном доении; трембитой же регламентировались все процессы на полонине – выпас скота, прием пищи, отдых, сон и т.п.¹⁷. Так поется в одной коломыйке:

*Ци (или) трембітки трембітають, ци (или) голос овечий?..
Даютъ знати, даютъ знати, щоби вийти ввечір*¹⁸.

Ночью, в ненастье и туман звук (голос трембиты) выполнял функцию маяка. Особенно часто это использовалось при выпасе скота на полонинах¹⁹.

Колокольчики на шеях животных были обязательными во время пастбы, особенно для коров, не отличающихся большим чувством стадности, и чей выпас нередко проходил в лесу. С их помощью искали заблудившихся животных, получали представление о рассредоточенности стада, не видя крайних животных, а также узнавали о месте нахождения других стад. Пастухами в горах никогда не выбирались глуховатые люди, что не являлось препятствием в равнинных областях, особенно в лесостепных и степных.

Сигнальную функцию выполняли также выстрелы из пистолей, использующиеся как в пастушьей практике, так и в других случаях, например, в свадебном обряде и др. Так, в церемонии сватовства, если старостам не было отказано, выстрелы возвещали соседям о свершившемся обручении.

Население горных районов Карпат, по нашим наблюдениям, отличается большой остротой звуковосприятия, сохраняющейся порой до глубокой старости, что, возможно, даже свидетельствует о биологической адаптации. Украинцы Карпат способны без особого труда различать звуки различной высоты, отделяя их от шума.

Стремление психологически сблизиться с природой, тяжелые хозяйственные условия, а также большая роль звука в жизни украинцев Карпат определили большое значение в их жизни музыкального творчества. Уметь петь и играть на каком-либо музыкальном инструменте было почти обязательным для всех. На Гуцульщине

говорили: «*То не гуцул що не грає*». Родители всячески старались развить музыкальный слух у детей. Уже с 3–5 лет дети играли на свистульках из травинки – *пискавцях*, *лусках* (кусочки бересты или отщепы от коровьего рога) и купленных глиняных свистках – *зозульках*, подражая голосам различных птиц и другим «голосам» леса²⁰. В 5–7 лет для детей вырезались или покупались простейшие духовые инструменты, выковывали варганы. В 7 лет, как правило, мальчики уже играли на более сложном инструменте, обычно на духовом типа зубовки или сопели. Умение петь и складывать коротенькие песенки появлялось практически с умением разговаривать. Так поется в одной коломыйке:

*Не є краю співучого, як та Верховина:
Коломийку заспіває і мала дитина...*²¹

Для всех видов музыкального творчества украинцев-горян характерны следующие моменты:

- Мелодии менее протяжны, ритм острее, переходы тональности более резки, характерно присутствие и восходящих и нисходящих скачков различных ступеней лада даже в самых коротких произведениях; исполнение экспрессивно. Одним из главных факторов, определивших эти особенности, являются, вероятно, акустические условия Карпат, о которых речь шла выше. Немаловажное значение, по нашему мнению, имеет также эстетическое восприятие окружающей действительности людьми, «встроенными» в ландшафт, проявившееся и в их материальной культуре, например, в пропорциях крыш и видимой части сруба жилищ, а также в формах сакральных сооружений. Человек, создавая что-то, невольно отражал рельеф. Для крутосклоновых ландшафтов с узкими речными долинами характерны более резкие, а для пологосклоновых – более обтекаемые формы²². «Лишь в том случае человек психологически чувствовал себя комфортно, если ритмы исполняемой им мелодии и ритмы природы, экстраполированные на нем, гармонизировали»²³. Следует отметить, что результаты музыкального творчества рассматриваемой этнокультурной общности отличаются большим благозвучием. Для сглаживания остроты ритма, заполнения больших отступлений между соседними тонами терции, кварты и квинты, скрепления экс-

прессии при ударных тонах используется богатство различных украшений и мелизмов.

- Большее значение, чем в других областях Украины, имеет хроматизм, особенно в инструментальной музыке²⁴. Считать это явление непосредственным влиянием музыки западных или южных славян, венгров либо румын, т.е. соседей украинцев Карпат, нет оснований, так как хроматизм в музыкальном творчестве перечисленных народов тоже преобладает над диатоникой главным образом в горной зоне их расселения²⁵. Вероятно, свойственное всем украинцам полутоновое изменение диатонической ступени лада в условиях большого значения музыкального творчества и богатой звуками окружающей природы в Карпатах получило еще большее развитие, как и других народов, населяющих эти горы.

- Наличие целого ряда архаичных признаков, которые, по нашему мнению, обусловлены как непосредственным влиянием природной среды (физико-географической изоляцией региона, особенно высокогорья), так и опосредованным – натуральным хозяйством, представленным архаичными формами, и сохранностью языческого пласта в сознании и культуре. Среди архаичных черт наиболее типичными являются:

1. Сильное размежевание дуровых (мажорных) и молевых (минорных) мелодий;

2. Употребление срединных (нейтральных) интервалов на третьей и четвертой ступени звукоряда;

3. Высокая роль обрядового пласта, в котором слово, песня и танец как единое синкретическое целое неразрывны с окружающим миром, природой, народными верованиями, мифологией и демонологией. Этот пласт культуры донесен до нашего времени намного лучше, нежели в других районах Украины, причем некоторые формы обрядов как календарного, так и семейного характера сохранились почти в первобытной архаичности.

- В горных районах значительно меньшую роль в создании и ретрансляции фольклорного материала играли лирники, бродячие музыканты, нищие. Очевидно, здесь сказались трудности передвижения и особенности расселения, также вызванные, как выше отме-

чалось, природными факторами²⁶.

• Большая, по сравнению с равнинами, роль инструментальной музыки. Объяснить это каким-либо влиянием соседних народов трудно, так как у них, также как и у украинцев, в целом более развито музыкально-поэтическое творчество²⁷. По данным наших полевых наблюдений, а также письменных этнографических источников, соотношение различных видов музыкального творчества сдвигалось в сторону инструментальной музыки по мере увеличения высоты гор, усиления склоновой крутизны и, соответственно, возрастания роли скотоводства и лесных промыслов, а также ослабления общественных отношений²⁸. Очевидно, что инструментальному исполнению благоприятствует более тесная связь человека с окружающей его природой и его относительная обособленность от общества, а также акустические условия горной местности.

Кроме черт, так или иначе обусловленных природными факторами, украинцам Карпат были свойственны еще и такие, которые определялись влиянием иноэтнического окружения. К таковым, например, относятся преобладание мажорного лада над минорным у всех этнографических групп украинцев Карпат и в особенности у лемков (западнославянское влияние), частое использование непарных тактов у лемков (польское влияние), чрезмерное употребление синкоп, особенно в закарпатской части рассматриваемого ареала (венгерское влияние)²⁹.

* * *

Музыкальный инструментарий в украинских Карпатах весьма разнообразен как по своему составу, так и по уровню развития. С одной стороны, близость к природе, большая роль звукоподражания способствовали бытованию в рассматриваемом регионе вплоть до второй половины XX в. весьма архаичных и простых инструментов (варган, пищалки и т.п.) и медленному распространению инструментов позднего происхождения (например, гармони). С другой стороны, высокое значение музыкального творчества и близость к европейским инструментальным центрам привели к раннему появ-

лению (с XVI–XVII вв.) и широкому распространению совершенных инструментов типа скрипки, народной виолончели – *басоли*, большого барабана с тарелкой – *бубона* и др.

Среди инструментов в Карпатах особо выделялись духовые, которые наиболее полно отвечали акустическим условиям, помогали человеку слиться с природой, ощутить себя ее частью. Большая роль духовых инструментов вообще характерна для музыки любой горной местности, что прослеживается на материалах народов СССР³⁰. Звуковые волны, извлекаемые с помощью хордофонов (струнных), мембранофонов (ударных) и большинства идиофонов (самозвучащих), в условиях пересеченной местности искажались и не имели большого пространственного распространения. По представлениям гуцулов, Бог сотворил природу, а дьявол (*арідник*) – культуру; Бог придумал духовые инструменты (здесь чаще упоминают трембиту и *флюяру*), а дьявол – всю остальную музыку³¹. Роль духовых инструментов возрастает по мере усиления расчлененности рельефа. Особенно богат духовой инструментарий на Гуцульщине, где преобладают крутосклонные высокогорные и среднегорные ландшафты, менее разнообразен он в низкогорных ландшафтах Лемковщины, Бойковщины, Долянянщины и в предгорьях.

Духовые инструменты в силу своего большого значения отличались заметным разнообразием. Большинство музыкальных инструментов украинцев Карпат бытовали и в других историко-культурных районах Украины. Среди таковых инструментов из флейт следует назвать *денцівку* или *пищавку* (укр. – *сопівка*), *телинку*, *флюяру*, и керамические свистковые – *зозульку* (*свистун*), которая была в виде кукушки, отсюда и название, и *окарину*.

Условия Карпат способствовали некоторому отличию в морфологии инструментов, а также в манере игры на них. Размерами, а соответственно мелодическим диапазоном карпатская сопель обычно меньше своих равнинных аналогов. Ее длина 24–37 см, диаметр 11–13 мм; она так же состоит из 6, реже 7 (с седьмым на обратной стороне) звуковых отверстий, имеет основной тон \acute{a}^1 , и дает диатонический звукоряд в диапазоне септимы, расширяющийся благодаря октавному передуванию до 2,5 октавы. Большой спектр звуковых

волн, способствовавший подвижности и богатству мелизмов, которые требовались от карпатских инструментов, обеспечивались частичным прикрыванием пальцами отверстий (при этом получались хроматически измененные звуки), а также использованием приема «буртом», при котором музыкант слегка прикрывает свистковое отверстие губой (это обеспечивает так называемое «бурдонное двухголосье»).

В Украинских Карпатах, наряду с вышеописанной, бытовала также *одинарна денцівка (поєдинка)*, которая была в длину всего 15 см и диаметром 8 мм. Звукоряд у такой сопели диатонический до 1,5 октавы, с основным тоном a^2 .

Сопели использовались в качестве аккомпанемента к песням, особенно к коротким коломыйкам, и к танцам, в наигрышах.

Зозулька имела на большей части территории не одно-два, как в равнинных районах Украины, а два-четыре отверстия, и применялась не только детьми для звукоподражания птицам, но и для наигрышей, а также для исполнения коломыечных мелодий. *Зозулька* с двумя отверстиями могла иметь основной тон c^2 , либо d^2 и звукоряд тетракорд, с четырьмя отверстиями – as^1 и прямой звукоряд.

Вплоть до середины XX в. в Украинских Карпатах бытовала архаичная флейта – *телинка (денцівка, теленка вербова, зубівка)*. *Телинка* изготавливалась из коры ивы, лещины, бузины, любистка. Она могла иметь или не иметь свисткового устройства. Названный инструмент, в отличие от сопели, был без игровых отверстий. Отсутствие игровых отверстий делали ее однотонной с натуральным звукорядом; звук, который она издавала, негромкий, несколько шипящего тембра. Играли на ней, прижав входное отверстие к левому кльку (отсюда и ее второе название), а указательным пальцем правой руки прикрывая и открывая нижний конец ствола. *Телинка* могла попасть на территорию Украинских Карпат вместе с колонизацией, о чем может свидетельствовать название *зубівка*, встречаемое как в восточной Украине, так и в ряде районов Украинских Карпат, где она бытовала, и сохранилась в силу изоляции, а также необходимости в инструменте подобного типа, либо была заимствована у романоязычных пастухов-валахов, так как подобный инструмент

бытовал практически у всех этнокультурных групп Карпат под тем же названием (рум *tilnncă*, венг. *tilinky*). Так или иначе, вначале она прижилась на горных выпасах среди пастухов, исполняя лирические наигрыши, затем «спустилась» в села и применялась чаще во время вечерних гуляний. Кроме Карпат, аналоги украинской *телинки* бытовали и в других горных странах, например, в горах южной Сибири (*шогур* – горный Алтай, *пыргы* – Хакасия). Карпатский вариант *телинки*, как и те, что бытовали в равнинных областях Украины, был диаметром 12–14 мм, в то же время он не имел постоянной длины, которая колебалась от 40 до 80 см; у равнинной *зубівки* длина была постоянной – 60–65 см³².

Флюяра (*флюэра*, *флуэрка*, *фюяра*, *фрїлка*, *полонинська фрела*) имела распространение в юго-западных областях Украины, в Карпатах (рум *flăier*, венгерск. *furulya*, словацк. *fujara*), на Балканах (сербохорватское *фрула*, новогреч. *phlogÿra*). В отличие от сопели-денцівки у нее не было свистка. Также как и сопель, флюяра имела диапазон септиму с передуванием до 2,5 октавы, бурдонное двухголосье и хроматизацию путем частичного перекрывания пальцами игровых отверстий. Звукоряды флюяры разнообразны без полутонов: ангемитонные (из 5 звуков), целотонические (из 6 звуков), диатонические (из 7 звуков). При игре на флюяре ствол наклоняли вправо, при этом издавались негромкие глуховатые звуки в низком регистре и резко свистящие, немного дребезжащие вверху. Подобно сопеле и телинке, флюяра могла иметь различную длину и, соответственно, различный диапазон высоких и низких регистров.

Влияние природы Карпат на этот инструмент проявилось в его длине. Если в равнинных и предгорных районах Украины его длина составляла в среднем от 35 до 60 см, то в карпатском среднегорье и высокогорье она была уже от 40 до 80 см при том же диаметре – 13–15 мм, т.е. в горах ее диапазон был шире. При анализе народных инструментов народов бывшего СССР, а также Карпат, обращает на себя внимание то, что в горной местности среди прочих флейт встречались, а в большинстве районов преобладали, безсвистковые продольные, подобные флюяре, имеющие относительно большую длину, чем аналогичные инструменты на равнине (балканский и ру-

мынский кавал – 50-70 см, венгерская *furulya* – 90-100 см, адыгский камыль – 70 см, осетинский *уадынз* – 50-70 см)³³. С начала XX в. у флюяры, участвовавшей в инструментальных капеллах, появились две насадки, служащие регуляторами перестройки инструмента для игры в нескольких тональностях. Флюяра применялась в качестве аккомпанирующего инструмента к танцам, песням, в том числе и к плачам, но главной ее функцией, в отличие от сопели, были пастушьи наигрыши, исполняющиеся полонинскими пастухами, поэтому рассматриваемый инструмент более характерен для Гуцульщины.

Из амбушюрных (мундштучных) инструментов, имевших в прошлом широкое распространение в лесной, меньше в лесостепной зоне Украины, в Украинских Карпатах имел большое значение рог, дающий один высотный звук. Если на равнине, особенно в лесной зоне, он использовался в ратных и охотничьих целях и со временем в нем произошли принципиальные изменения, повлекшие за собой его исчезновение, то в горах до сего дня он остался неизменным как сигнальный и музыкальный инструмент отгонных скотоводов. В Украинских Карпатах бытовали две разновидности рогов – *rig* и *пастуший rig*. Если *rig* делали обычно из рога вола, то *пастуший rig*, для придания ему нужной формы, диаметра и длины, – из двух склеенных деревянных половинок, обернутых березовой корой. Пастуший рог был прямой формы и длиннее обычного, до 120 см. *Голосниця* – расширенная часть трубы имела диаметр 85 мм. В конце XIX в. дерево иногда заменялось жостью.

В Украинских Карпатах, главным образом в Закарпатье, до начала XX в. встречалась флейта Пана, которую там называли *свиріл*, а также разновидности сопелей, *флюта* и *дідик*, получившие дальнейшее конструктивное развитие³⁴.

Исключительно «карпатскими» духовыми инструментами в рассматриваемом регионе были парная продольная свистковая флейта *монтелев* (*дводенцівка*, *близнівка*, *коломига*) и труба *трембіта* (*трумпета*). *Монтелев* является своеобразным продолжением эволюционного развития сопельного бурдонного двухголосья. Правая трубка мелодическая с 6 или 5 отверстиями, а левая бурдонная – без отверстий. Трубка с 6 отверстиями дает прямой диатонический зву-

коряд, а с 5 – звукоряд гексахорда. Левая трубка дает бурдонный звук, звучащий в унисон с основным звуком мелодической трубки. Реже встречались *дводенцівки* с двумя мелодическими стволами. Правый ствол у такого инструмента имел 4 отверстия, а левый – 3. Начальный звук обоих стволов идет в унисон, и только 4-е отверстие правого ствола дает большую секунду вверх. *Монтелев* бытовал лишь в восточной части Украинских Карпат – на Гуцульщине, т.е. в наиболее поднятых районах, где значение духовых инструментов было наибольшим. Отличное, по отношению к другим восточнославянским двуствольным инструментам (рус. *свирель*, белор. *свирэль*), строение и специфическое звучание *монтелева* указывает на его автохтонное происхождение в Украинских Карпатах, прежде всего под влиянием специфических условий природной среды. Следует, однако, отметить, что в Румынии встречалась парная флейта, однако она не имела свисткового устройства. Наличие в других этнокультурных районах Карпат парных флейт, вероятно, лишний раз подтверждает обусловленность бурдонного двухголосья специфическими акустическими условиями региона³⁵.

Трембита состоит из двух соединенных деревянных (еловых, реже пихтовых) прямых половинок около 3 метров в длину (по рассказам информаторов, раньше встречались трембиты до 4 метров) и без игровых отверстий. Раструб имеет конусовидную форму диаметром 52 мм, входное отверстие 25–40 мм. Внешняя поверхность трембиты, также как и в случае с рогом, оборачивается березовой корой. Со второй половины XIX в. в Украинских Карпатах встречаются и металлическая *кручена (ходова) трембіта*, у которой трубка согнута в один оборот в целях уменьшения длины. Обе разновидности трембиты имеют одинаковые музыкальные характеристики: сильное, округлое, валторнового оттенка звучание, диапазон натурального гармонического звукоряда – 2–2,5 октавы. Трембита может издавать более протяжные звуки, чем рог, кроме того, на ней можно исполнять простые мелодии. Эти свойства, вероятно, способствовали ее появлению в Украинских Карпатах. Функциональные и конструктивные сходства трембиты с пастушьим рогом могут свидетельствовать о ее происхождении от последнего в процессе культурной эволюции.

Если в украинском языке *трембіта* (*трумпета*) и *ріг* никак не связаны (трембита – от немецкого *Trompete*, т.е. труба), то в других языках (румынском, грузинском, абхазском и др.), где бытовали оба инструмента, аналоги трембиты рассматриваются как разновидность рога и выступают под теми же названиями³⁶. Трембита не единственная в своем роде. Рога и трубы как инструменты сигнальной связи вообще характерны для жителей горных и лесных районов. Трубы более одного метра, с почти не меняющимся диаметром ствола, встречались в различных областях лесной зоны Восточной Европы, в частности в Белоруссии (*сурма*) и Литве (*trimitas*). Трембиты имели большое значение в иных этнокультурных областях Карпатского региона, в частности, у румын (*бучум*), а также в других горных странах, например, на Кавказе (у грузин *хоротото*, у абхазов *абыкъ*). Увеличение мензур духовых инструментов вообще характерно для горных местностей, что видно на примере *флуер* и *бучумов*, бытующих как в горных, так и в равнинных районах Румынии и Венгрии. В горных районах мензуры имели большую величину, в равнинных – меньшую. Сведений о прямой зависимости величины мензур духовых инструментов от более дробного природно-территориального деления мы, в силу малой изученности вопроса, не имеем. Можно лишь предположить, что инструменты с большей менсурой встречались в более высокогорных и крутосклоновых ландшафтах. Уменьшение длины мензуры сопели в Украинских Карпатах, вероятно, можно объяснить тем, что она использовалась главным образом как аккомпанемент к коротким песням типа коломыек или каричек, а также существованием духовых инструментов с большими менсурами (флюяра, телинка).

Положение инструмента при игре и способ извлечения звуков зависели от рельефа местности и от местоположения слушателя. На выраженных склонах *трембітар* (играющий на трембите) располагал инструмент таким образом, чтобы он был направлен в сторону слушателя, немного приподнимаясь относительно плоскости склона. Если слушающий находится на более высоком гипсометрическом уровне, чем играющий, то инструмент поднимается над головой *трембітаря*, в противном случае – ниже его головы. На выровнен-

ных участках трембиту держат, приподняв ее устье вверх. При игре инструмент совершает полукруговые движения, при этом звук то нарастает, то утихает. Подобную манеру исполнения имели и другие аналогичные инструменты, бытовавшие в Карпатах и на Кавказе³⁷.

К сигнальной функции, которая, очевидно, преобладала в начале появления инструмента, впоследствии добавилась обрядовая, а позже – эстетическая. Особенно велика роль трембиты в похоронном обряде. На Гуцульщине, когда умирал человек, кто-либо из членов его семьи «*трембитал*» «*на всі чотири кути хати*» (т.е. на четыре стороны) определенную мелодию – «*сумну вість*», на которую сходилась родственники, соседи и знакомые. Во время похорон 2–6 человек шли впереди процессии и играли в унисон специальные мелодии. О значении трембиты и духовых инструментов вообще в жизни человека, их связующей роли с миром и природой в высокогорных и среднегорных районах Украинских Карпат может свидетельствовать и то обстоятельство, что в конце церковного обряда открывали крышку гроба и покойнику в последний раз «*трембитали*» над головой. Весьма интересна, по нашему мнению, роль трембиты в оплакивании умершего. Так, плакальщики под аккомпанемент флюяры, сопели или скрипки создавали в избе пред гробом представление для умершего и присутствующих (аспект «человек и общество»). «Слушателями» «плача» трембиты, игравшей во дворе, кроме покойного, были, прежде всего, горы (аспект «человек и природа»). Участие аналогов трембиты в оплакивании покойных характерно и для других горных народов, в частности, адыгов (длинный пастуший рог *бжами*)³⁸. Кроме похоронного обряда, трембиты применялись в свадебном и календарном обрядах.

Кроме флейт, труб и трембит, в Украинских Карпатах использовались также и мундштучные духовые инструменты – *попискало* или *луска* (отщеп от рога либо кусок бересты) и волынка (*дуда, коза, дудка, баран, міх*). *Попискало* использовалось повсеместно, сопровождая несложным народным песням и танцам. Волынка встречалась спорадически, главным образом на Гуцульщине, и относилась к так называемому западному типу волынок, что роднит ее по звучанию с *монтелевом*³⁹.

В Украинских Карпатах было велико значение **струнных инструментов**, среди которых особо выделялись *скрипка* и *цимбалы*. Классическая скрипка появилась в Карпатах, в том числе и в украинской их части, по мнению большинства музыковедов, не позднее XVIII в. Карпато-украинские скрипки (*гуслі*) не отличались от тех инструментов, которые использовались в народной и профессиональной практике по всей Украине. В то же время заметно отличался способ их изготовления и принципы настройки. Скрипка являлась неотъемлемым сопровождающим инструментом к колядкам и свадьбе (как соло, так и в составе дуэтов, трио, квартетов и т.д.), была ведущим инструментом свадебной капеллы (*весільна капела*)⁴⁰.

Цимбалы (струнный ударный инструмент), более распространенные на западе, чем на востоке Украины, в Украинских Карпатах имели весьма важное значение. Они могли играть соло, однако чаще выступали в составе капелл. В Украинских Карпатах встречались цимбалы различных видов: *волоські (німецькі)* и *угорські*. Строй цимбал – диатонический с альтерацией тех звуков, которые дают возможность создания ряда одноименных тональностей; позже стал использоваться также более усовершенствованный инструмент с хроматическим звукорядом. Манера исполнения на цимбалах была такой же, как и в равнинных областях Украины, т.е. ударение по струнам осуществлялось двумя деревянными (чаще буковыми) палочками, обмотанными войлоком либо тряпицей. В высокогорных и среднегорных крутосклоновых районах, главным образом на Гуцульщине, наряду с обычными, использовались палочки без покрытия, при этом звучание приобретало металлический характер, напоминающий исполнение на клавесине. Различались цимбалы большие (*цимбали, цимбал*), чаще использовавшиеся в оркестрах, и малые (*цимбалець*), играющие соло⁴¹.

Следующим важным струнным инструментом был смычковый инструмент низкого регистра, подобный виолончели: *басоля (бас, підбасок)*. В XX в. еще появился *великий бас (контрабас)* и альт (*контаргуслі*). Названные инструменты входили в состав капелл и никогда не выступали, в отличие от скрипки, соло.

Спорадически встречалась в Украинских Карпатах колесная лира

(ліра, реля), участвующая в храмовых праздниках, реже на свадьбах.

Весьма важное значение в Украинских Карпатах имели **«самозвучащие» инструменты** (идиофоны). Они участвовали в обрядах, на них, в частности на варгане, исполняли наигрыши. Самыми старыми инструментами были деревянные тарихтелка-торохжавка (*кленало*) и трещетка-деркач. Оба инструмента аналогичны тем, что бытовали повсюду на Украине. Если значение деревянных идиофонов в Украинских Карпатах было таким же, как и в равнинных областях Украины, то иначе картина обстояла с металлическими самозвучащими инструментами. В акустических условиях Карпат звуковые волны, издаваемые металлическими идиофонами, мало искажались и почти также далеко распространялись, как и звуковые волны, издаваемые духовыми инструментами. В рассматриваемом регионе бытовали такие ударные инструменты, как подкова (*підкова*), колокол (*колокало*), колокольчики различного размера (крупные – *колокірці*, мелкие – *дзвінки*), и щипковые – варган. Наибольшее значение среди «самозвучащих» инструментов имел варган (*дримба*) и его разновидность – двойной варган (*подвійна дримба*) с двумя язычками. *Дримби* различались высокого, среднего и низкого регистра. Этот инструмент чаще использовался для наигрышей, в хатах вместе со скрипкой и вольткой аккомпанировал танцам. Дети и подростки, независимо от пола, подражали с его помощью окружающей природе.

Варган был единственным музыкальным инструментом женщин. Особенно важна была его роль на Гуцульщине и в других высокогорных и среднегорных районах Украинских Карпат, где мужчины большую часть года находились вне усадьбы (на полонине, на лесных промыслах, на хуторах-зимуйках), а соседские усадьбы были относительно удалены друг от друга (до нескольких километров). Женщина, оставшись одна, при работе напевала либо наигрывала. В низкогорных пологосклоновых районах, где общественные связи были относительно сильнее, а акустические условия мало отличались от условий равнинной местности, во время домашней работы преобладало женское пение, в высокогорных же районах – музицирование, и здесь как нельзя лучше подходит варган, требующий обязательного использования лишь рта и одной руки. Интересно,

что большая роль металлических идиофонов и, в частности, варгана была характерна и для других этносов Карпат⁴².

Относительно небольшую роль в Украинских Карпатах играли **мембранофоны**: большой барабан с металлической тарелкой сверху (*бубон*), бубен (*решето*, *решітко*) и *бербениця* (*бугай*). Все они использовались в инструментальных капеллах, бубен и *бербениця* участвовали еще в обрядовых действиях, *бербениця* главным образом при исполнении колядок.

В XX в. в Украинских Карпатах появился 2–3 струнный щипковый инструмент типа гитары – *кардона* (*зунгура*), а также язычковые пневматические клавишные инструменты: *селігонка*, *гармошка*, *баян* и *аккордеон*. Названные инструменты не имели широкого распространения и не вошли прочно в традицию⁴³.

Как упоминалось выше, Украинским Карпатам, как и всей Украине, были свойственны инструментальные капеллы – *троїсті музики* (в Украинских Карпатах еще: *партія*, *весільна капела*, либо просто *музики*, *гудаки*, или *гусялиши*), чей состав (трио) определялся общеукраинским принципом объединения трех линий – мелодической, структурно-гармонической и ударно-метрической. Главная функция капелл – сопровождение различных танцев, обрядовых действий (особенно свадеб). На состав капелл непосредственным образом влияла окружающая природа, т.е. акустические условия местности. В крутосклоновых районах мелодическую линию вместо скрипки могла представлять *сопель* (духовой инструмент); структурно-гармоническую – *цимбалы* (реже *бугай*); ударно-метрическую – большой *барабан-бубон* (реже *бубен-решітко*). На пологосклоновом низкогорье вместо цимбал могла выступать *басоль*, очень редко сопель заменяла скрипку.

Увеличение состава капелл, которое было характерно со второй половины XIX в., в низкогорных пологосклоновых районах шло за счет смычковых (чаще всего скрипки), в крутосклоновых – духовых (сопели). *Партії* таким образом могли представлять собой различные квартеты: в пологосклоновом низкогорье – две скрипки, *басоля*, *бубон* (*решітко*), либо две скрипки, цимбалы, *бубон* (*решітко*), в крутосклоновых ландшафтах – скрипка, сопель, цимбалы, *бубон*

(*решітко*), либо две скрипки, цимбалы, *бубон* (*решітко*), реже две сопели, цимбалы, *бубон* (*решітко*). Расширение состава инструментов могло идти и за счет структурно-гармонической схемы, в таком случае к цимбалам могли добавляться *бугай*, либо *басоля*, а капелла превращалась в квинтет.

Следует отметить, что при этом состав капелл не копировал слепо ландшафтную карту. Капеллы, особенно свадебные, нередко играли и в соседних селах; существовали определенные традиционные центры оркестрового исполнительства, которые в какой-то мере определяли инструментальный состав, манеру исполнения *партій сел*, нередко находящихся в различных ландшафтах. В новое время, во второй половине XX в., в состав капелл вошли *флюта* (реже кларнеты, еще реже тромбон, саксофон либо труба), *іоніка* (электросинтезатор), баян (или аккордеон). Для камерного (хатного) исполнения использовались иные аккомпанирующие инструменты – чаще ими становились варган, скрипка и волынка⁴⁴.

Музыкальные инструменты в Украинских Карпатах передавали информацию на расстояние, играли важную роль в различных обрядовых действиях, выполняли эстетическую и психоадаптивную функции. Особенно велика психоадаптивная и эстетическая роль наигрышей, среди которых выделяются *полонинки*, исполняемые мужчинами весной на горных выпасах, главным образом на *телинках*, и женские домашние наигрыши на варгане. Наигрыши отличаются опорой на натуральный обертоновый (особенно группы *a, в, г*) звукоряд, со свободным, обычно асимметричным ритмом, аморфными формами; в них часто используется принцип звукоподражания, им присущи различные эмоциональные настроения. Подобные характеристики наигрыши имели и в иных этнокультурных районах Карпат, например, у румын⁴⁵.

Песенный фольклор, благодаря специфическим особенностям природы, расселения, хозяйствования и общественных отношений в Украинских Карпатах, заметно отличался от такового равнинных областей Украины.

До того, как рассмотреть конкретные примеры музыкально-поэтического творчества, необходимо отметить некоторые его общие

черты:

- Природные условия и особенности планировки горных сел, и в связи с этим нормы общественного быта обусловили преобладание в Украинских Карпатах одноголосного пения во всех жанрах. Полифония имеет место лишь в подголосочной форме, ведущей свое начало от антифонных переключек (*вівкання*) занятых трудом жителей, находящихся на соседних склонах гор. Она присутствует в обрядовых формах (коллективное празднование коляды, свадьбы) и заключается в повторении основного текста или пения рефрена вслед за предводителем (*береза, тумада*).

- Песням украинцев Карпат свойственен лаконично выраженный поэтический текст. Большинство из них коротки, состоят из нескольких куплетов, зачастую мало связанных по смыслу. И. Срезневский в своих записках из путешествия по Карпатам отметил: «Большая часть их песен народных – не песни, а песенки»⁴⁶. Особенно это характерно для восточных районов Бойковщины и Гуцульщины, где рельеф наиболее расчленен. Главными причинами этого, по нашему мнению, являлись акустические особенности Карпат, а также эстетическое восприятие окружающего ландшафта, о чем упоминалось выше. Сами информаторы о своем пении обычно говорят: «Мы не поем, а *йойкаймо, йойкнемо* и вся песня уже спета. Петь здесь негде, это горы, а не равнина». Ту же причину (акустические свойства местности) имеет, вероятно, такое явление, свойственное, прежде всего, гуцульским и восточно-бойковским языковым диалектам, как различные виды сокращений отдельных звуков и целых слогов, в свою очередь способствующие лаконизации фраз. Вместо украинского *треба* (нужно) говорят *тра*, вместо *каже* (говорит) – *ка*; сокращаются апелятивы и звательные формы личных имен – *хлопе!* (мужик!) – *хло!*, *брате!* (брат!) – *бра!*, *Иване!* (Иван!) – *Ива!*, *Миколаю!* (Николай!) – *Мико!* и т.п.⁴⁷. Малая смысловая связь между куплетами, вероятно, обусловлена еще и тем, что резкая смена пейзажей, характерная для передвижения в горной местности, влекла за собой не только смену акустических условий, но и смену настроения путника.

В развитии народного музыкально-поэтического творчества в Карпатах выделяют 3 периода: ранний, представленный обрядовыми

песнями, средний – эпикой народно-освободительного движения, и новейший, где преобладали краткие песенные формы лирического содержания⁴⁸. Культурная изоляция и тяжелый архаичный быт населения, которые являются прежде всего следствием природных условий Карпат, обусловили высокую роль обрядового фольклора в духовной жизни горцев и, соответственно, большую его сохранность. Географические особенности распространения обрядового пласта поэтому, в отличие от других сторон музыкального творчества, проявлялись двояким образом: с одной стороны, наиболее расчлененный рельеф требовал большего изменения фольклорного материала в процессе культурной адаптации к акустическим и эстетическим условиям окружающей природы, с другой – архаика быта и мировоззрения, большая психологическая потребность в обрядовых действиях, особенно сильно проявлявшихся в ландшафтах со сложным рельефом, способствовали консервации обрядовых форм, созданных украинцами на равнине задолго до начала колонизации Карпат. К тому же более консервативным формам обрядового пласта соответствовало большее индивидуальное начало, которое, как выше говорилось, находилось в такой же зависимости от рельефа – чем рельеф более выражен, тем больше роль монофонии.

Среди календарно-обрядовой поэзии выделяется зимний цикл, особенно колядки. По мнению многих исследователей – Ф. Колесы, В. Гошовского, Я. Бабинского и др. – эволюция колядок шла под влиянием возрастающей роли хора⁴⁹. Самыми старыми колядками были такие, которые не имели ни третьего колена, ни даже рефрена (5+5), исполнялись такие колядки исключительно одним колядником-*березой*; затем появились колядки с рефреном (5+5+4р.), исполнявшиеся уже хором; позже – колядки с третьим коленом, также исполняемым хором; еще позже – форма, при которой хор исполнял третье и второе колено, а *береза* лишь первое; самыми новыми являются такие колядки, где роль *березы* сводится к запеванию первой строфы первого куплета, или двух-трех слогов каждого куплета, а колядники подхватывают и поют весь куплет. В Украинских Карпатах новые формы колядок не встречались, повсюду *береза* доминирует над хором.

География различных форм колядок во многом совпадает с обладанием того или иного типа ландшафта. Наиболее старые формы колядок бытовали в наиболее поднятой части рассматриваемого региона – на Гуцульщине (5+5); на Бойковщине, где господствовал низкогорный и среднегорный рельеф, к 10-слоговому колядковому стиху добавляется трехслоговый рефрен, а на большей части еще 13- или 18- сложный припев. Следует, однако, заметить, что прямой зависимости формы колядок от рельефа не наблюдается, так как даже в гуцульском низкогорье бытуют более архаичные формы, нежели на бойковском или лемковском среднегорье.

Опосредованное влияние природы проявлялось также в соотношении религиозных рождественских величальных песен, которых церковь также называла колядками, и так называемых *старосвіцьких* (*старовіцьких, лазівських, господарських, сусідських, людських*) настоящих колядок, имеющих древнюю языческую основу: на Гуцульщине, восточной Бойковщине, т.е. в более поднятых районах, большее значение имели *старосвіцькі* колядки, и наоборот, на Лемковщине и западной Бойковщине – христианско-канонические⁵⁰.

Практически с границами Украинских Карпат совпадает бытование архаических песен свободно-речитативной формы, имеющих 6–17- сложные стихи и исполняемых свахами (в ряде районов Гуцульщины – всеми участниками обряда), в которых комментируются события и символика свадьбы. Такие песни в различных районах Украинских Карпат носили разные названия: *ладканки* (*ладканя, ладовні* или *барвінкові пісні*). В *ладканках* звучат мотивы древних внутриродовых и межродовых отношений, упоминаются реалии быта эпохи княжьей Руси. Так же как и в случае с колядками, наиболее архаичная форма с выраженным колядковым ритмом была характерна для гуцульской части рассматриваемого ареала. В верховьях Тересвы и Теремли (юго-восточная Бойковщина), а также в ряде районов Гуцульщины более старая колядковая форма уступала коломыечной, ритмикой и размером более соответствовавшей карпатскому среднегорью и высокогорью. На остальной части Украинских Карпат бытовали *ладканки* неколомыечной и неколядковой форм (типы ЛЗ-1, Л б/З-1А, Л б/З-1Б, Л б/З-М, песни с 8- и 12- сложной

структуры стиха, по В. Гошовскому), в которых обнаруживается определенная зависимость от ландшафтной дифференциации, в частности, степень речитативности напева возрастает с возрастанием расчлененности рельефа.

Не умаляя значения иных причин, следует отметить, что в географии различных типов рассматриваемых песен доминировал экологический фактор. Наибольшим разнообразием *ладканок* отличались Бойковщина и Долынянщина, имеющие неоднородные природные условия; лишь в закарпатской Бойковщине распространены четыре типа свадебных песен, в то же время на Гуцульщине, сравнительно однообразной в природном плане, – лишь один тип. Границы распространения *ладканок* не всегда четко совпадали с этнокультурными границами, что особенно заметно прослеживается на примере проникновения варианта Л 6/3-1Б, характерного для бойков, в пределы Внутренней Карпатской депрессии (северо-восточные склоны хребтов Великий Дол и Борлев Дол, чьи высоты превышают 1000 м над уровнем моря), населенной боржавскими долынянами⁵¹. Названные хребты «замыкали» долины левых притоков Латорицы и верховьев Боржавы от прилегающих предгорий и в то же время способствовали, вместе со склонами Полонинского хребта, отгонному скотоводству. Наиболее удобными пастбищными угодьями для этих сел являлась полонина Боржава, где пасли скот бойки-верховинцы.

Отдельные типы *ладканок* в общем совпадают либо с границами ареалов расселения этнографических групп, как в случае с гуцулами, либо с границами ареалов их подгрупп. Совпадение с картой языковых диалектов еще меньшее. В то же время следует обратить внимание, что этнографическая карта более зависима от природно-территориального деления, нежели карта лингвистическая.

В наиболее поднятой части Карпат – на Гуцульщине и Бойковщине – были развиты похоронные причитания (гуцульское *приказування*, бойковское *йойкання* или *заводини*), исполняемые нередко как женщинами, зачастую специально приглашенными платными плакальщицами, так и мужчинами, что, по мнению А. Котляревского, является сохраненной древней славянской традицией⁵². Важной особенностью карпатского причитания является его хорошо развитое

строение и ритмика вследствие наличия аккомпанемента (флюяры, сопели, скрипки)⁵³.

Природные условия Украинских Карпат напрямую или опосредованно определяли состав, а также значение какого-либо жанра обрядового фольклора. В Украинских Карпатах имели меньшее значение, а в большинстве районов Гуцульщины и вовсе отсутствовали, некоторые календарные обрядовые песни (*русальні, юрівські, купальські, петрівочні*, весенние *щедровання*), а также те, что были непосредственно связаны с земледелием (*обжинкові, жнивварські* и др.), известные на всей территории Украины. Это было обусловлено меньшим, по сравнению с равнинными регионами Украины, значением в Карпатах земледелия, а также интенсивным размыванием жанровой специфики под влиянием внеобрядовых песен, особенно коломыек, соответствующих природным условиям Карпат. В тех районах, где названные жанры бытовали, они отличались богатыми ритмическими формами и танцевальными ритмами. В то же время там, где имело место отгонное скотоводство, сформировался специфический жанр обрядовых песен—*полонинок*, исполняемых в церемонии полонинского хода (отправки скота на полонину), которые размером стихов, тональностью, ритмикой и другими характеристиками более соответствовали окружающей природе⁵⁴.

На эпическом пласте музыкальной культуры влияние природной среды, вернее, адаптации к ней, проявляется уже в большей степени. Схожая стихотворная структура и ритмика, речитативный характер пения, а также общий тип мелодии, во многом обусловленные акустическими условиями и эстетическим восприятием окружающей действительности, способствовали сближению балладных песен с историческими песнями (песнями-хрониками) и так называемыми *новинами* (повествующими о недавних событиях), разрушению их текста, уменьшению значения в песенном репертуаре балладных песен. Названные песни имели обычно коломыечную структуру в той части Украинских Карпат, где бытовали коломыйки, при этом многие баллады, известные в других этнокультурных районах Украины, сокращались, сводились до нескольких куплетов.

Сильное влияние природной среды проявлялось и на колыбельных песнях. Прямое влияние выражалось, прежде всего, в ритмике

(на большей части господствует коломыечная форма колыбельных); переносное – на относительно большей, чем на равнине, сохранности древней ритуальной охранной направленности⁵⁵.

Как отметил В. Гошовский, «... в лирических и лиро-бытовых песнях, свободных от ритуального начала, более чем в каком-либо ином песенном жанре, отражалась природная среда обитания и ее восприятие людьми»⁵⁶. На территории всей Бойковщины и Гуцульщины, а также на большей части горной Долянянщины, т.е. там, где ассимилирующее влияние польской и словацкой культуры было незначительным, господствующей формой песенного фольклора была коломыйка. В большинстве районов галицкой и буковинской Гуцульщины, галицкой Бойковщины и в во Внутренних Горганах (юго-восток закарпатской Бойковщины) коломыечная форма являлась практически единственной, включая обрядовую, лиро-бытовую, колыбельную и эпическую сторону музыкально-поэтического творчества. Значение данного явления в духовной жизни горцев иллюстрируют слова одной коломыйки:

*Коломийко, чорнобривко, коломийка наша,
Будем тебе споминати замість «отченаша»⁵⁷.*

Карпатская коломыйка (*коломийка, співанка*) – короткая, чаще всего двухрядная песня с женской рифмой, каждый ряд которой состоит из 12–14 (чаще 14) слогов, образующих 3 стихотворные колена, с цезурой после 8 (в случае с 14-сложным вариантом) слога (4+4+6). В результате сокращения числа слогов образуются соответствующие структурные варианты (4+3+6, 3+4+6, 3+3+6). Исполняется она нередко экспромтом, однако на мелодию, установленную традицией определенной местности. Для коломыек характерно пение «говорком» («porlando»). Часто коломыйки объединяются в «вязанки», не имеющие постоянного состава, зависящие от настроения, мастерства, знаний исполнителя, а также от обстановки и назначения пения.

Коломыйка может выступать как пение к танцу, либо существовать независимо от него. По этому признаку коломыйки условно делятся на *коломийки до танцю (співанки до танцю)* и *співані коломийки (співанки)*. *Співані коломийки* имеют менее развитую мелодику, но более развитое эмоциональное содержание, отличаются

затягиванием некоторых звуков. Они значительно отличаются в зависимости от эмоционального содержания, пола и возраста исполнителя (мужские, особенно юношеские, исполняются в подвижном темпе и достаточно громко, и напротив, женские – тише, в умеренном или медленном темпе). Коломыечные танцы носят круговой характер, сопровождаются, помимо собственно песен, еще выкриками и топотом (*тропоту*)⁵⁸.

Явления народной музыкальной культуры, подобные коломыйкам, встречались не только в рассматриваемом регионе, но имели широкое распространение среди других славянских народов. Близкие к коломыйке жанры встречались у поляков (краковяки, мазуры, польки, шумки), словаков (польки, каламайки, карички, галикачки, травници), чехов (травници, песенки до колечка), великороссов (частушки) независимо от географических особенностей их расселения. Коломыйки и близкие к ним песни широко распространены на всей территории Украины, однако так называемая «карпатская коломыйка», о которой идет речь, локализована исключительно в горной зоне Украинских Карпат, что может свидетельствовать об экологической обусловленности данной песенной формы, или по крайней мере целесообразности коломыйки в условиях Карпат⁵⁹.

Частое использование коломыйки во время работы и отдыха, в будни и праздники, в качестве колыбельных и венчальных песен, в текстах писем способствовало привыканию к ней, ее растворению во всех сторонах жизни. Коломыйка являлась, а в ряде районов и по сей день является, таким же необходимым атрибутом быта, как коса, серп, плуг в земледельческом труде, *гільце* (свадебное дерево) в свадебном обряде и т.п.⁶⁰

Персонафицированный образ коломыйки вошел в песню, в ту же коломыйку, – она, подобно человеку в образе девицы, меняет место:

*Коломыйка-чорнобривка по горі ходила,
Та як зішла на долину, води ся напила.*

Ее как зерно засевают в поле; пастухи ею, словно цветком, украшают шляпу-крисаню:

*Мої любі співаночки, де я вас подію?
В полонині в шуварині (в зарослях камыша лесного), там я вас посію.
Будуть туди вівчарики з вівцями ходити,*

*Будуть мої співаночки любі находити.
Будуть они находити, на косиці (сегменты венка) рвати,
Будуть мене, молодейку, усе (все) споминати*⁶¹.

В коломыйках, как ни в каких других песнях, отражается природная среда обитания. Особенно это прослеживается в творчестве пастухов высокогорных лугов. Если принять во внимание тот факт, что социализация идет всю жизнь и основана на подражании и проецировании на себя поведения других людей (принцип «зеркала»), то в условиях территориальной изоляции от общества параллельно шли два процесса: с одной стороны, одушевление живой и неживой природы, домашних животных, придание им человеческих качеств; с другой, благодаря психологическому влиянию окружающей среды и домашних животных, некоторое «дичание» пастухов, «растворение» их в природе⁶². Этому способствовала еще и бедная материальная культура отгонного пастушества – открытый огонь, примитивные жилища, простая одежда, лишенная каких-либо украшений, тяжелый быт. В лирических песнях природа прежде всего проходит через призму человеческой психики, а отсюда – большое значение звукоподражания; в трудовых песнях-диалогах она непосредственно влияет на музыкальный рисунок благодаря приспособлению «музыкальной сигнализации» к акустическим условиям местности. Следует также отметить некоторую зависимость ритма песни, особенно в речитативе, столь характерном для коломыйки, от ритмики речи, которая уже сама по себе имеет адаптивную специфику, так как приспособлена к лучшему восприятию в определенных акустических условиях среды.

Для интонации выкрика в песнях-диалогах характерны продление и акцентировка верхнего тона (сфорцандо, фермата на 5 ступени минорного квинтаккорда), резкий спад мелодической линии через тонику к нижней доминанте и продление последнего звука. Каждое предложение напева состоит из двух частей – сигнала-призыва и попевки-сигнала⁶³.

В различных частях ареала своего бытования коломыйка отличалась своеобразием. На Гуцульщине и в некоторых районах бойковского среднегорья (на бойковско-гуцульском пограничье) отсутство-

вала реприза или припев, там были характерны ямбические кадансы, квартовые и терцовые скачки в мелодии. На остальной части ареала, в том числе и восточной, приподнятой в плане рельефа Бойковщине, преобладает иной мелодический рисунок, наблюдается ритмическое «расширение» коломыек. Обязательным элементом выступает реприза или припев. Там же, где преобладал низкогорный пологосклоновый рельеф, имел место плавный волнообразный мелодический лад.

При рассмотрении песенного фольклора украинцев Карпат и, в частности, коломыек конца XIX – начала XX вв. обращает на себя внимание существование, наряду со сравнительно новыми формами, более старых так называемых *старосвіцьких (газдівських)* песен, отличающихся более плавной мелодической линией.

*Ой не тої коломийки, що ріже, як січку,
А й то тої коломийки, що по-старосвіцьку*⁶⁴.

Вероятно, эти *старосвіцькі* песни являют собой своеобразную архаическую манеру исполнения, связанную с обрядовой функцией.

На западе ареала расселения украинцев Карпат, в Лемковщине и западной Долянянщине, в силу своего географического положения находящихся под сильным влиянием польской и словацкой этнических культур, место коломыек занимали так называемые *карички*, бытовавшие также у поляков и словаков. В прикарпатской части Украинских Карпат, где, по сравнению с закарпатской частью, роль коломыек в народной культуре была выше, коломыйки sporadически встречались и на территории Лемковщины. Распространены карички и на юге Долянянщины – в бассейне Боржавы, Латорицы и Рики, что, вероятно, связано с более интенсивным культурным обменом между равнинными и предгорными территориями. Такого четкого совпадения ареала с горным рельефом у каричек, в отличие от коломыек, нет – они бытовали также в предгорье и на прилегающих равнинах. Это, возможно, говорит об относительно большей культурной и акустической «гибкости» каричковой формы.

Так же как и коломыйки, карички могут использоваться как обычные песни, либо как песни к танцу. Главным отличием карички от коломыйки является 12-сложная структура (6+6), где главная цезура делит стих на две равные части, при этом стих может состоять

из двух, трех, четырех колен. Кроме того, у каричек иная последовательность ритмических рисунков и формообразование 3 и 4 части песенных форм. Подобно коломыйкам, карички имеют в различных частях своего ареала, отличающихся природными условиями, различные ритмические варианты. В низкогорье и особенно предгорье наблюдается ритмическое расширение за счет ритмической аугментации, включения шестисложного ритмического рисунка, повторения каждого полустушия, увеличения числа слогов, включения вне-слоговых междометий.

В пограничных коломыечно-каричковых районах бытовал своего рода «гибрид», где первое предложение имеет 12-сложную структуру, а второе – коломыечное.

В юго-западной части ареала, кроме каричек, бытовали другие короткие песни – так называемые *співанки*, имеющие 8-сложную структуру (4+4), а также карички с 7-сложной структурой (4+3). Там же встречалась и кольцевая песенная форма на основе каричек и спиванок, где крайние части построены на одинаковом тематическом материале.

Несмотря на природную и культурную специфичность, а также относительную изолированность Карпат, здесь шел постоянный ин-формационный обмен между различными районами и с равнинными территориями Галиции, Закарпатья, Буковины, а также с остальной частью Украины, включая Поднепровье. Для музыкально-поэтического творчества Карпат, также как и для любой другой территории Украины, характерно такое явление, как музыкальная ассимиляция, т.е. заимствование песен и других элементов музыкальной культуры. Примером внутрикарпатской ассимиляции могут служить те районы Карпат, а вернее, предгорий и прилегающих равнин, куда проникла карпатская коломыйка. В Латорицком музыкальном диалектном районе, выделяемым В. Гошовским (бассейн нижней Латорицы с притоками), происходило расширение ритмики в конце предложения и образование 4-частной песенной формы; в Ужгородском (нижнее течение Ужа) – ритмическое расширение без структурного изменения стиха; в Боржавском (нижнее течение Боржавы), кроме ритмического расширения (аугментации), имевшего место в пре-

дыдущих диалектах, появились биритмические рисунки (анапест + дактиль, либо анапест + амфибрахий), противопоставление 2 темпов и 2 метроритмов⁶⁵.

Украинцы Карпат восприняли песни равнинных областей, а также авторские и даже арии из опер на народную тематику. Этот процесс шел двумя путями. В первом случае раздольная песня сегментировалась на отдельные песенки-куплеты [например (4+4+6)+(4+4+6) и т.п.], либо в процессе усвоения короткие песенки объединялись с широкими, привнесенными извне, составляя их контрастирующее дополнение. Особенно это характерно для коломыйки. Ярким примером может служить песня «Верховино, світку ти наш», именуемая галицкой интеллигенцией не иначе как «Гимн Карпат», которая прочно вошла в фольклор населения Гуцульщины, восточной и центральной Бойковщины, Мармарошской Долянянщины. Четверостишия (куплеты) арии, являющейся основой песни, написанные изначально на польском литературном языке, имеют торжественное начало, но они дополняются шуточными коломыйками, по смыслу с ними не связанными.

Танец в традиционно-бытовой культуре украинцев Карпат занимал заметное место. О его роли и архаизме может свидетельствовать факт участия группы *плесаков* (танцоров) в составе колядующих, что практически не встречалось в других регионах Украины в первой половине XX в. Благодаря синкретической связи с обрядами, верованиями, мифологией и демонологией, исполнение отдельных танцев было почти неизменным с момента их появления и носило выраженный ритуальный характер. В ряде районов Гуцульщины во время обряда колядования танец сопровождал песни-колядки при приближении к усадьбе и на пороге хаты, после щедрых гостин – в самой избе. Произнося заклинания, танцоры «обплясовывали», оборачиваясь по направлению движения солнца, кошару, огородец, пасеку. Считалось, что чем дольше и старательнее исполняется танец, тем длиннее вырастет конопля, «веселее» будут пчелы, здоровее и плодovitей скот и т.п. Еще в первой половине XX в. в Украинских Карпатах бытовали обрядовые танцы, связанные с хозяйственной деятельностью. Наиболее архаичными, порой в виде примитивных

телодвижений, были те, которые обеспечивали удачу собирателям и охотникам⁶⁶.

Большое разнообразие танцевального фольклора, в том числе и танцевальные игры (*кочерга, стильчик, подушковый*), отмечены в свадебном ритуале. Танцевальные игры были наиболее характерны для обрядовости мужских возрастных групп. Там они имели как практическое значение (развитие атлетических навыков, внимания, слуховой реакции), так и инициационное (доказательство готовности к взрослой мужской жизни).

В конце XIX – начале XX вв. обрядовые танцы уже являлись архаизмами, а преобладали развлекательные, часть из которых произошла из обрядовых, утратив магическо-ритуальную функцию, часть появилась на основе старых традиций и инноваций различного происхождения. Последняя группа танцев имеет более выразительные средства и способы исполнения.

Танцевальный фольклор украинцев Карпат видный исследователь украинского танца Р.П. Гарасимчук на примере гуцулов, в зависимости от музыкальных и хореографических особенностей, разделяет на коломыйковый и казачковый⁶⁷. Наиболее древними являются коломыйковые, возникшие на месте одноименных обрядовых (*чабан, коло, рівна, висока, трясунка, півторак*). Среди коломыйковых бытовали и изначально развлекательные *гребінець, зірниця, корито, коломийка*, уже известные с конца XIX в., а также популярная и по сей день *Верховина*. Среди казачковых наиболее популярны, в частности на Гуцульщине, *гайдук, кругляк, джуман, джурило, голуб, козак (козачок)*. Популярными были двух- и трехчастные симбиозы, состоящие из коломыйковой и казачковой части. Наиболее распространенным танцем такого типа была *гуцулка (простий данец, перший данец)*.

Кроме автохтонных элементов, в музыкальном творчестве гуцулов присутствовали заимствования. Старыми заимствованиями, имеющими романские и тюркские корни, были мужские танцы *аркан* (круговой фигурный с топориками) и *гора*. Новыми, появившимися в конце XIX – начале XX вв., в Украинских Карпатах являются полька и вальс.

*Ой пішов би-м козака та пішов би-м польки,
Коби миска киселиці а миска фасольки*⁶⁸.

Танцевальное творчество бойков, особенно то, что имело автохтонную природу, мало отличалось от гуцульского танцевального фольклора. Главным отличием было отсутствие *аркана* и *горы*, что, вероятно, объясняется относительно небольшим влиянием на бойков романской культуры. Фольклор же лемков и большинства дольнян изначально не знал коломыечной формы. Вместо нее широко использовались танцы, имеющие в музыкальной основе каричковые, а на Лемковщине еще и мазурковые ритмы. В северо-западную часть Украинских Карпат польки проникли раньше, чем на Гуцульщину⁶⁹.

В западную и центральную часть Дольнянщины, прилегающую к Венгрии (нижнее и среднее течение рек Уж, Латорица, Боржава), а также отчасти в верховья этих рек, относящиеся к бойковскому ареалу и к южным лемкам, в начале XX в. проникает *чардаш*. К середине XX в. в долине Ужа собственно танец чардаш уже составлял 7–10% от всего музыкального фольклора, а песни и припевки на его мелодию – еще больше. Если в равнинной части Закарпатья чардаш не отличается от варианта, известного на остальной части Паннонской низменности, то в горах наблюдается целый ряд отличий. Наиболее важными являются краткое совпадение танцевальных и музыкальных колен, подшагивание (танцор как бы «крутится»), наличие выходной позиции «как в коломыйке», круговое мужское затанцовывание (а не «вербунком», как в вальсе и классическом чардаше), преобладание в музыкальном тексте коломыечных структур и стихотворного типа (4+4+6)⁷⁰. Очевидно, здесь имеет место наложение новации на традицию. Горный вариант является ничем иным как коломыйкой, исполняемой на мелодию чардаша.

Говоря о принципиальных отличиях танцевальной культуры украинцев Карпат, следует указать прежде всего на большую подвижность ее ритмики, преобладание мужского начала, а также доминирование движений ног, тогда как движения рук ограничены. Карпато-украинские танцы носят в большинстве своем круговой характер и связаны в основном с песенным творчеством. Исполнение коломыечных танцев почти обязательно сопровождается исполнением песен-коломыек, при этом движения танца становятся более сдержанными.

Говорить о каком-либо непосредственном влиянии природной среды на танец рассматриваемой этнокультурной общности трудно. Вероятно, это влияние осуществлялось на уровне обусловленности окружающей средой ментальности и через нее – музыкального мышления, хотя возможно, что отсутствие достаточных по площади выровненных участков было одной из причин доминирования в Украинских Карпатах круговых танцев, а также появления манеры подшагивания, особо ярко прослеживающейся в горном варианте чардаша.

* * *

Рассмотрев отдельные моменты музыкальной культуры, целесообразно обратиться к музыкальному языку, являющемуся комплексом различных стилистических особенностей национального музыкального фольклора, на котором мыслят народные певцы, музыканты, танцоры⁷¹.

На территории Украинских Карпат выделяют ряд музыкальных диалектов (гуцульский, лемковский, восточно-бойковский, западно-бойковский, восточно-верховинский, западно-верховинский, ужско-турянский, мрамарошский), некоторые из которых разделяются в свою очередь на субдиалекты. Кроме собственно горных, выделяют также предгорные диалекты. В Закарпатье это ужгородский, латорицкий (имеющий горный субдиалект), боржавский, в Предкарпатье – покутский. При сопоставлении их границ с ареалами размещения этнографических групп обнаружилось почти полное соответствие у гуцулов и у лемков, где природные условия относительно однородны. Там же, где природа в различных частях ареала расселения различна (на Бойковщине и Долянянщине), музыкальный фольклор не представляет собой единого целого. На Бойковщине располагаются пять музыкальных диалектов (восточно-верховинский, западно-верховинский, восточно-бойковский, западно-бойковский, лемковский), на Долянянщине – шесть (мрамарошский, ужско-турянский, восточно-верховинский, латорицкий, ужгородский, боржавский). Восточно-верховинский диалект, расположенный главным образом на территории Закарпатской

Бойковщины (Верховины), В. Гошовским разделен на три субдиалекта, два из которых (межгорский и воловецкий) заходят в ареал расселения долинян, а один (должанский) занимает лишь часть ареала расселения боржавских долинян (долины рек Дусина, Кушница, Свинка)⁷². При этом следует отметить, что родство между бойками и долинянами меньше, нежели между бойками и лемками, а также бойками и гуцулами, о чем упоминалось выше.

Тот факт, что восточно-верховинский диалект размещается на территории различных и малородственных этнографических групп, по нашему мнению, вызван прежде всего совместным использованием в процессе жизнеобеспечения и закарпатскими бойками и долинянами Полонины Боржавы, расположенной между ареалами их проживания, а также некоторым сходством физико-географических характеристик их сельской и присельской зоны. Здесь имеются в виду не только воздействие средового фактора, но и взаимообмен информацией и культурное взаимовлияние в процессе совместной эксплуатации названного горного массива.

«Захождение» лемковского музыкального диалекта на территорию западной, главным образом закарпатской Бойковщины вызвано прежде всего, как мы полагаем, общекультурной экспансией не столько лемков на прилегающие бойковские и долинянские земли, сколько центрально-европейской культуры в целом, причем лемки выступали в качестве посредников, что наблюдается и в материальной культуре⁷³.

Полного территориального соответствия музыкальных диалектов с ареалами этнографических групп нет. Так, например, должанский субдиалект восточно-верховинского диалекта охватывает села двух боржавских этнографических округов (должанского и свальявского), а также некоторые села горинчковских долинян, относящихся к мармарошскому этнографическому району.

Интересна, на наш взгляд, и степень «прозрачности» границ между различными музыкальными диалектами. Наиболее четкая граница проходит между гуцульским и мармарошским, восточно-верховинским и боржавским диалектами, территория которых значительно отличается своей природой, а население не имеет плотных хозяйственных контактов. Такие диалекты, по выражению В. Гошовского,

имеют «иммунитет» друг к другу⁷⁴.

Заметна граница между восточно-верховинским и мармарошским музыкальными диалектами, которая почти полностью совпадает с линией, разделяющей среднегорный и низкогорный рельеф. Менее выражены границы между восточно-верховинским и латорицким, восточно-верховинским и гуцульским, восточно-бойковским и гуцульским, лемковским и западно-верховинским, лемковским и западно-бойковским диалектами, где природные условия и хозяйственная деятельность населения весьма схожи.

Самые большие переходные полосы наблюдаются между предгорными музыкальными диалектами, где степень культурного взаимодействия больше, а физико-географические различия не столь принципиальны как с акустической, так и с менталитетоформирующей точек зрения.

Как показывает анализ, степень «прозрачности» рассматриваемых границ зачастую не зависит от степени родства между этнокультурными группами украинцев Карпат. Так, например, более прозрачна граница между мармарошским и боржавским музыкальными диалектами, для ареалов которых характерно пологосклонное низкогорье в сочетании с межгорными котловинами и широкими речными долинами, чем между мармарошским и восточно-верховинским музыкальными диалектами, ибо ареал распространения последнего представлен среднегорным рельефом с узкими речными долинами. В то же время по данным лингвистики степень родства населения, представляющего эти музыкальные диалекты, обратная – села мармарошского диалекта и села восточно-верховинского диалекта средней Терембли, средней и большей части верхней Тересвы относятся к южно-мармарошскому говору, а села Боржавского музыкального диалекта – к бережскому говору⁷⁵.

* * *

Рассмотрение различных сторон музыкального творчества украинцев Карпат позволяет сделать ряд общих выводов.

Влияние окружающей природы на музыкальную культуру осу-

ществляется как прямо, так и опосредованно. Прямое воздействие связано со специфическими акустическими условиями горных ландшафтов, а также степенью изолированности населенных пунктов и отдельных хозяйств, их географическим положением. Опосредованное влияние осуществляется через хозяйственную деятельность, особенности быта, характер общественных отношений.

В процессе культурной адаптации к природным и социальным условиям горной местности, с одной стороны, наблюдается изменение фольклорных традиций населения по сравнению с местами выхода его предков – исчезновение прежних и появление новых жанров, изменение ритмики исполнения и т.п. С другой стороны, в горах происходит его архаизация из-за консерватизма быта, а также большей зависимости людей от природы, причем более архаичные пласты музыкального творчества, зачастую противоречащие акустическим условиям горных ландшафтов, располагаются как раз в более приподнятой и гористой местности.

Какое-либо явление музыкального творчества не возникает и не функционирует вне музыкального языка (диалекта). Ареал музыкального диалекта обычно шире границ распространения какого-либо природно-территориального комплекса. Поэтому у населения низкогорного ландшафта могут встречаться явления, более характерные для ландшафтов среднегорных и даже высокогорных (как в случае с гуцулами), и наоборот, у жителей крутосклонового среднегорья – признаки музыкального диалекта, преобладающего в низкогорных природно-территориальных комплексах (например, у бойков). В то же время рассмотрение музыкальных диалектов в целом позволяет утверждать, что их размещение на карте в большей степени отражает взаимосвязь между человеком и окружающей его природой, нежели карта этнографическая, основанная лишь на принципе языкового родства.

Духовная культура и, в частности, музыкальное творчество является неотъемлемой составляющей системы жизнеобеспечения, и, наряду с материальной и производственной культурой, отражает адаптацию к окружающей среде обитания.

Примечания:

- ¹ Краткая географическая энциклопедия в 5 томах. М., 1960–1966. Т. 1. С. 322; Т.3. С. 21, 269, 386; Т. 4. С. 191.
- ² Carpatica-Карпатики. Выпуск VI: Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII–XX. Ужгород, 1998. С. 36.
- ³ Геренчук К. І. Природа Українських Карпат. Львів, 1968. С. 6–61; Голубець М.А. Антропогенні зміни біогеоценологічного покриву в карпатському регіоні. Київ, 1994. С. 24.
- ⁴ Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1987. С. 84; Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження у 2-х т. Т. 1. Матеріальна культура. Львів, 1999. С. 143; Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1983. С. 38; Пеняк И.С. Новые раннеславянские памятники середины I тыс. н.э. в Закарпатской области УССР // Труды V Международного конгресса археологов-славистов. Киев, 1988. Т. 4. С. 178; Музыкальная энциклопедия. М., 1973–1981, Т. 5. С. 698.
- ⁵ Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси. М., 1995. С. 17–38.
- ⁶ Томашівський С. Етнографічна карта Угорської Русі. Петербург, 1910; Карта «Лемковина-Этнографическая» 1:200 000. Нью-Йорк, 1929.
- ⁷ Тыводар М. Традиційне скотарство українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. Ужгород, 1994. С. 41.
- ⁸ Сілецький Р. Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах XIX – початку XX ст. Київ, 1994. С. 34–81.
- ⁹ Vojkove, lid ruskoslovansky v Halicich. Casopis ceskeho Museum. Praha, 1841. Sv. 1. S. 72.
- ¹⁰ Коцюбинський М. Твори: В 6-ти т. Київ, 1962. Т. 6. С. 275;
- ¹¹ Гнатюк В. Гуцули // Подкарпатская Русь. 1924. № 2. С. 23.
- ¹² Музыкальная энциклопедия. Т. 5. С. 698.
- ¹³ Кирчив Р. Фольклор як одне з джерел дослідження етногенезу населення Українських Карпат // Народознавчі зошити. 1998. № 3. С. 284.
- ¹⁴ Колеса Ф.М. Характеристичні признаки мелодій народних пісень з Лемківщини // Музикознавчі праці. Київ, 1970. С. 354.
- ¹⁵ Гуцульщина. С. 225, 343.
- ¹⁶ Василь Онуфрик. Монографія с. Михнівця // Літопис Бойківщини. Філадельфія, 1987. С. 17.
- ¹⁷ Мандибура М.Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX – 30-х років XX ст. Київ, 1978. С. 38–43).
- ¹⁸ Коломийки. Київ, 1969. С. 52.
- ¹⁹ Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975. С. 54.
- ²⁰ Гуцульщина. С. 219.

- ²¹ *Богуш А.М., Лисенко Н.В.* Українське народознавство в дошкільному закладі: Навчальний посібник. – Київ, 1994. С. 120.
- ²² *Данилюк А.Г.* Традиційне й нове у бойківському житловому будівництві // Народна творчість та етнографія, 1976. № 4. С. 40.
- ²³ *Галайчук В.* Рослинна символика в народних піснях // Народознавчі зошити. 1996. № 2. С. 126.
- ²⁴ *Колеса Ф.М.* Характеристичні признаки мелодій народних пісень з Лемківщини. С. 355.
- ²⁵ Музыкальная энциклопедия. Т. 4. С. 747. Т. 5. С. 83.
- ²⁶ Карпаты. Культура. 1989. С. 148; Гуцульщина. С. 321.
- ²⁷ Музыкальная энциклопедия. Т. 4 С. 747. Т. 5. С. 83; Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишенев, 1977. С. 358.
- ²⁸ Гуцульщина. С. 351; *Котюк Б.* Музиканти весільних капел космацької традиції // Конференція дослідників народної музики Червоної Русі. Львів, 1991. С. 28–36.
- ²⁹ *Колеса Ф.* Декілька слів про мелодії народних пісень з Підкарпатської Русі // Музикознавчі праці Н.Д. Київ, 1970. С. 407.
- ³⁰ Атлас музыкальных инструментов... С. 48–60.
- ³¹ *Коцюбинський М.* Твори: В п'ятьох томах. Київ, 1947, т. 2. С. 457.
- ³² Атлас музыкальных инструментов... С. 49; Гуцульщина. С. 348; *Лейтес Р.Э.* Страницы истории румынской музыки. М., 1979. С. 66; Энциклопедический музыкальный словарь. М., 1966. С. 518, 524.
- ³³ Энциклопедический музыкальный словарь. С. 57, 202, 540–549; Атлас музыкальных инструментов..., с. 46, 68, 104, 130.
- ³⁴ Атлас музыкальных инструментов... С. 54; Гуцульщина. С. 344, 350.
- ³⁵ Карпаты. Культура. С. 150; Атлас музыкальных инструментов... С. 54; Гуцульщина. С. 351; *Лейтес Р.Э.* Указ. соч. С. 67.
- ³⁶ Атлас музыкальных инструментов... С. 36, 59; *Вертков К.* Русские народные музыкальные инструменты. Ленинград, 1975. С. 106.
- ³⁷ Энциклопедический музыкальный словарь. С. 138; Атлас музыкальных инструментов... С. 56.
- ³⁸ *Котляревский А.* О погребальных обычаях язычества славян. М., 1868. С. 87–91; *Коцюбинський М.* Твори: В п'ятьох томах. Київ, 1947. Т. 2. С. 352–354; Атлас музыкальных инструментов. С. 154.
- ³⁹ Карпаты. Культура. С. 150.
- ⁴⁰ Гуцульщина. С. 351; *Лейтес Р.Э.* Указ. соч. С. 68.
- ⁴¹ Энциклопедический музыкальный словарь. С. 563; Гуцульщина. С. 351.
- ⁴² Атлас музыкальных инструментов. С. 143, 189; Карпаты. Культура. С. 151; *Лейтес Р.Э.* Указ. соч. С. 82.

- ⁴³ Гуцульщина. С. 352.
- ⁴⁴ Котюк Б. Музиканти весільних капел космацької традиції. С. 28–36; Гуцульщина. С. 356; Атлас музыкальных инструментов. С. 54; Носов Л. Василь Зуляк. М., 1960. С. 13; Хай М. Музично-виконавська традиція в Україні на зламі ХХ ст. // Бойки. 1996. Листопад. Число 3. С. 6.
- ⁴⁵ Карпати. Культура. С. 151; Гуцульщина. С. 344; Музыкальная энциклопедия. Т. 4. С. 747.
- ⁴⁶ Срезневский И. Русь Угорская. СПб., 1852. С. 17.
- ⁴⁷ Гуцульщина. С. 52.
- ⁴⁸ Карпати. Культура. С. 149
- ⁴⁹ Колеса Ф. Народнописенні мелодії // Радянський Львів. 1945. № 1. С. 43. Гошовский В. У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. М., 1971. С. 154; Бабинский Я. Мелодії українських колядок: структура, типологія // Народознавчі зошити. 1999. № 2. С. 234–236.
- ⁵⁰ Бабинский Я. Мелодії українських колядок.... С. 234–236; Карпати. Культура. С. 149.
- ⁵¹ Карпати. Культура. С. 143, 150; Гошовский В. Украинские песни Закарпатя. М., 1968. С. 24.
- ⁵² Котляревский А. Указ. соч. С. 90.
- ⁵³ Шухевич В. Гуцульщина. Часть 3. 1902. С. 250–252.
- ⁵⁴ Карпати. Культура. С. 149; Гуцульщина. С. 324; Бойковщина. С. 242.
- ⁵⁵ Гуцульщина. С. 324–327.
- ⁵⁶ Гошовский В. У истоков народной музыки славян. С. 234.
- ⁵⁷ Коломийки. С. 11.
- ⁵⁸ Гошовский В. Украинские песни Закарпатя. С. 33; Шуrows В.М. 1982. с. Угля, с. Колодное Тячivського р-на Закарпатской области. Архив КНМ МГК 2185.
- ⁵⁹ Гошовский В. Украинские песни Закарпатя. С. 33–35; Энциклопедический музыкальный словарь. С. 594.
- ⁶⁰ Семенов М. Новые песни Гуцульщины. Очерки наших дней // Советская музыка. 1956. № 2. С. 57–59; Карминский М. В Буковине и Закарпатье // Советская музыка. 1954. № 12. С. 101.
- ⁶¹ Коломийки. С. 34, 255.
- ⁶² Кравченко А.И. Социология. Учебник для вузов. М., 1999. С. 58.
- ⁶³ Энциклопедический музыкальный словарь. С. 434; Гошовский В. Украинские песни Закарпатя. С. 165.
- ⁶⁴ Коломийки. С. 87.
- ⁶⁵ Гошовский В. Украинские песни Закарпатя. С. 37–50; Колеса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // Етнографічний Збірник. Т. XXXIX – XL.

Львів, 1929. 24–29.

⁶⁶ Гуцульщина. С. 290; *Кобильник В.* Матеріальна культура с. Жукотина Турчанського повіту. Самбір, 1937. С. 12; *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 3. С. 47.

⁶⁷ *Naraszczuk R. W.* Tance huculskie. Lwów, 1939. S. 12.

⁶⁸ Коломийки. С. 88.

⁶⁹ *Колеса Ф.* Декілька слів про мелодії народних пісень з Підкарпатської Русі. С. 407.

⁷⁰ *Сабан Л.* Чардаш в долині Ужа на Закарпаті // Конференція дослідників народної музики Червоної Русі. Львів, 1991. С. 57; *Ткаченко Т.С.* Народные танцы. М., 1975. С. 61.

⁷¹ *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян. С. 284.

⁷² *Гошовский В.* Украинские песни Закарпатья. С. 48.

⁷³ *Бойко И.А.* Жилые постройки бойков (верховинцев) конца XVIII – первой половины XX вв. // *Этнографическое обозрение.* 2002. № 3. С. 48.

⁷⁴ *Гошовский В.* Украинские песни Закарпатья. С. 46.

⁷⁵ *Геровский Г.* Указ. соч. С. 20–22.

А.Н. Ямсков

Экологически значимые
культурные архетипы
поведения человека

Экологические функции культуры в целом и культурная адаптация в частности в последнее десятилетие все чаще привлекают к себе внимание ученых и университетских преподавателей, занимающихся современной экологической проблематикой и имеющих как профессиональную подготовку, так и опыт исследований в самых разных естественных и общественных науках¹. В качестве иллюстрации уместно привести развернутую цитату из программной работы академика Н.Н. Моисеева, видевшего «более или менее приемлемый путь выхода из экологического кризиса» или, говоря иными его словами, «обеспечение коэволюции человека и окружающей среды» прежде всего «... в форме некоторой длительной переходной программы изменения общества и окружающей среды, которая должна опираться как на программу технического перевооружения общества ..., так ... и на множество социальных программ – образования и переустройства общества, его потребностей, менталитета и выработке некоторого нравственного императива»². Сходная по сути мысль о центральной роли изменений культуры в предотвращении надвигающейся глобальной экологической катастрофы звучит и в недавно изданном учебном пособии для старшеклассников и студентов, где акцентируются положения документов Конференции ООН по окружающей среде и развитию (г. Рио-де-Жанейро, 1992 г.) о «социокультурном характере экологического кризиса» и потому в качестве актуальной и жизненно важной задачи для

современного человечества ставится императив создать культуру, адекватную особенностям природы Земли, и благодаря ей «вписаться в биосферные циклы»³. Впрочем, о том, что для поставившего себя на грань экологического кризиса человечества «... нет, и не будет ... спасения, пока оно само не изменит своих привычек, нравов и поведения», сказал еще в 1977 г. в своей книге «Человеческие качества» Аурелио Печчеи⁴.

Однако экологические функции культуры и особенности культурной адаптации человечества в последние десятилетия XX в. изучаются не только теми специалистами-экологами, которые заняты поиском путей реализации идей о ноосфере или концепции «устойчивого развития». Такого рода исследования имеют уже достаточно долгую историю в этнологии (культурной антропологии) и археологии. В частности, именно экологически ориентированными исследованиями культур народов мира занимается отечественная этническая экология⁵ и ее зарубежный аналог – экологическая антропология⁶ (или, в терминах конца 1950-х – начала 1960-х гг., культурная экология). Так, по мнению профессора В.И. Козлова⁷, который ввел в науку сам термин «этническая экология» и впервые обосновал предметное содержание этой пограничной субдисциплины, одной из ее «основных задач» является «... исследование способов адаптации этнических групп к природным и социально-культурным условиям их жизни, оценка успешности этой адаптации ...». Для современной американской экологической антропологии центральной задачей тоже является изучение культурной адаптации⁸. Правда, в обоих случаях пока явно преобладают исследования конкретных аграрных или доаграрных обществ либо, что бывает чаще всего, тех локальных сообществ, в которых более или менее полно сохранившиеся явления традиционной культуры сосуществуют или вступают в конфликт с элементами современной культуры, заимствованными из промышленно развитых обществ.

Несомненно, и сейчас важной задачей остается продолжение конкретных исследований и дальнейшее уточнение и усовершенствование понятий и терминов в области этнической экологии и этнологии традиционных (аграрных и доаграрных) и близких к ним по

образу жизни большинства населения обществ. Однако ныне центральной научной и практической проблемой все же является выработка способов переноса имеющихся этноэкологических концепций и гипотез (вероятно, с некоторым их переосмыслением) в исследования (дез)адаптивных функций культуры современных (индустриальных и постиндустриальных) обществ⁹. К сожалению, в данной сфере отечественными этнологами сделано пока еще явно недостаточно, хотя в этой связи нельзя не отметить серию исследований С.А. Арутюнова¹⁰ или, например, некоторые работы В.И. Козлова¹¹ и Ю.В. Бромлея¹².

Для целей данной работы важно также уточнить, что культура в отечественных социальных науках благодаря исследованиям Э.С. Маркаряна обычно понимается прежде всего как способ (или средство, механизм) организации человеческой деятельности¹³, а не только как совокупность духовных и материальных результатов целенаправленной деятельности человека. Иными словами, в культуре ныне видят в том числе и «регулятор социотипического поведения личности»¹⁴. Например, один из ведущих американских специалистов в области культурной антропологии и, в частности, экологической антропологии, Джон Беннет, в энциклопедической справочной статье говорит, что «культуру можно рассматривать как характерный способ организации деятельности в конкретном обществе»¹⁵. В самом общем плане культуру также описывают как «интегрированную систему человеческих знаний, верований и поведения»¹⁶, или же как «систему ценностей, идей и форм поведения, которая может ассоциироваться с одной или несколькими социальными и национальными группами»¹⁷. В этноэкологических же исследованиях культуру трактуют прежде всего как средство и результат внебиологической групповой адаптации к условиям окружающей среды¹⁸.

Известно, что человек адаптируется к условиям окружающей среды посредством изменения как биологических особенностей своего организма, так и культуры сообщества, в которое он входит. Первая составляющая адаптации свойственна всем живым существам на нашей планете и означает изменение морфологических и физиологических параметров организма в сторону большего их соответствия

абиотическим (прежде всего климатическим) и биотическим факторам среды обитания¹⁹, причем в последнем случае основную роль играют болезнетворные микроорганизмы. Культурная составляющая адаптации человека²⁰, появившаяся в результате качественного преобразования поведенческой адаптации других млекопитающих, выражается прежде всего в накоплении и межпоколенной передаче информации об условиях и ресурсах окружающей среды и в выработке (часто путем целенаправленного обучения) соответствующих навыков, или умений, пользоваться этой информацией, т.е. добывать требуемые ресурсы (в том числе создавая и применяя соответствующие орудия труда), избегать средовых рисков (например, наводнений или лесных пожаров), смягчать воздействие негативных природных условий (используя, например, различные типы жилищ и одежды в разных природно-климатических зонах).

Итак, в культуре, рассматриваемой в качестве способа групповой адаптации к среде обитания, можно выделить, во-первых, сумму знаний о том, что и каким образом следует делать человеку для выживания и для достижения определенных целей в тех или иных условиях среды, во-вторых, используемые им при этом разного рода орудия труда и другие специально созданные материальные объекты (например, жилище или одежду), и в-третьих, практические навыки по осуществлению указанных действий, включая изготовление и использование орудий и других вещественных явлений культуры, или артефактов. Иначе говоря, на первом этапе исследования многообразие экологически значимых²¹ явлений культуры можно сгруппировать в три основных категории – одну материальную (орудия и т.п.) и две нематериальные (знания и навыки). Стоит особо подчеркнуть значимость последней из них, ведь знания и умения не всегда совпадают. Вместе с тем навыки (умения), точно так же как и знания, приобретаются путем подражания, целенаправленного обучения²² и, естественно, накопления личного опыта. Например, все студенты-этнологи хорошо знают о таких традиционных орудиях охоты, как лук со стрелами или духовое ружье, и имеют достаточное представление о способах их применения, однако вследствие отсутствия практических навыков они вряд ли смогут ими сразу же эффективно воспользоваться, если вдруг пред-

ставится такая возможность или даже острая необходимость.

Культурная адаптация может трактоваться и как процесс (накопление в культуре адаптивных свойств), и как результат (достигнутый уровень адаптированности к условиям среды обитания). Таким образом, в первом случае культурная адаптация есть процесс накопления в культуре определенной группы населения тех особенностей и свойств, которые повышают шансы этой группы на выживание и устойчивое воспроизводство в данных условиях окружающей среды при сохранении (этно)культурной идентичности и самосознания членов группы. Культурная адаптация, рассматриваемая как достигнутый в ходе исторического развития результат, означает комплекс особенностей и свойств культуры конкретной группы населения, обеспечивающих ее выживание и устойчивое воспроизводство в процессе смены поколений в данных условиях окружающей среды при сохранении (этно)культурной идентичности и самосознания членов группы. О степени (не)успешности культурной и биологической адаптации к природным и социальным условиям среды обитания можно судить прежде всего по медико-демографическим характеристикам изучаемой группы населения (физическому развитию, уровню и структуре заболеваемости, ведущим причинам смертности, средней продолжительности жизни и распространенности долгожительства, естественному приросту этого населения).

В культурной адаптации человека обычно выделяют параллельно существующие пассивные, или *приспособительные*, т.е. обусловленные условиями окружающей среды, и активные, или *приспосабливающие* условия среды обитания к потребностям человека, составляющие²³. Очевидно, что к первым относятся, например, меховая одежда у народов Севера или умение кочевников-скотоводов находить естественные водопои и относительно богатые растительностью пастбища во время перекочевок по сухим степям и полупустыням. Однако в механизмах культурной адаптации присутствуют и такие элементы, которые позволяют назвать ее активной, ибо они дают человеку возможность сознательно трансформировать ландшафты освоенной им территории. Например, те же кочевники-скотоводы умеют не только находить в кажущихся безводными степях и пус-

тынях близкозалегающие грунтовые воды, но и устраивать в таких местах колодцы и водопой для своего скота, а жители оазисов аридной зоны – подводить воду к орошаемым полям, порой – за многие десятки километров.

Культура, рассматриваемая как механизм, или регулятор, адаптивного поведения человека, в значительной своей части представляет собой своего рода исторически выработанные формы реализации инстинктивных, т.е. базовых биологических, потребностей. Иными словами, свойственные человеку как виду *Homo sapiens* биологические потребности являются первичными и выступают в качестве мотивов важных, с точки зрения адаптации, действий, формы реализации которых как раз и определяются культурой соответствующих сообществ. О том, что, собственно, входит в состав таких первичных биологических потребностей, писали многие специалисты по экологии человека и близким дисциплинам²⁴.

Полагаю, можно предложить следующий вариант трактовки фундаментальных биологически обусловленных потребностей человека, создающих мотивацию его экологически значимой деятельности и тем самым задающих конечные цели адаптивного поведения²⁵:

- самосохранение (обеспечение безопасности, т.е. отсутствия угрозы для жизни и здоровья);
- поддержание физического существования (обеспечение потребностей в пище и отдыхе для восстановления сил);
- продолжение рода (обеспечение межпоколенной передачи генетической и социо-культурной информации посредством удовлетворения полового и родительского инстинктов);
- получение адекватной информации о внешней среде (обеспечение сведениями об окружающей действительности, достаточными для уверенности в приемлемом уровне безопасности и в будущих возможностях жизнеобеспечения себя и своей социальной группы);
- социальное признание (обеспечение адекватной самооценке положения в сообществе).

Подчеркну, что перечисленные выше важнейшие потребности имеют именно биологическую, т.е. инстинктивную, природу. Сказанное относится и к социальному признанию, которое, в форме потребнос-

ти занимать определенное, оптимально – высокое место в иерархии животных своей группы, свойственно всем «социальным», или стадным, видам млекопитающих, включая почти все виды приматов.

Кроме того, многие действия человека, в конечном итоге обусловленные необходимостью удовлетворения его перечисленных выше базовых биологических потребностей, отнюдь не всегда осознаются людьми в качестве таковых. Например, мать, лаская своего маленького ребенка и старательно оберегая его от мелких житейских проблем вроде падений и ушибов, искренне радуется тому, что ей это удастся, но при этом вовсе не задумывается о том, что она тем самым реализует свой родительский инстинкт, обеспечивая более высокую вероятность успешной передачи генетической информации следующему поколению.

Однако из сказанного выше вытекает вопрос, является ли достаточным и исчерпывающим приведенное ранее в данной работе и вполне очевидное разделение экологически значимых явлений культуры на знания, артефакты и навыки по использованию последних. Ведь если основные биологически обусловленные потребности человека иногда действуют в качестве побудительных мотивов поведения вне и помимо его сознания, но при этом оформляются в виде закрепленных в культуре стереотипно повторяемых поведенческих норм, то мы в данном случае имеем перед собой еще одну особую категорию явлений культуры, не сводимых к первым трем. Вероятно, эти поведенческие стереотипы можно назвать проявлениями экологически значимых культурных архетипов²⁶, которые, вместе со знаниями, артефактами и умениями, в сумме и составляют культуру как механизм внебиологической адаптации к условиям окружающей среды.

В частности, автором этих строк уже была предпринята попытка, используя отдельные положения С.А. Арутюнова о «культуре вейстинга» и престижного потребления²⁷, дополнить их выделением ряда других общечеловеческих культурных архетипов, проявляющихся в сфере взаимодействия общества и географической среды и существующих на самых разных этапах исторического развития человечества, включая и современный²⁸. При этом под проявлени-

ем культурного архетипа понимается комплекс действий (поведенческих реакций), стереотипно повторяющийся у представителей разных этнических культур, в том числе находящихся на различных уровнях социально-экономического развития, когда они попадают в сходные условия окружающей среды. Иными словами, устойчивое большинство людей по отношению к используемым ими ресурсам и к состоянию среды обитания поступает схожим образом, т.е. «архетипически», если они оказываются в однотипных ситуациях с точки зрения природных и социокультурных условий жизни и обеспеченности природными ресурсами.

Вероятно, эти экологически значимые архетипы культуры, порождающие неосознаваемые формы поведения человека, можно себе представить следующим образом.

I. Архетипы, порождающие основные экологические проблемы в рамках доаграрных и аграрных хозяйственных укладов (в традиционных обществах) и продолжающие сохранять свое существенное значение в современных индустриальных и постиндустриальных обществах:

- отсутствие сознательных ограничений на рост потребления природных ресурсов (в традиционных обществах – из-за отсутствия сознательных ограничений роста численности населения и, следовательно, его совокупных потребностей; в современных обществах – из-за отсутствия сознательных ограничений роста индивидуального потребления, в первую очередь – промышленных товаров и услуг);
- ориентация на минимизацию трудозатрат, в том числе в сфере природопользования (преимущественная ориентация на наиболее экстенсивные, из всех возможных, формы использования доступных природных ресурсов).

II. Архетип, порождающий экологические проблемы на стадии перехода от доаграрных и аграрных хозяйственных укладов, т.е. от традиционных обществ, к современному индустриальному и постиндустриальному обществу, когда наблюдается сосуществование еще сохраняющейся коллективной собственности на какой-либо природный ресурс и уже возникающего включения части населения в рыночные отношения и товарное производство, основанное на ис-

пользовании данного ресурса:

- отсутствие сознательных ограничений, препятствующих полному истощению природных ресурсов, если эти ресурсы находятся в коллективном пользовании или владении и при условии, что в процессе их эксплуатации позитивные результаты («выгоду») получают конкретные индивидуумы-пользователи, а нарастающие по мере начинающегося истощения ресурсов негативные последствия («ущерб») равномерно распространяются на всех членов данного коллектива, включая и тех, кто данными ресурсами не пользуется вообще либо пользуется в размерах, не вызывающих их истощения (феномен «трагедии общинных ресурсов» по Г. Хардину²⁹).

III. Архетипы, порождающие основные экологические проблемы преимущественно в современных экономически высокоразвитых индустриальных и постиндустриальных обществах:

- отсутствие сознательных ограничений на химическое загрязнение и трансформацию физических свойств окружающей среды [т.е. отсутствие осознания важности и неограниченности возможностей окружающей среды поглощать и утилизировать (обезвреживать) отходы жизнедеятельности общества, о чем свидетельствует западающее развитие экологически обоснованных, или «экофильных», новых форм мировоззрения, морали, права, экономических механизмов, индустриальных и иных технологий, которые призваны служить средствами предотвращения загрязнения и негативной трансформации физических свойств окружающей среды];

- феномен «культуры вейстинга», или нерационального (явно избыточного с точки зрения биологически обусловленных потребностей человека) использования природных ресурсов в целях завоевания социального престижа, что порождает нарастающий эколого-экономический иррационализм современного «общества потребления» и тем самым выступает как главная движущая сила процессов истощения используемых природных ресурсов и загрязнения или негативной трансформации физических свойств окружающей среды;

- отсутствие сознательных ограничений на риск («рискованное поведение») – на такие действия, конечные результаты которых принципиально непредсказуемы, ибо могут быть как позитивными,

так и негативными, что в современном обществе провоцирует рост частоты и увеличение масштабов техногенных аварий (чаще всего вызываемых неоправдавшимся риском, допущенным разработчиками технологий либо операторами) и, соответственно, нарастающий экологический, медико-демографический, социальный и экономический ущерб от последствий подобных аварий в промышленности и на транспорте.

Не вдаваясь в давно идущие дискуссии о феномене культурного архетипа, в связи с затронутой выше темой сошлюсь лишь на высказанную еще Карлом Юнгом следующую мысль: «Коллективное бессознательное как оставляемый опытом осадок и вместе с тем как некоторое его, опыта, а priori есть образ мира, который сформировался в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовывались определенные черты, так называемые архетипы, или доминанты»³⁰ (выделено К. Юнгом). Наш современник видит основную идею К. Юнга об «*архетипах коллективного бессознательного*» в том, что «... бессознательное не сводится к биологически детерминированным, инстинктивным слоям психики, а охватывает сумму, или осадок, психического опыта всех предыдущих поколений; сумму, проявляющуюся в душевной жизни в виде определенных типов поведения, эмоциональных реакций, образов спонтанных фантазий, сновидений и даже мышления и лишь (в лучшем случае!) с трудом поддающуюся контролю со стороны сознания»³¹ (выделено В.М. Бакусевым). Пусть и с использованием иных терминов, но по сути о том же явлении пишет известный психолог А.Г. Асмолов: «Надсознательные явления представляют собой усвоенные субъектом как членом той или иной группы образцы типичного для данной общности поведения и познания, влияние которых на его деятельность актуально не осознается субъектом и не контролируется им»³².

Наконец, в недавно опубликованном вузовском учебном пособии по изучению экологического сознания специалисты-психологи отмечают, что «... особенности обыденного, массового экологического сознания – это реальность, ... это лишь проявление той сущности человека, которая характеризует его как потребителя и кото-

рая доминирует над созидательной функцией человека. Как бы человек не хотел, он не может отказаться полностью от этой сущности, лишиться ее, так как это значит просто перестать быть человеком. Следовательно, элементы обыденного экологического сознания, в том числе элементы эгоизма, хищничества, разрушения, всегда будут составной частью экологического сознания, пока будет существовать человек, можно лишь увеличить или уменьшить их значимость, ограничить их реализацию в конкретном поведении»³³. В контексте же обсуждаемых ниже экологически значимых культурных архетипов важно отметить, что процитированные выше отечественные ученые особое внимание уделяют не только мотивации осознаваемых форм поведения человека, но и «бессознательному экологическому вандализму», предполагая в нем в том числе и «отголоски древней тенденции собирательства»³⁴.

За рубежом современная научная школа эволюционной психологии также развернула исследования универсальных общечеловеческих механизмов регулирования поведения, которые сформировались в отдаленном прошлом и потому в современных условиях далеко не всегда оказываются адаптивными³⁵.

О том, что в силу исторически меняющихся условий существования «стереотипы поведения» человека, в том числе имеющие социокультурное происхождение, не всегда сохраняют адаптивное значение, пишут также и отечественные специалисты в области этологии человека³⁶. При этом М.Л. Бутовская, например, специально отмечает, что «то обстоятельство, что конкретное поведение встречается во всех культурах, впрочем, еще не говорит о его врожденной основе»³⁷. Таким образом, и в этой области науки признается возможность существования неких культурно обусловленных общечеловеческих поведенческих норм, которые ныне могут являться в той или иной мере дезадаптивными.

Несомненно, в этот ряд вполне укладываются и приведенные выше экологически значимые культурные архетипы поведения человека, функции которых в ряде случаев с течением времени существенно изменились и в условиях жизни современного общества стали просто опасными.

На то, что перед нами именно культурные архетипы, а не некие врожденные (т.е. инстинктивные) поведенческие стереотипы вида *Homo sapiens*, указывает тот факт, что в разных этнических культурах эти архетипы выражены в весьма различной степени и к тому же в последние десятилетия XX в. многие наиболее технологически развитые общества научились в определенной мере изменять соответствующее им поведение населения путем создания новых правовых или экономических механизмов либо коррекции норм морали и создания общественного мнения, осуждающего подобные действия. Об этом, впрочем, несколько подробнее будет сказано ниже.

Думается, что выделенные выше экологически значимые стереотипные формы поведения человека, обусловленные универсальными культурными архетипами и потому свойственные, пусть и в разной степени, всем людям на Земле и определяющие их действия в сфере природопользования, чаще всего связаны с недостаточным развитием или даже отсутствием в культурах механизмов самоограничения в сфере потребления ресурсов. Собственно, каждый из них так или иначе иллюстрирует этот тезис, будь то прямо (самый первый из перечисленных выше) или косвенно (остальные пять). Иначе говоря, представляется, что для человека как биологического вида основную роль играли средовые (внешние) ограничители роста численности и давления на ресурсную базу, а не внутривидовые³⁸. Это положение косвенно подкрепляется следующими соображениями. Во-первых, в противном случае не было бы ни выхода первых представителей вида *Homo sapiens* за пределы своей африканской прародины, ни прежних демографических взрывов времен Неолитической революции и перехода к производящему земледельческо-скотоводческому хозяйству, или же Промышленной революции и переключения на невозобновимые внебиосферные источники энергии. Во-вторых, отсутствовали бы неоднократно фиксировавшиеся в прошлом и наблюдаемые ныне локальные экологические кризисы вследствие чрезмерного истощения возобновимых и иных природных ресурсов³⁹.

Более того, историческая эволюция человеческой культуры является во многом следствием наличия в ней таких механизмов, кото-

рые, подобно названным архетипам, приводили к неоднократно случавшимся локальным экологическим кризисам вследствие перенаселенности территории и истощения ее природных ресурсов. Кризисы же чаще всего заканчивались либо вторжением на земли соседей и вооруженным конфликтом с ними, либо вынужденной миграцией на новые и ранее казавшиеся непригодными для освоения территории, либо голодом и частичным сокращением населения или даже его вымиранием. Однако иногда ресурсный кризис приводил и к серьезным адаптивным трансформациям исходной культуры, например, к существенному усовершенствованию имеющихся технологий природопользования, или к укреплению социальной организации и усилению кооперации, либо даже к переходу на новые, ранее не использовавшиеся природные ресурсы.

* * *

Теперь имеет смысл перейти к более подробному рассмотрению названных выше экологически значимых культурных архетипов, определяющих поведение человека в сфере использования ресурсов окружающей среды, в особенности же тех из них, которые играют определяющую роль в этой области.

Отсутствие сознательных **ограничений на рост потребления** природных **ресурсов** в традиционных обществах проявляется в основном как отсутствие ограничений роста численности населения⁴⁰ и, следовательно, его совокупных потребностей, а в современных обществах – чаще всего как отсутствие ограничений роста индивидуального потребления⁴¹, в первую очередь – промышленных товаров и услуг. Как уже было сказано, существование этого наиболее генерализованного по своему содержанию и самого экологически важного культурного архетипа подтверждается многочисленными фактами локальных экологических кризисов вследствие истощения природных ресурсов и/или демографических взрывов, равно как и рядом детальных исследований реальных стратегий природопользования и демографического поведения в тех обществах, которые в обозримый исторический период не испытывали ни демографичес-

кого взрыва, ни ресурсного кризиса.

В частности, весьма убедительно механизмы действия подобных установок на максимально возможный рост населения и добычу как можно большего количества морских млекопитающих показал в своем исследовании азиатских берингоморских эскимосов И.И. Крупник⁴². Например, в удачные для охоты годы ими заготавливалось в 1,5-2,5 раза больше мяса и жира, чем реально могли использовать люди и их ездовые собаки, и потому в случае столь же удачного следующего сезона прежние запасы просто выбрасывались. При этом на протяжении 1920-х – 1930-х гг. в прибрежных поселках-общинах Сиреники, Наукан и Чаплино примерно каждый второй год (из тех 10–7 лет, по которым И.И. Крупником были найдены сведения), а в Чаплино – каждый третий год суммарная продукция морской охоты превышала потребности не менее чем на 35%, однако и дефицит мяса, т.е. основного продукта питания, в размере 30%–35% наблюдался за тот же период времени в Наукане, Киваке и Чаплино несколько чаще, чем каждый третий год, а в Сирениках – всего один раз, но зато тогда нехватка составила примерно 46% от нормы годового потребления⁴³.

Таким образом, периодический голод у эскимосов был главной причиной волн повышенной смертности, доводивших детскую смертность до 35% – 40% и более, и именно это удерживало численность населения на одном и том же уровне в примерно 1300 человек в период с 1895 г. по 1937 г., несмотря на весьма существенные за это время флуктуации числа жителей отдельных поселков-общин. Вместе с тем реальные показатели рождаемости и доживаемости детей до детородного возраста в начале – первой половине XX в. у азиатских эскимосов в определенные отрезки времени бывали такими, что могли бы привести к почти трехкратному приросту населения за 100 лет, если бы не периодические потери населения от голодovieк и эпидемий и не сверхвысокая смертность взрослого населения⁴⁴.

Итак, на Чукотке основными факторами, сдерживавшими рост численности населения у морских охотников и, соответственно, их нагрузки на биоту, были изменчивость погодных условий, в отдельные годы препятствовавших удачной охоте в короткие весенние

и осенние промысловые сезоны, и естественные циклические колебания численности морских млекопитающих, опять-таки приводившие к периодической нехватке промысловых животных и голоду населения. Видимо, подобного же рода механизмы действовали и в других этноэкосистемах Земли, которым были свойственны столь же существенные многолетние изменения природных условий и ресурсной базы. Например, периодические катастрофические падежи скота вследствие наступления неблагоприятных погодных условий (зимних буранов или гололедицы, летних засух) на пастбищах сходным образом разрушали хозяйственный уклад и жизнеобеспечение кочевых и пастушеских народов в аридной и семиаридной зоне, вынуждая их стремиться к максимальному увеличению поголовья своих стад как единственной доступной страховке на случай возможной гибели от трети до половины домашних животных, что, однако, нередко провоцировало перевыпас и, соответственно, перегрузку угодий⁴⁵.

Сказанное выше позволяет заключить, что нередко выявляемая за счет усреднения в пределах относительно больших промежутков времени (многих десятилетий и тем более столетий либо тысячелетий) относительная стабильность численности населения и антропогенной нагрузки на природную среду в традиционных и близких к ним обществах, заселивших территории с весьма изменчивыми природными условиями, на самом деле скрывает серьезные многолетние вариации этих параметров и при этом обусловлена действием средовых факторов, но не определяется культурными нормами демографического поведения человека и природопользования.

С другой стороны, на нашей планете немало территорий и с достаточно постоянными природными условиями. Однако и там, как показали исследования классика американской экологической антропологии Роя Раппапорта среди папуасов внутренних горных районов Новой Гвинеи⁴⁶, за кажущейся многолетней стабильностью численности населения и антропогенной нагрузки на природные ресурсы скрываются серьезные периодические флуктуации этих параметров, но уже за счет действия социокультурных механизмов. Тем не менее и здесь полностью проявляется названный выше культурный архетип, обуславливающий постоянный рост численности населения и масш-

табов его хозяйственной деятельности.

Так, живущие в горном тропическом лесу папуасы *тсембага* в середине XX в. занимались неолитическим подсечно-огневым земледелием, возделывая ямс, таро и многие другие виды растений, и выращиванием свиней⁴⁷. По их верованиям, забой свиней мог быть оправдан только подношением животных духам, т.е. свиней забивали и ели вместе с родственниками и соседями в случае различного рода религиозных празднеств либо поминок, или когда обращались к духам с просьбами о здоровье заболевшего родственника и т.д. Пока свиней в хозяйстве было относительно мало, они в основном питались остатками еды своих хозяев и, находясь на вольном выпасе, почти не требовали специального ухода, но с ростом их поголовья хозяйке приходилось уже специально приносить корнеплоды с огородов к своему дому для регулярной подкормки. В конце концов, даже после всех дарений свиней родственникам и соседям, во всей общине трудозатраты по выращиванию кормов и кормлению свиней вследствие роста их поголовья до уровня, превышающего численность самих людей, становились весьма обременительными.

Именно тогда наступало время, когда считалось возможным и необходимым выкопать дерево «румбум» и тем самым начать годовой цикл празднеств «кайко», в ходе которого члены общины, вместе со своими приглашенными в гости родственниками и союзниками по прошлым войнам из соседних и дальних общин, забивали и съедали почти всех своих свиней, оставляя лишь нескольких производителей и поросят для таких будущих случаев, как рождение детей или похороны. Начало празднеств «кайко» одновременно означало объявление того, что завершившая прошлую войну договоренность о прекращении вражды более не соблюдается, и действительно, вскоре обычно начиналась новая война, в которой община, проводящая «кайко», и ее гости выступали в качестве союзников.

Например, *тсембага* в течение примерно 60 лет (начало – середина XX в.) четыре раза проводили этот ритуал и, соответственно, четырежды воевали с соседями; сходная периодичность инициирования военных столкновений была и у соседних папуасских общин. В ходе этих войн проигравшие несли более существенные людские

потери и, главное, лишались всех своих земель с огородами и свиней. Часть женщин и детей захватывали победители, а другая часть и уцелевшие мужчины из побежденных общин скрывались у друзей и родственников, например, у сестер, когда-то вышедших замуж в другие общины. После подобной гибели одной-двух общин или же заметных людских потерь с обеих сторон враждующие союзы примирялись в ходе особого ритуала, в знак чего высаживали на центральных площадках своих общинных угодий деревья «румбум». Так наступали 10–15 мирных лет, пока вновь из детей и подростков не вырастали новые воины и пока не возрастало поголовье свиней, требуемых для угощения будущих военных союзников во время следующих празднеств «кайко». Впрочем, не участвовавшие в прошлой войне соседи иногда могли вовлечь мирную общину в военные столкновения и гораздо раньше этого срока, так что вплоть до 1950-х гг. периодические военные действия были органичной частью жизненного уклада в горах Новой Гвинеи, тем самым регулируя демографические процессы.

Если высказанное выше предположение о возможности экстраполяции выводов И.И. Крупника и Р. Рапппорта на практически все традиционные или близкие к ним по укладу жизни общества верно, то получается, что для человека действительно типично стремление к неограниченному демографическому росту и соответствующему увеличению нагрузки на природные ресурсы. Лишь средовые факторы либо социально-культурные механизмы, обусловленные конкуренцией обществ за территорию и ее ресурсы, сдерживают эти процессы. События 1960-х – 1990-х гг. в странах Третьего Мира, кстати, вполне подтверждают это предположение, ибо современный демографический взрыв в наименее развитых государствах Африки и Азии объясняется как раз тем, что к середине – второй половине XX в. во все самые отдаленные их уголки проникли элементарная медицинская помощь и борьба с эпидемиями, стали осуществляться гуманитарные продовольственные поставки в случае неурожая и голода, а также прекратились перманентные внутренние вооруженные конфликты вследствие установления государственной власти современного типа, т.е. появления полиции, судопроизводства и т.п. Таким

образом, были устранены основные причины людских потерь в традиционных обществах – эпидемии, голод как следствие изменения природных условий или стихийных бедствий⁴⁸, военные конфликты, и обусловленный нормами традиционной культуры демографический потенциал этих обществ наконец-то смог в полной мере реализоваться, породив то, что справедливо было названо «взрывом» роста численности населения.

Ориентация на минимизацию трудозатрат, в том числе **в сфере природопользования**, проявляется прежде всего как стремление сохранить наиболее экстенсивные из всех возможных в данных условиях форм использования доступных природных ресурсов. Собственно, в данном случае мы видим закрепленное в культуре, но характерное для всех живых существ стремление к всемерной экономии энергии, затрачиваемой организмом в процессе жизнедеятельности⁴⁹.

Именно этот культурный архетип помогает понять, почему, например, по соседству с группами бантуязычных скотоводов и земледельцев Южной Африки веками существуют бушмены – охотники и собиратели, или в силу каких причин уже несколько тысяч лет на одних и тех же островах Малайского архипелага представлены хозяйственно-культурные типы орошаемого пашенного земледелия (рисоводства) в прибрежной зоне и ручного подсеčno-огневого земледелия во внутренних горных районах. Дело в том, что чем интенсивнее ведется хозяйство, тем больше энергии и/или времени труда оно требует – охота и собирательство позволяют обеспечивать потребности человека в продуктах питания за счет минимальных вложений труда (в среднем около 1–2 часов в день в саваннах и тропических лесах), а интенсивные системы пашенного земледелия – максимальных. Так, в тропиках Центральной Америки интенсивное земледельческое хозяйство с удобрением постоянно обрабатываемых полей и использованием тяглого скота при пахоте требует вложения примерно 5000 часов труда в год на крестьянскую семью, тогда как подсеčno-огневое ручное земледелие в горных джунглях при переменнo-оседлом образе жизни – всего 1000 часов, а потому до тех пор, пока плотность населения достаточно мала и ведение подсеčno-огневого земледелия возможно, оно будет там сохранять-

ся. Такого рода примеров в монографии Роя Эллена, например, приводится довольно много⁵⁰.

Обоснованность предложенной формулировки доказывают не только многочисленные примеры сохранения более архаичных и экстенсивных систем хозяйства по соседству и в тесном контакте с гораздо более интенсивными (и, следовательно, трудоемкими), но без перехода к последним. В истории человечества также имеется немало примеров того, что отдельные группы, наоборот, после миграций на новые территории охотно переходили к гораздо более экстенсивным системам хозяйства. Например, можно вспомнить, что переселившиеся в Южную Африку голландцы, создавшие в Европе одну из самых интенсивных и урожайных систем земледелия на полях, в новых условиях многоземелья перешли к крайне экстенсивному и преимущественно скотоводческому хозяйству, ставшему типичным для их потомков-буров (африканеров). Освоившие пространства Квебека французские поселенцы, равно как и русские переселенцы в Сибири, довольно быстро перешли к преимущественно охотничье-рыболовецкому хозяйству с весьма малой ролью земледелия и скотоводства даже в тех районах южной тайги, где последние вполне могли развиваться. Но наиболее ярким примером подобного рода, вероятно, является случай с китайцами на Малаккском полуострове – эти переселенцы из Южного Китая с его одной из самых продуктивных и трудозатратных систем орошаемого тропического рисоводства в мире в новых условиях создали в конце XVIII в. и сохраняли вплоть до середины XIX в. крайне экстенсивную систему подсечно-огневого товарного выращивания преимущественно пряностей для поставок в английские колонии – «Поселения на проливах»⁵¹, т.е. в Сингапур и некоторые города западного побережья нынешней Полуостровной Малайзии.

Если данный культурный архетип объясняет, почему в ряде регионов мира столь долго сохраняются весьма древние по своему происхождению и очень экстенсивные системы хозяйства, то предыдущий позволяет понять основную причину отказа от подобных систем и перехода к более интенсивным и трудозатратным – демографический рост и, соответственно, увеличение плотности населения, что и

делает невозможным сохранение первых.

Феномен «трагедии общинных ресурсов»⁵², о котором было сказано выше, сам Г. Хардин описал на примере скотоводов. Чтобы лучше понять смысл его выводов, повлекших жаркие дискуссии⁵³, но в целом признанных современной наукой⁵⁴, можно представить себе условный пример. Предположим, что где-то в изолированной горной долине живет группа ведущих традиционное натуральное хозяйство скотоводов в составе 10 одинаковых по размеру семейных хозяйств, в каждом из которых по две дойные коровы, дающих по шесть литров молока в день каждая и этим полностью удовлетворяющих потребности хозяев в данных продуктах питания, составляющие 12 литров в день. По принятому нами условию, в силу полной транспортной изолированности этой горной местности скотоводы не могут использовать молоко и молочные продукты иначе, кроме как для собственного потребления. Поэтому они и не имеют стимулов к увеличению поголовья скота выше 20 голов дойных коров, или всего 30 голов крупного рогатого скота, что соответствует емкости пастбищ в долине.

Представим себе, что вследствие каких-либо военно-стратегических соображений государство провело через описываемую горную долину дорогу, и скотоводы впервые получили возможность продавать молоко или молочные продукты скупщикам. Допустим, половина хозяйств проявили себя «капиталистами» и, увеличив поголовье до трех дойных коров на семью, стали продавать по шесть литров молока в сутки, по прежнему питаясь в основном молочными продуктами. Оставшиеся пять семей, будучи «традиционалистами», продолжали жить натуральным хозяйством. Это означает, что в долине теперь насчитывается уже 25 дойных коров, или 38 голов КРС. Но ведь емкость пастбищ соответствует только стаду в 30 коров, телят и быков, поэтому в долине начинается перевыпас, проявляется пастбищная дигрессия, и из-за недостатка кормов коровы снижают удои, допустим, на один литр в день каждая, т.е. до пяти литров. Таким образом, вскоре у «капиталистов» общие удои от трех коров на семью стали составлять только 15 литров в день, и на продажу у них теперь остается лишь три литра молока. Значит, ставшие

уже привычными денежные доходы упали вдвое, и это заставляет владельцев еще более увеличивать поголовье в попытке хотя бы восстановить былые доходы. Одновременно и у «традиционалистов» на семью стало приходиться всего по 10 литров молока в день, появился ежесуточный дефицит продуктов питания в размере двух литров молока. Следовательно, и «традиционалисты» тоже вынуждены увеличивать поголовье скота в своих хозяйствах, чтобы хотя бы накормить своих детей.

Таким образом, наши условные скотоводы создали «трагедию общинных ресурсов», которая не может кончиться ничем иным, кроме как полной деградацией пастбищ вследствие растущего поголовья скота, последующим падежом основной части домашних животных от бескормицы, и гибелью общины скотоводов, которая уже более не сможет существовать на данной территории за счет ведения скотоводческого хозяйства. Именно по такой схеме, при всей условности нашего примера, развиваются реальные ситуации во многих отдаленных скотоводческих регионах стран Третьего Мира, которые только сейчас втягиваются в сферу рыночного хозяйства и где сохраняются традиционные кочевые и пастушеские культуры с типичным для последних общинным землевладением и землепользованием. Трагичность этих ситуаций состоит в том, что в скотоводческих культурах обычно нет механизма, препятствующего подобному развитию событий или способного блокировать его на ранних стадиях.

Однако в современных обществах найдены вполне эффективные меры, предотвращающие «трагедию общинных ресурсов». Во-первых, можно отказаться от главной ее предпосылки – сохранения коллективного и неконтролируемого использования пастбищ при переходе к рыночным отношениям, что можно обеспечить путем раздела общинных пастбищных земель между отдельными хозяйствами – посредством «приватизации» общинных ресурсов. Во-вторых, общинное владение и пользование пастбищными ресурсами вполне можно и сохранить, но при условии определения допустимых норм нагрузки на них и введения общественного контроля за соблюдением таких норм – в нашем случае это могло бы быть решение общины скотоводов о том, что каждая семья может держать

на общинном пастбище только три головы крупного рогатого скота, или меньше, но ни в коем случае не больше.

Разумеется, пример с общинными пастбищами и скотоводами – лишь метафора, и в действительности феномен «трагедии общинных ресурсов» имеет гораздо более широкое значение, помогая понять перспективы стихийно развивающегося использования самых разных возобновимых природных ресурсов, будь то рыбы в Мировом океане или клюквенников в северных районах России. Даже такое явление, как пробки автомобильного движения и его приближающийся паралич в г. Москве, вполне описывается по подобной схеме – коллективно используемым ресурсом в этом случае является пропускная способность городских улиц и площадей, позволяющая передвигаться по городу в общественном и частном автотранспорте, а возможным решением – отказ от коллективного и бесконтрольного использования этого ограниченного ресурса, от исторически сложившихся представлений, что каждый горожанин может ездить по улицам своего города столько и тогда, сколько и когда ему захочется. Рано или поздно придется пойти на введение норм нагрузки на этот пространственный ресурс и общественного контроля за их соблюдением, определить, кто, когда и каким образом (на каких условиях) сможет ездить по городу на автотранспорте. Впрочем, и в этом случае стихийное развитие ситуации, скорее всего, первоначально приведет к тому, что пропускная способность улиц г. Москвы будет полностью исчерпана, а пробки станут практически постоянным явлением и тем самым сделают поездки на автомобиле по городу почти невозможными.

Отсутствие сознательных **ограничений на химическое загрязнение** и трансформацию физических свойств окружающей среды определяется тем, что осознание важности и безграничности возможностей окружающей среды поглощать и утилизировать отходы жизнедеятельности современного общества свойственно лишь небольшой части населения, и даже те, кто это понимает, далеко не полностью превратили подобные знания в поведенческие навыки.

Происхождение этого культурного архетипа объясняется довольно легко – в традиционных обществах просто не было возможнос-

тей вызывать серьезное химическое и физическое загрязнение среды обитания, а потому и не возникали опасения перед такого рода действиями. Поэтому современный человек выбрасывает на землю пластиковую упаковку от конфет, сигарет или мороженого точно таким же движением, каким его предки без малого двести тысяч лет выбрасывали огрызок фрукта или обглоданную кость. Люди все еще либо не вполне понимают, сколь разный экологический эффект создает попадание на почву пластика, практически не разлагающегося в окружающей среде в течение многих десятилетий, и органики, служащей удобрением или как минимум не нарушающей природных процессов, либо же, понимая сказанное выше, не всегда вспоминают об этих своих познаниях, которые еще не стали твердыми поведенческими навыками большинства населения.

Но речь здесь должна идти, конечно же, не только о фантиках и пакетиках, а в первую очередь о том, что так же точно зачастую ведут себя и организаторы крупного промышленного производства, которые вполне могут просто не задумываться об экологических последствиях создаваемых на их предприятиях электромагнитных полей, вибрационных нагрузок на прилегающие территории или выбросов химических веществ, чуждых биосфере, в воздух или в поверхностные воды рек и морей. Впрочем, целенаправленное экологическое воспитание и образование может в перспективе смягчить проявления этого культурного архетипа, что, однако, не будет простой и быстро решаемой задачей. Именно о последнем свидетельствует запаздывающее развитие экологически обоснованных, или «экофильных», новых форм мировоззрения и морали, а также права и экономических механизмов, индустриальных и иных технологий, которые призваны служить средствами предотвращения загрязнения и негативной трансформации физических свойств окружающей среды.

Феномен «культуры вейстинга», или демонстративного потребления, т.е. явно избыточного, с точки зрения биологически обусловленных потребностей человека, использования природных ресурсов в целях завоевания социального престижа, в нашей науке впервые и весьма детально описан С.А. Арутюновым⁵⁵, что дает возможность не останавливаться на нем подробно. Стоит только отметить, что

нерациональность этого явления в эколого-биологическом плане вовсе не отрицает того, что в социальном плане оно, к сожалению, очень эффективно, ибо дает возможность удовлетворять одну из первейших потребностей человека в социальном признании.

Именно этот культурный архетип порождает нарастающий эколого-экономический иррационализм современного «общества потребления» и тем самым выступает как главная движущая сила процессов истощения используемых природных ресурсов и загрязнения или трансформации физических свойств окружающей среды. Видимо, только последовательная и серьезная борьба с его проявлениями путем соответствующего образования и воспитания в сочетании с предложением новых и экологически не столь разрушительных способов конкуренции между людьми и сфер борьбы за социальное признание позволит снизить негативное влияние этого феномена современной культуры.

Отсутствие сознательных ограничений на риск, т.е. на «рискованное поведение», или действия, конечные результаты которых непредсказуемы и при этом понятно, что они могут быть как негативными, так и позитивными, можно считать еще одним экологически значимым архетипом культуры. В современном обществе именно он провоцирует нарастающую частоту и масштабы техногенных аварий. Эти техногенные аварии в промышленности и на транспорте зачастую превращаются в подлинные экологические бедствия, причиняющие различного рода ущерб – экологический (деградация экосистем вследствие нарушения их биотических и абиотических компонентов, например, при загрязнении), медико-демографический (гибель людей, их болезни и травмы, в том числе приводящие к инвалидности), социальный (потеря рабочих мест, появление экологических беженцев) и экономический (разрушение инфраструктуры – дорог, предприятий и жилых домов, полей, оросительных каналов и т.п.).

Это явление подробно описано С.М. Мягковым⁵⁶, который отметил нарастающую частоту рискованных действий людей при переходе от традиционных обществ к современным, поскольку процесс социокультурной модернизации сопровождается неуклонным

уменьшением в обществе коллективистских ценностей и поведенческих норм. Следовательно, актуальность такого рода проблем в обозримом будущем будет только нарастать.

В качестве примера стоит привести некоторые из собранных С.М. Мягковым сведений и его расчеты, согласно которым рискованные действия в сфере подготовки к возможным стихийным бедствиям и предупреждения их вероятных последствий реже всего имеют место в современной Японии, где у населения в намного большей степени сохранились восходящие к традиционным общинным культурам коллективистские установки. На другом полюсе находится население США, где в максимальной степени развился свойственный современным постиндустриальным обществам индивидуализм. Народы Западной Европы (в данном случае Великобритании, Германии и Франции) занимают промежуточное положение. В результате на протяжении 1960-х – 1980-х гг. сопоставимые по своим масштабам стихийные бедствия в среднем уносили в Японии примерно в два раза меньше жизней, чем в Западной Европе, и почти в восемь раз меньше, чем в США (естественно, в пересчете на равные контингенты населения); экономический ущерб от них в Японии был соответственно в четыре раза и в восемь раз меньше (в пересчете на равные объемы валового национального продукта). Однако при этом самих случаев тяжелых стихийных бедствий с числом жертв не менее 10 человек и/или экономическим ущербом не менее 10 миллионов долларов в этот период времени в Японии было в два раза больше, чем в Западной Европе, и в четыре раза больше, чем в США (в пересчете на равные площади территории). При этом именно в Японии гораздо выше плотность населения и объем ВВП на единицу территории; при равной склонности жителей к риску и, соответственно, при сходной доле случаев неоправдавшегося риска, соотношения потерь от стихийных бедствий в этих регионах мира были бы обратными⁵⁷.

В качестве иллюстрации того, как именно проявляется данное явление, можно также привести аварию на Чернобыльской АЭС, произошедшую в 1986 г. Причиной той трагедии был, во-первых, неоправдавшийся риск разработчиков атомных реакторов так назы-

ваемого чернобыльского типа, ведь они знали, что такие реакторы потенциально были способны взорваться, но понадеялись, что окажется достаточным подготовить детальные инструкции о том, как не допустить подобного развития событий, и установить автоматические системы защиты, которые просто отключат реактор в случае приближения опасности взрыва. Во-вторых, основной причиной аварии стал неоправдавшийся риск операторов ЧАЭС, которые в нарушение инструкций по технике безопасности проводили эксперименты на этом реакторе, предварительно отключив все системы его защиты. Иными словами, действия разработчиков реактора и операторов были именно рискованными, а не ошибочными, ведь те и другие прекрасно понимали, что следствием того, что они делали, может быть авария, или взрыв, но понадеялись, что этого не произойдет. К сожалению, однажды это все же произошло, хотя до того такие реакторы работали практически безаварийно в течение десятилетий, несмотря на разного рода эксперименты и многочисленные нарушения инструкций по управлению ими.

* * *

Раскрытие и обоснование описанных выше и, возможно, некоторых других универсальных экологически значимых культурных архетипов, определяющих поведение человека по отношению к окружающей среде в современном мире и требующих неизбежной коррекции как условия перехода к сбалансированному дальнейшему развитию (коэволюции) общества и природы Земли, конечно же, составляет задачу целой серии будущих исследований. На данном этапе работы автор счел необходимым, во-первых, сформулировать и кратко описать свое видение этой задачи вместе с некоторыми предварительными выводами и вариантами решений. Во-вторых, и это главное, сейчас прежде всего требуется привлечь внимание специалистов-экологов, во все большей степени начинающих анализировать культуру современного урбанистического общества и осознавать необходимость и неотложность ее «экологизации», к исследованиям культуры и культурной адаптации преимуществен-

но традиционных обществ, выполненных в рамках этноэкологии или этнологии в целом. Именно там можно найти достаточно разработанный понятийно-терминологический аппарат и концепции, многие из которых можно и нужно приспособить к потребностям исследования экологических функций нематериальных явлений культуры в современных промышленно развитых и постиндустриальных обществах.

Примечания:

¹ Основные положения данной работы были представлены в докладе автора на Круглом столе «Становление человечества как глобальной силы» (руководители Т.И. Алексеева и А.Г. Ганжа), организованном в рамках посвященной памяти академика Н.Н. Моисеева конференции «Связь времен» (г. Москва, 28.II – 1.III.2001 г.) и собравшем специалистов в области антропологии, археологии, истории, философии, этнологии, географии и биологии.

² *Моисеев Н.Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. М., 1994. С. 35.

³ *Глазачев С.Н., Козгай Е.А.* Экологическая культура и образование: Очерки социальной экологии. М., 1999. С. 1; см. также: *Экокультура: в поисках выхода из экологического кризиса. Хрестоматия по курсу охраны окружающей среды / Сост.: Марфенин Н.Н.* М., 1998.

⁴ *Печчеи А.* Человеческие качества. 2-е изд. М., 1985. С. 43.

⁵ *Козлов В.И.* Основные проблемы этнической экологии // Сов. этнография. 1983. № 1. С. 3–16.

⁶ См., например, обзорную статью: *Козлов В.И., Ямсков А.Н.* Этническая экология // Этнология в США и Канаде. М., 1989. С. 86–107.

⁷ *Козлов В.И.* Этническая экология: становление дисциплины и история проблем. М., 1994. С. 13.

⁸ *Moran E.* Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology. Boulder, 1982. P. 4; *Netting, Robert M.* Cultural Ecology. 2nd edition. Prospect Heights, 1986. P. 6.

⁹ Проблемам разграничения «традиционных» (доаграрных и аграрных) и «современных» (индустриальных и постиндустриальных) обществ и различиям между ними в сфере природопользования посвящена отдельная статья автора. См.: *Ямсков А.Н.* Традиционное природопользование: проблемы определения и правового регулирования // Юридическая антропология. Закон и жизнь / Ред. Новикова Н.И., Тишков В.А. М., 2000. С. 172–185.

¹⁰ Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 230–244; Он же. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. 1980. № 12. С. 92–98.

¹¹ Козлов В.И. Этническая экология... С. 210–230.

¹² Бромлей Ю.В. Этнические аспекты экологии человечества // Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии: Очерки теории и истории. М., 1981. С. 245–256.

¹³ Это положение было сформулировано и опубликовано им еще в 1969 г.; см. также: Маркарян Э.С. К общей характеристике культуры и ее жизнеобеспечивающей системы // Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования. Ереван, 1983. С. 17–19.

¹⁴ Асмолов А.Г. Психология личности. М., 1990. С. 280.

¹⁵ Bennet J. Culture // The Encyclopedia Americana. International Edition. Dunbury, 1987. Vol. 8. P. 317.

¹⁶ Culture // The New Encyclopedia Britannica. 15th ed. London, 1988. Vol. 3. P. 784.

¹⁷ Seymour-Smith Ch. Macmillan Dictionary of Anthropology. London, 1995. P. 65.

¹⁸ Козлов В.И. Основные проблемы этнической экологии С. 5.

¹⁹ Подробнее об этом аспекте адаптации см., например: Алексеев В.П. Географические очаги формирования человеческих рас. М., 1985. С. 5–75; Алексеева Т.И. Адаптация человека в различных экологических нишах Земли (биологические аспекты). М., 1998.

²⁰ См. подробнее: Ямсков А.Н. Экологические функции основных компонентов традиционной культуры // Этноэкологические исследования. Сборник статей к 80-летию со дня рождения В.И. Козлова / Ред. Дубова Н. А., Григулевич Н.И., Лопуленко Н.А., Ямсков А.Н. М., 2004. С. 39–60.

²¹ Несомненно, в любой культуре присутствуют и другие элементы, не имеющие непосредственных адаптивных функций и потому не входящие в обсуждаемый здесь круг явлений.

²² В этой связи стоит напомнить, что к явлениям культуры относят все те способы организации поведения, которым одни люди научаются при контакте с другими как при непосредственном целенаправленном обучении, так и за счет подражания. О культуре как «наученном поведении» (learned behavior) см. подробнее: Bennet J. Culture P. 315, 318.

²³ Ямсков А.Н. Социальная экология и этноэкология // Программы по экологическим дисциплинам / Ред. Дмитриева В.Т., Воробьев А.Н., Ямсков А.Н. М., 1999. С. 110.

²⁴ См., например, точку зрения В.И. Козлова и критику им некоторых аль-

тернативных взглядов: *Козлов В.И.* Основные проблемы этнической экологии... С. 8–9; *Козлов В.И.* Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его экологические аспекты // *Этническая экология: Теория и практика* / Ред.: В.И. Козлов (отв. ред.), Н.А. Дубова, А.Н. Ямсков. М., 1991. С. 16–18. Максимально подробный и, видимо, явно избыточный перечень потребностей человека см.: *Реймерс Н.Ф.* Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994. С. 297–316.

²⁵ Эта точка зрения автора в ее первоначальном варианте была представлена в программе учебного курса, опубликованной в соавторстве. См.: *Дубова Н.А., Ямсков А.Н.* Экология человека // *Программы по экологическим дисциплинам* / Ред. Дмитриева В.Т., Воробьев А.Н., Ямсков А.Н. М., 1999. С. 96.

²⁶ См. также: *Ямсков А.Н.* Социальная экология и этноэкология... С. 115–117.

²⁷ *Арутюнов С.А.* Народы и культуры... С. 233–234.

²⁸ *Ямсков А.Н.* Социальная экология и этноэкология... С. 115–117.

²⁹ *Hardin G.* The Tragedy of the Commons // *Science*. 1968. Vol. 162. № 3859. Pp. 1243–1248.

³⁰ *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 141.

³¹ *Бакусев В.М.* От издательства // *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М., 1994. С. 10.

³² *Асмолов А.Г.* Психология личности. М., 1990. С. 267.

³³ *Медведев В.И., Алдашева А.А.* Экологическое сознание: Учебное пособие. М., 2001. С. 287–288.

³⁴ Там же. С. 45–51, 288.

³⁵ *Irons W.* Adaptation // *Encyclopedia of Cultural Anthropology* / Eds. D. Levinson, M. Ember. New York, 1996. Vol. 1. Pp. 3–4.

³⁶ *Бутовская М.Л.* Этология человека: история возникновения и современные проблемы исследований // *Этология человека на пороге 21 века: новые данные и старые проблемы* / Ред.: М.Л. Бутовская. М., 1999. С. 21; *Плюснин Ю.М.* Проблемы биосоциальной эволюции: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990. С. 137.

³⁷ *Бутовская М.Л.* Этология человека: история возникновения... С. 53.

³⁸ Применительно к анализу демографических процессов эту точку зрения см., например: *Козлов В.И.* Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // *Этнограф. обозрение*. 1994. № 1. С. 36–37.

³⁹ Об экологических кризисах вследствие истощения используемых природных ресурсов как имманентной особенности истории человечества см. исследования известных отечественных географа и эколога: *Люри Д.И.*

Развитие ресурсопользования и экологические кризисы, или зачем нам нужны экологические кризисы? М., 1997; *Реймерс Н.Ф.* Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994. С. 173–178.

⁴⁰ По представленным на Конференции по устойчивому развитию в г. Йоханнесбурге в 2002 г. прогнозам Всемирного Банка, численность населения Земли к 2050 г. возрастет с 6 до 9 млрд. человек, в основном за счет государств Третьего Мира – см.: *Перелет Р.А.* Переход к эре устойчивого развития? // *Россия в окружающем мире: 2003* (Аналитический ежегодник) / Ред. Марфенин Н.Н., Степанов С.А. М., 2003. С. 23.

⁴¹ Считается, что ныне в развитых государствах Запады среднедушевое потребление энергии примерно в 80 раз больше, чем в государствах Третьего Мира, а один гражданин США, например, потребляет в 25 раз больше ресурсов вещества и энергии, чем житель Индии – см.: *Современные проблемы экологии* / Ред. Касьян А.А. М., 1997. С. 31. При этом отношение уровня жизни и потребления в самых богатых (верхние 20% человечества) и самых бедных (нижние 20%) странах в 1960 г. составляло 30:1, а в 1995 г. стало уже 80:1, и этот разрыв имеет тенденцию к дальнейшему росту; по оценкам, в течение XX в. численность населения Земли выросла почти в 4 раза, а валовой национальный продукт – в 17,6 раз, суммарное потребление минеральных ресурсов и энергии – соответственно в 29 раз и в 10 раз. См.: *Марфенин Н.Н.* Биосфера и человечество за 100 лет // *Россия в окружающем мире: 2001* (Аналитический ежегодник) / Ред. Марфенин Н. Н. М., 2001. С. 14, 21–22.

⁴² Здесь и далее приводятся данные из монографии: *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989.

⁴³ Расчеты автора по данным И.И. Крупника. См. указ. раб. С. 64–65.

⁴⁴ Там же. С. 49, 51–52.

⁴⁵ См. подробнее: *Ямсков А.Н.* Традиционное скотоводство и природная среда: Культурно-экологические аспекты взаимодействия // *Этническая экология: Теория и практика* / Ред.: Н.А. Дубова, В.И. Козлов, А.Н. Ямсков. М., 1991. С. 293–296.

⁴⁶ *Rappaport R.A.* Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People. 2nd ed. New Haven, 1984. 501 + xviii pp.

⁴⁷ Здесь и далее сведения из монографии: *Rappaport R.A.* Pigs for the Ancestors... 1984.

⁴⁸ Так, в 1980-е – первой половине 1990-ых гг. ежегодные поставки продовольственной помощи в Африку составляли 3,5 млн. т зерна и 65 тыс. т сухого молока, но при этом в засуху 1984–1985 гг. от голода умерло около

1,3 млн. человек, в основном в Эфиопии. См.: *Марфенин Н.Н.* Биосфера и человечество ..., 2001 С. 18.

⁴⁹ В этой связи любопытно отметить, что с точки зрения относительных затрат энергии организмом ходьба человека, т.е. его передвижение с нормальной скоростью (бипедия), оказывается более эффективным способом локомоции, нежели перемещение шимпанзе на двух или четырех конечностях либо движение других млекопитающих-тетраподов; впрочем, за свою долгую жизнь человек в среднем потребляет примерно в четыре раза больше энергии на единицу массы тела, чем другие млекопитающие. См.: *Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В.* Антропология: Учебник. 2-е изд. М., 1999. С. 24, 52.

⁵⁰ *Ellen R.* Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations. Cambridge, 1982. P. 271.

⁵¹ *Courtenay P.P.* A Geography of Trade and Development in Malaya. London, 1972. P. 95; *Gosling L.A.P.* Migration and Assimilation of Rural Chinese in Trengganu // *Malayan and Indonesian Studies*. Eds.: Bastin J., Roolvink R. Oxford, 1964. P. 206.

⁵² *Hardin G.* Op.cit. Vol. 162. № 3859. Pp. 1243–1248.

⁵³ Критические замечания по этому поводу и подбор соответствующей библиографии см.: *Acheson J.* Tragedy of the Commons // *Encyclopedia of Cultural Anthropology* / Eds.: D. Levinson, M. Ember. New York, 1996. Vol. 4. Pp. 1325–1327; см. также посвященный этой проблеме сборник: *The Question of the Commons. The Culture and Ecology of Communal Resources* / Eds.: В. М. McCay, J.М. Acheson. Tucson, 1987.

⁵⁴ См., например, переводной американский учебник экологии для колледжей и университетов: *Миллер Т.* Жизнь в окружающей среде. Книга I. М., 1993. С. 33.

⁵⁵ См. подробнее: *Арутюнов С.А.* Народы и культуры... С. 233–234.

⁵⁶ *Мягков С.М.* Социальная экология: этнокультурные основы устойчивого развития. М., 2001. С. 119–126 и др.

⁵⁷ Там же. С. 125.

Н.И. Григулевич

Экологическое образование
школьников как один
из путей формирования
их духовной культуры

В современной техногенной цивилизации, когда человек рождается и умирает в «каменных джунглях» и лишь изредка, прикладывая большие усилия, выбирается на природу, проблема экологического образования школьников встает особенно остро. В традиционной культуре бережное отношение к родной природе воспитывалось всем складом русской патриархальной жизни, в которой на природе жили как крестьяне, составившие значительное большинство населения, так и помещики. Человек являлся если не венцом, то важнейшей частью природы. Не только продукты питания, но и промышленные товары по большей части в своей основе были природного происхождения.

Человечество очень быстро, по историческим меркам – почти мгновенно, проскочило расстояние от практически полного единения с природой до высокотехнологичной цивилизации, наносящей этой природе непоправимый вред. Разрушение традиционного общества, всем своим укладом воспитывавшего бережное отношение подрастающего поколения к родной природе, повлекло за собой катастрофические последствия для этой природы. Параллельно шло разрушение веками создававшегося экофильного мировоззрения. В угоду сиюминутной экономической выгоде реки перегораживались плотинами, болота осушались, а целина распахивалась. В почву вносились химические удобрения, а растения обрабатывались ядохимикатами. Печальный результат этой «мудрой» политики хорошо известен.

В последние годы много говорится об экологическом кризисе и его разрушительных последствиях для окружающей среды и биосферы. Реальных же путей решения этой сложнейшей проблемы предлагается очень мало. Между тем, если она не будет решена в самое ближайшее время, то будущее человечества представляется более чем грустным. Причем это касается отнюдь не только крупных городов, но и, казалось бы, более благополучной сельской местности.

Эта проблема широко обсуждалась на встрече мировых лидеров «Планета Земля» в 1992 г. в Рио-де-Жанейро. По итогам совещания была принята «Программа действий», в которой, в частности говорится, что «необходимо обеспечить вовлечение школьников в местные и региональные исследования состояния окружающей среды»¹. Более того, в специальном разделе «Программы», посвященном роли молодежи в обеспечении устойчивого развития, подчеркивается, что «при принятии решений, выполнение которых может повлиять на состояние окружающей среды, правительствам следует консультироваться с молодежью и давать ей возможность участвовать в принятии таких решений»².

Неясно, однако, как же реально обеспечить такой уровень экологического образования, который позволит рассчитывать на то, что дети и подростки, вырастая, действительно будут принимать правильные решения, ведущие к устойчивому развитию в условиях экологического равновесия? За последние десятилетия написаны учебники для средней и высшей школы, соответствующие курсы читаются в высших учебных заведениях, открываются кафедры и лаборатории по охране природы и экологии. Все это безусловно очень важно и нужно для развития экологического образования в России. Что же касается «вовлечения школьников в экологические исследования» – это, пожалуй, самое слабое место российского экологического образования. Между тем, как нам представляется, только подростки и молодые люди, прошедшие в свое время конкретную школу таких исследований, смогут в своей взрослой жизни противопоставить сиюминутной выгоде и корпоративным интересам разумные решения, касающиеся экологической проблематики.

Экологическое образование школьников. Что это? Миф или ре-

альность? Возможно ли оно в современной школе, или его по-прежнему будут преподавать по учебникам, не всегда доходчивым, а иногда и откровенно скучным? На эти и некоторые другие вопросы мы попытаемся ответить в данной работе.

Проблемы экологии, загрязнения окружающей среды и гибели первозданной природы не первый год обсуждаются широкой общественностью и учеными, но, как говорится, «воз и ныне там». В который уже раз за последние тридцать лет мы слышим только о Байкальском целлюлозно-бумажном комбинате, который снова и снова обещают снабдить очистными сооружениями. Невольно приходит мысль, что человек настолько неразумное существо, что уничтожает природу, основу своей жизни, не оставляя в наследство своим детям чистой воды и свежего воздуха.

Неужели пройдет еще тридцать лет, и мы опять услышим новости с Байкальского целлюлозно-бумажного комбината о том, что там еще только собираются ставить очистные сооружения, вместо того, чтобы закрыть его навсегда и перенести производство подальше от мировой жемчужины – уникального озера Байкал, в котором содержится четверть мировых запасов уникальной по своим характеристикам пресной воды?

Нам представляется, что проблемы, подобные проблеме озера Байкал, не решаются в нашей стране в течение многих десятилетий, так как решения по ним принимают взрослые люди, которые, к сожалению, руководствуются не долгосрочной перспективой – сохранения уникального природного комплекса, а сиюминутной выгодой. Мы полагаем, что проблему эту можно решить, только с детских лет воспитывая в ребенке бережное отношение к природе и истории государства, в котором он родился и вырос. Но воспитывая не пустыми словами, призывами и краткосрочными «кабинетными» кампаниями, а в процессе активной научно-практической работы по изучению истории и экологии родной страны.

Такую практическую работу вот уже более десяти лет ведет Творческое объединение путешественников «Зюйд-Вест» при школе-лицее № 109 Юго-Западного округа Москвы. Подростки в возрасте от 13 до 16 лет в течение трех лет проходят обучение по специаль-

ной программе, главным пунктом которой является ежегодно проходящая летом комплексная экспедиция «Волга». В ходе экспедиции перед детьми ставятся разнообразные задачи, которые они должны решать самостоятельно. Путешественники изучают биологию внутренних вод, химический состав воды и биологическое разнообразие водоемов, растительность по берегам великой русской реки, составляют карты старого и нового русла Волги и ее притоков, изучают изменения климата, которые произошли после того, как она была перекрыта многочисленными гидроэлектростанциями. Таким образом, перед детьми вырисовывается достаточно полная картина современного состояния экологии этого важнейшего региона Центральной России.

Второй важной составляющей летних экспедиций являются программы гуманитарного обследования территорий, которые подразделяются на несколько подпрограмм. Одна из них включает в себя изучение памятников древнерусского зодчества, которые расположены на обследуемой территории, и, как правило, представляют очень большую художественную и историческую ценность. С сожалением приходится констатировать, что многие из них находятся в аварийном состоянии, а некоторые просто погибли в результате семидесятилетней борьбы с религией.

Это обстоятельство тоже не остается в стороне от интересов Творческого объединения путешественников. В течение последних нескольких лет дети привозят из Москвы резные памятные кресты и воздвигают их на местах разрушенных храмов, продолжая тем самым древнюю русскую традицию отмечать таким образом место, где когда-то был престол церкви.

Еще одна составляющая гуманитарного направления – это изучение устной истории, этнографии и бытовой культуры коренного населения Верхнего и Среднего Поволжья. Это, пожалуй, одно из самых интересных для детей направлений исследования. Ведь они встречаются со старожилками, многие из которых родились в начале теперь уже прошлого века, очень много повидали и пережили на своем веку, и им есть что рассказать подрастающему поколению, чем поделиться с молодыми людьми, еще только вступающими в жизнь.

Работа проводится по определенным программам, включающим в себя несколько подпрограмм. Это и изучение так называемой устной истории, когда старожил рассказывает об истории своей семьи, приусадебном хозяйстве, доме, в котором он родился и прожил всю жизнь, истории своего села и малой родины. Очень интересные данные мы получаем при опросе старожилов об изменении климата и окружающей среды после увеличения «зеркала» Волги в результате перекрытия ее русла плотинами водохранилищ.

Отдельная подпрограмма касается изучения этнографии традиционной пищи, жилища, утвари, одежды, традиционных промыслов, характерных именно для этой местности. В некоторых домах бережно хранятся расшитые полотенца и простыни, которые были частью приданого или достались в наследство от родителей. Особый интерес у детей вызывают русские печи, которые не только сохранились во многих домах, но продолжают верой и правдой служить своим хозяевам. Ну а от печей разговор, как правило, переходит к самой «аппетитной» теме – как пекли в русской печи хлеб, пироги, варили борщ и кашу, парили репу и т.д.

Что же касается изучения фольклора, то мы перед собой такую задачу специально не ставим, но иногда старожилы проявляют инициативу и радуют нас замечательными песнями, стихами, пословицами и поговорками. Впрочем, послушать удивительно мягкую и поэтичную речь волжан для москвичей – это все равно, что подышать чистым волжским воздухом, вырвавшись из загазованной, душной Москвы. Чего стоит, например, одно только ласковое обращение «матушки мои», которым, как правило, приветствуют путешественников обоюдо пожилые жители приволжских сел и деревушек!

Данная работа является одним из первых опытов обобщения десятилетней успешной деятельности Творческого объединения путешественников «Зюйд-Вест» по организации и проведению детских и подростковых историко-экологических экспедиций³.

В 1992 г. руководитель «Зюйд-Веста» Владимир Анатольевич Музалев предложил мне, как историку и этнографу, организовать полевые исследования по соответствующему профилю в ходе проведения ежегодных экспедиций с участием детей и подростков. Тогда

же я впервые столкнулась с понятием «живая школа», которое в двух словах включает в себя следующие принципы: дети познают мир и получают знания, не сидя в душных классах и внимая учителю, а непосредственно общаясь с этим миром, трогая его, так сказать, своими руками, исследуя конкретные проблемы, которые они сами сформулировали под руководством своих педагогов.

Каковы истоки возникновения проекта «Живая школа»? Ни для кого давно не секрет, что традиционное обучение в нашей средней школе недостаточно эффективно. Оно, как правило, рассчитано на некоего гипотетического усредненного ребенка с усредненными же способностями. Реальность же такова, что именно у способных, талантливых детей чаще всего возникают в школе проблемы, связанные как непосредственно с учебной, так и со взаимоотношениями с педагогами, а иногда и с товарищами по школе. С одной стороны, это можно объяснить тем, что в средней школе, особенно в младших классах, учителя, как правило, предъявляют ко всем детям (без дифференциации их способностей), равные требования как по гуманитарным, так и по точным и естественнонаучным дисциплинам. С другой стороны, известно, что большие способности часто соотносятся с сильным, и, как следствие, не всегда простым характером.

Даже с психологической точки зрения вертикаль «учитель – ученик» оказывается малопродуктивной. Это можно проиллюстрировать на примере научного сообщества. Когда один ученый читает доклад, а другие соответственно слушают – эффективность восприятия, интерес – на одном уровне. Когда же идет общая дискуссия, где в равной мере задействованы все участники – эффективность такой совместной работы увеличивается многократно.

Еще один аспект нового подхода к среднему образованию заключается в том, что лишь небольшой процент информации воспринимается человеком на слух. Большинство же людей относится к категории так называемых «визуалов» или «кинестетиков», иными словами они воспринимают информацию прежде всего через зрительные и чувственные каналы. В то время как в школе дети, слушая учителя, вынуждены воспринимать информацию, как правило, на слух, и чем ближе к тому, что говорил учитель, они воспроизведут

ее, тем выше будет их оценка. Это, вообще говоря, мало способствует развитию аналитического и критического мышления у детей.

Таким образом, обычная система образования, которая, прежде всего, строится на оси «учитель – ученик», когда учитель дает информацию, а ученик затем должен воспроизвести ее как можно ближе к оригиналу, в значительной степени малоэффективна. Для разработки проекта «Живая школа» и постепенного внедрения его в жизнь и было создано Творческое объединение путешественников «Зюйд-Вест». У истоков его создания стояли талантливые педагоги: Владимир Анатольевич Музалев, Олег Вячеславович Мосеев, Елизавета Евгеньевна Вольнова, Владимир Викторович Лебедев, Татьяна Николаевна Зубкова.

«Зюйд-Вест» – не единственное в Москве творческое объединение талантливых педагогов, которые решают традиционные профессиональные задачи весьма нетрадиционными методами. Но, пожалуй, только в «Зюйд-Весте» работа с детьми ведется как по гуманитарному, так и по естественнонаучному направлению и включает в себя, кроме обычного для большинства школ осенне-зимне-весеннего периода, большой период летней экспедиции.

Экспедиции носят название «Волга», так как проходят, как правило, в бассейне реки Волги, и в перспективе предполагается пройти ее всю от верховьев до устья. Исследования проводятся преимущественно в сельской местности. Это еще одна отличительная черта проекта «Живая школа», так как экологическому образованию в условиях современного города последнее время уделяется значительное внимание⁴.

Для проведения полевых исследований нами была разработана научная программа, рассчитанная на самостоятельную работу детей под руководством специалистов – историков, этнографов, антропологов.

Историко-культурная ее часть включает в себя несколько научных подпрограмм, которые разрабатывались совместно с Олегом Мосеевым:

- * Устная история. Образование. Религиозная и духовная жизнь.
- * Хозяйство и традиционное питание сельского населения России.
- * Традиционные праздники и обряды.

- * Народные лекари и народная медицина.
- * История сельских храмов.
- * Народные промыслы и ремесла.
- * История семей сельской интеллигенции.
- * Судьбы деревень, сел, монастырей и городов, попавших в зону затопления ГРЭС.

Как историк и этнограф, имеющий большой опыт полевой работы в русских поселениях на Кавказе, я занимаюсь с подростками устной историей и этнографией. Дети, общаясь непосредственно со старожилками этих мест, фиксируют историю конкретных крестьянских семей, начиная приблизительно с 20-х гг. XX в. и до наших дней. В данном случае понятие «история семьи» включает в себя как хозяйственную деятельность, так и конкретные судьбы людей, прошедших через горнило XX века. Нас интересуют такие важные вехи отечественной истории, как годы военного коммунизма, коллективизация, Великая Отечественная война, послевоенные голод и разруха, репрессии сталинского режима, судьбы сельской интеллигенции (в частности, священников и учителей), «перестройка» и начало рыночных отношений⁵.

Собственно экологическая часть экспедиции подразумевает изучение следующих проблем:

- * Природа и хозяйство приволжских регионов до и после появления каскадов ГРЭС и водохранилищ.
- * Флора и фауна прибрежной зоны.
- * Загрязненность акватории промышленными предприятиями.
- * Химический состав воды и почвы.
- * Флористическая карта обследуемой местности.
- * Изменение климата после затопления обширных территорий плодородных лугов и земель.

По каждой из этих подпрограмм материал собирается по специально разработанным для этих целей анкетам. Следует отметить, что данные подпрограммы могут варьировать в зависимости от конкретных целей той или иной экспедиции, и здесь приводятся как возможный вариант.

Что же исследуют подростки в ходе историко-экологических эк-

спедиций? Прежде всего, экологию приволжского региона. Берут пробы земли, воды, воздуха. Изучают, как за последние 50–70 лет изменился ландшафт исследуемых территорий, климат, а следовательно и хозяйственная деятельность. Дети, которые занимаются в ботанической секции, собирают гербарии и изучают флору конкретной территории в полевых условиях, а также по возвращении в Москву.

В период с 1992 по 2001 год я принимала участие в экспедициях в Ярославскую, Костромскую, Ивановскую, Архангельскую, Нижегородскую и Тверскую области. Когда я начинала работать с подросками, то по неопытности старалась все делать сама. То есть мы приходили или приплывали в село или деревню, ходили по дворам и искали интересных для нас дедушек или бабушек, иными словами тех, кто родился, вырос и прожил всю жизнь в этих краях. Это непростая задача, если учитывать, какая неблагоприятная демографическая ситуация сложилась в Нечерноземье и, в частности в Поволжье, в последние годы.

Начиная беседу с такой бабушкой, я вдруг замечала, что после 10 минут более или менее сосредоточенного внимания, дети начинают позевывать, а потом и просто отключаются от беседы. Тогда я предложила им самим вести опрос. Тут дело пошло значительно веселее. Они стали прямо-таки «рваться в бой», и получалось это у них просто здорово. Замечательно, что дети, которых я специально не обучала методике опроса (на это просто не было времени), прекрасно с этой задачей справлялись, по ходу дела придумывая новые вопросы и пользуясь стандартной анкетой. Надо отметить, что у детей отсутствует психологический барьер перед информатором, хотя у кого-то беседа складывалась более удачно, у кого-то – менее.

Ответы наших собеседников записывались на диктофон и в полевые дневники. Наиболее полная расшифровка собранного материала включает в себя занесение детьми всех полученных сведений в компьютер, с их последующей обработкой с применением баз данных и других специальных программ. Этим они занимаются на протяжении долгих зимних месяцев на специальных занятиях Клуба путешественников. Причем, если раньше такие занятия вел кто-либо из сотрудников – педагогов, то теперь их ведет ученик 10-го

класса, воспитанник историко-культурной секции. На основе этих материалов подростки пишут отчет об экспедиции, а также подробные доклады, с которыми они выступают на ежегодной конференции, посвященной итогам летней экспедиции⁶.

Если со сбором материала все обстояло довольно благополучно, то процесс расшифровки диктофонных записей из-за своего однообразия обычно затягивался. Тогда я подумала, а почему бы не заняться этим не очень веселым делом прямо в экспедиции, пока еще свежи все впечатления?

Так мы и поступили. И оказалось, что в полевых условиях, на природе, под теплым солнышком и ласковым ветерком он протекает намного успешнее. Детям это новшество понравилось. Даже самые большие непоседы, вначале только мешавшие другим, постепенно увлеклись этим. Еще одним плюсом такой постановки дела явилось то, что дети из других секций, в частности естественнонаучных, тоже смогли попробовать себя в качестве юных этнографов и историков.

В последние годы мы стараемся провести в ходе самой экспедиции хотя бы две-три миниконференции, на которых дети подводят промежуточные итоги и делают предварительные выводы о проделанной работе. Сам процесс подготовки такой конференции весьма увлекателен. Подростки как бы заново переживают те эмоции и приключения, которые сопровождают процесс сбора материала.

Очень тяжелый след в судьбах и сознании местных жителей оставил период военного коммунизма, последовавший непосредственно за революцией 1917 г. У крестьян отнимали последние продукты и даже посевной материал. Начался голод. В этом смысле характерна история, рассказанная нам Любовью Ивановной Ивановой, коренной жительницей Ярославской области, которая на момент описываемых событий была подростком. Дело происходило 30 сентября, в день ее именин. Она с подругами была в храме на праздничной службе, а потом они пришли к ней домой и пили чай в горнице. Мать ее шила в другой комнате. И вдруг они почувствовали запах дыма и поняли, что горит их дом. С большим трудом односельчанам удалось спасти их из горящего дома, который вместе со всеми службами, скотом и подворьем горел еще сутки и сгорел дотла.

Что же выяснилось в ходе расследования? Оказывается, в доме, соседнем с домом Любви Ивановны, жил человек, проявивший особую жестокость в ходе так называемой продразверстки, когда у крестьян отбирали все, вплоть до последнего колоска, якобы для нужд голодающих в городах рабочих. И когда терпению людей настал предел, они решили сжечь его дом. Но так как это были люди из другого села, в темноте они спутали дом этого человека с домом, где жила Любовь Ивановна. Дело в том, что ее отец, как и многие крестьяне Ярославской губернии, занимался отходничеством, а именно подолгу работал в Петербурге приказчиком в мясной лавке и присылал семье заработанные деньги, жили они весьма неплохо и дом их был один из самых больших и зажиточных в селе. Достаточно сказать, что огромные валуны, лежавшие в фундаменте старого дома, совершенно не пострадали от чудовищного пожара и до сих пор служат основанием для вновь построенного жилища.

Мы приехали в городок Тутаев (бывший Романов-Борисоглебск) дождливым летним днем 1995 г. и долго дожидались нашего руководителя на дебаркадере. Перед глазами до сих пор стоит незабываемая картина: по берегам уже довольно широкой в этом месте Волги живописно разбросаны древнерусские храмы – четыре на одном берегу реки и пять на другом. Мелкий и противный дождик приглушает все звуки и создает полную иллюзию того, что это всего лишь кадры из фильма Андрея Тарковского о средневековой России.

Но вот, наконец, мы поднимаемся по крутому берегу Волги и идем к центру городка. И вдруг перед нами вырастает настоящее чудо – Воскресенский собор. Дети молча остановились перед этим изумительным творением русских зодчих, каким-то непостижимым образом сохранившимся до наших дней. Уже потом мы узнали, что в советские времена в соборе было зернохранилище, что, по всей вероятности, и спасло его от гибели. Настоятель собора отец Николай рассказал нам о его истории и показал уникальные фрески, украшающие его стены и галереи.

В соборе находится не имеющая аналогов по своим колоссальным размерам древняя чудотворная икона Спаса Нерукотворного, а также ряд других православных святынь. Анна Федоровна Тхорик,

уроженка Романова-Борисоглебска, рассказала нам, что до революции икону Спасителя украшал драгоценный венец, который впоследствии был безвозвратно утрачен. В настоящее время икона при первом взгляде на нее представляет из себя большую (приблизительно три на четыре метра), почти черную от времени деревянную основу, на которой практически ничего нельзя разглядеть. И лишь постояв перед ней довольно длительное время, начинаешь сначала различать огромные глаза, а затем и весь строгий облик Спасителя. В престольный праздник, также как до революции, на специальных носилках икону носят по городу во время крестного хода.

До революции колокольню Воскресенского собора украшали уникальные колокола. А.Ф. Тхорик рассказала нам, что во времена ее молодости, когда она с подругами уходила в лес на расстояние до 20 километров, они слышали благовест соборных колоколов, призывающих верующих на молитву. В двадцатые годы, когда колокола сбрасывали вниз с колокольни, некоторые из них уходили глубоко в землю. Местные жители, бывшие свидетелями этого трагического события, до сих пор не могут скрыть волнения, рассказывая о нем.

Об относительно высоком уровне жизни волжских крестьян в период НЭПа нам поведала уже упоминавшаяся выше коренная жительница города Тутаева Анна Федоровна Тхорик, в девичестве – Рогозина. Она родилась в Романове-Борисоглебске в 1904 г. в семье местных жителей. Соответственно, в 1995 г., т.е. в год нашего с ней знакомства, ей шел 92 год. Ее отец с детских лет работал на льноткацкой фабрике, основанной выходцем из Германии герром Классеном. Надо отдать должное этому талантливому сыну немецкого народа. Его фабрика пережила все катаклизмы нашей богатой непростыми событиями истории и благополучно работает до сих пор, предоставляя рабочие места жителям города.

Вообще фабрика была своеобразным центром, вокруг которого строилась вся жизнь в городе. При ней работала школа, где Анна Федоровна получила неплохое по тем временам, особенно для провинциального городка, образование. По линии матери в семье было много священнослужителей. Так, дядюшка Анны Федоровны, Евлампий Сахаров, был псаломщиком в Воздвиженском соборе на противоположном берегу Волги, а отец ее матери был дьяконом.

До революции мать Анны Федоровны вела большое приусадебное хозяйство. Их корова ярославской породы должна была участвовать в сельскохозяйственной выставке в Москве в канун 1914 года. Но помешала Первая Мировая война. Весь скот, включая знаменитых на всю Россию овец романовской породы, пришлось продать. Пока в магазинах продавали муку, мама Анны Федоровны пекла свой хлеб – ржаной, заварной и «на сухарях». А кроме того, она пекла редкостные пироги с ягодами, яблоками, луком, яйцами, с капустой и мясом. «У нас мяса своего было много и питались мы очень хорошо» – вспоминает Анна Федоровна. Огород был полон овощей. Держали поросят, кур, гусей. Но, к сожалению, в наши дни об этой относительно сытой жизни приходится лишь вспоминать.

Жительница деревни Гребенево Ярославской области Лариса Гавриловна Данилова, 1926 г. рождения, рассказала нам, что к моменту коллективизации в 1932 г. в хозяйстве ее родителей насчитывалось три коровы, две лошади, житница зерна. В колхоз забрали лошадь, корову, 10 мешков зерна. Учитывая, что в их семье, кроме взрослых, было восемь детей, это была существенная потеря для хозяйства.

Житель той же деревни Угаров Анатолий Дмитриевич, 1925 г. рождения, рассказал нам, что крестьяне Гребенево не знали крепостного права, так как были приписаны к монастырю. В семье его деда со стороны отца было пятеро детей, а со стороны матери – шестнадцать, двенадцать из которых выжили. У некоторых из них тоже было по семь-восемь детей. Соответственно, у Анатолия Дмитриевича было 20 двоюродных братьев и сестер. Интересно, что сам он до недавнего времени был ректором Тимирязевской Академии, а один из его двоюродных братьев возглавлял Академию Художеств. Другой двоюродный брат – Алексей Иванович Угаров, будучи помощником секретаря ЦК КПСС А.А. Кузнецова, был репрессирован в ходе так называемого «ленинградского дела», инспирированного Сталиным. Он был расстрелян в Донском монастыре в Москве.

Прадед Анатолия Дмитриевича, Угаров Алексей Гаврилович был очень интересным человеком. Он внес ряд усовершенствований в цикл полевых работ, являлся членом Санкт-Петербургского биологического общества, много лет прослужил в армии, прежде чем осесть на земле.

В каждом крестьянском хозяйстве Гребенево до коллективизации было, как минимум, по две коровы и две лошади, несколько овец. А.Д. Угаров рассказал нам, что для того, чтобы вспахать один гектар земли, крестьянин проходил за лошадьё 50 километров. Так как земли было немного, ее обрабатывали очень тщательно.

Отцы семейств в межсезонье, как правило, отправлялись на дополнительные заработки в Петербург и Москву. Чаще всего они работали в трактирах и ресторанах. Обязательным для крестьян был налог в пользу Сергиевского прихода: мера овса, мера картошки (кто что мог, то и сдавал). Дополнительную статью доходов крестьян составляли охота и рыбная ловля. Охотились на кабанов, лосей и даже косуль, зайцев, лисиц и енотов. Было очень много глухарей, тетеревов, куропаток, перепелов и всевозможных уток. Ружья были шомпольные, заряжались со ствола, и выстрелить можно было только один раз. Поэтому стреляли все очень хорошо. Было очень много грибов и ягод. Собирали бруснику, чернику, клюкву, которые хранили в бочках. Довольно широко были развиты народные промыслы. Во многих домах плели корзины и валяли валенки.

С наступлением периода коллективизации в России, бывшей в прошлом крупнейшей сельскохозяйственной державой, начались проблемы с продовольствием, которые, похоже, не скоро закончатся. В деревне Гребенево переход к коллективному хозяйствованию удалось смягчить тем обстоятельством, что скотина первые пять лет продолжала оставаться в частном пользовании. Когда же из области приезжали проверяющие и с негодованием допытывались, почему еще не создан колхоз, им объясняли, что колхоз имени Николая Островского уже создан (и показывали решение общего собрания, написанное, за неимением бумаги, на куске обоев), а скотина временно находится у своих прежних хозяев, так как коровник еще не построен. Строительство коровника и конюшни продолжалось пять лет, и крестьяне за это время сумели немного адаптироваться к новым условиям существования. Заработанные крестьянами трудодни оплачивались так называемыми «натурпродуктами»: картошкой, капустой, рожью, пшеницей, льном. Доход от льноводства был весьма существенный, и примерно четверть крестьянских хозяйств занималась выращиванием льна.

Тяжелым ударом по крестьянскому хозяйству явились налоги на сельхозпродукцию, введенные в сталинское время. Каждый крестьянский дом должен был в год сдать 100 литров молока, 100 яиц и т.д. Количество сдаваемой государству молочной продукции отличалось в разных деревнях и зависело от жирности молока. Чем жирнее было молоко, тем меньшее его количество требовалось сдать государству.

До войны почти в каждом хозяйстве хлеб выпекали в русской печи, как правило, из ржаной муки (пшеницу стали возделывать только после войны). Он был очень вкусный и ароматный (напоминал «бородинский»). Зерно мололи ручными жерновами, получая муку разных сортов. Тесто ставили в больших квашнях, добавляя к муке родниковую воду, остатки предыдущего теста (заменивавшие отсутствовавшие в продаже дрожжи) и соль. Тесто ставили подходить в тепло, на русскую печку. Затем хлеб выпекали или в специальных железных формах или по старинке на поду, подкладывая под него капустный лист. Наши информаторы специально акцентировали внимание на том обстоятельстве, что свежвыпеченный хлеб вынимали из печи и оставляли в горнице на десять-двенадцать часов. И лишь затем его употребляли в пищу.

Из так называемой «белой» (пшеничной) муки пекли караваи и ватрушки из творога и всевозможных ягод. Скота было много, и мясо засаливали по определенной технологии, так что оно не портилось даже при отсутствии в личном пользовании сельских жителей холодильников.

В настоящее время проблема продовольствия в Центральной России стоит очень остро, особенно зимой, когда так называемые дачники уезжают в города и многие деревеньки буквально вымирают. Жители жалуются, что даже снабжение хлебом проходит нерегулярно, поэтому многие, вспомнив прошлое, по-прежнему пекут хлеб в русской печи.

Когда началась Великая Отечественная война, 28 жителей Гребенево ушли защищать Родину, из них домой вернулось всего шесть человек. Все остальные погибли. Л.Г. Данилова рассказала нам трагическую историю своего брата (из восьми человек детей

их семьи семеро были на фронте), который, будучи раненым, попал в плен к немцам. После войны военнопленным было предложено вернуться на Родину. Брат Ларисы Гавриловны в числе других 75 уроженцев Угличского района вернулся в Советский Союз, где был незамедлительно отправлен в лагерь как якобы власовец и враг народа. Заключенные подвергались чудовищным избиениям и пыткам за «измену Родине», к чему, как известно, приравнивалось попадание в плен вне зависимости от сопутствовавших ему обстоятельств. Освободили тех, кто выжил, только после смерти Сталина.

В 1997 г. исполнилось 60 лет со времени ввода в строй Рыбинской ГРЭС и затопления огромной территории Рыбинским водохранилищем. Строительство ГРЭС имело ряд трагических последствий для судьбы края. Значительная масса населения была выселена с насиженных и обжитых мест, которые предполагалось затопить, и далеко не все смогли приспособиться к жизни в новых условиях.

Нас поразила большой полуразрушенный храм на берегу Рыбинского водохранилища в бывшем уже теперь селе Коприно. Перед затоплением храм взрывали три раза, так как считалось, что это место попадет в зону затопления. А он все-таки устоял. Правда, после таких варварских взрывов восстановлению он вряд ли подлежит. Жителей переселили с обжитых мест, где они и их предки на протяжении многих столетий возделывали землю и выпасали скот. А между тем известно, что место для поселения выбиралось не случайно, и уж тем более место для строительства храма! Сомнительно, что новая местность, куда люди были переселены фактически насильно, против своей воли, оказалась для них такой же удачной и плодородной.

Не только села, целые города – и какие города! – уходили под воду. В знаменитом когда-то на всю Россию своими чудесными молочными продуктами и, прежде всего, сливочным маслом Пошехонье славился образцовым порядком и особой чистотой городок Молога. Он даже был признан образцовым городом Российской империи. Множество храмов украшали его улицы. К сожалению, он тоже попал в зону затопления. Старожилы рассказывали нам, что в засушливые годы, когда уровень воды в водохранилище резко падает, шпи-

ли колоколен показываются над водой, а в некоторых местах даже можно пройтись по мостовым некогда знаменитого своей чистотой и обустроенностью города, лишь по колено замочив ноги.

Полузатопленная колокольня города Калязина, одиноко возвышающаяся посреди водохранилища, стала мрачным символом эпохи жестокого вмешательства человека в природу. Считается, что в ходе затопления под водой оказалось две трети города. И по сию пору некоторые его улицы на одну треть уходят под воду.

Не избежали печальной участи быть затопленными и монастыри. Знаменитый некогда Южский монастырь также попал в их число. В ходе экспедиции «Волга-95» дети сплели венок, и после службы и освящения его в храме мы спустили его на воду в том районе, где когда-то был затоплен монастырь. Если церковь – это корабль, на котором верующие плывут в царствие Божие, то монастырь – это уже целая флотилия. К сожалению, возродить Южский монастырь не представляется возможным. Мы могли судить о его былой красоте и величии лишь по старинной литографии, которую до нашего времени бережно сохранили в одном деревенском доме.

Трагически сложилась и судьба Толгского монастыря. В 1930-е годы монахинь разогнали, а в монастыре организовали колонию для малолетних преступников. В настоящее время в Толгской обители возрождается монашеская жизнь.

Особенно поразила нас судьба знаменитого Макарьевского (по имени его основателя преподобного Макария Калязинского) монастыря, входившего в десятку древнейших и богатейших в России.⁷ Оказывается, существовал проект, позволявший избежать затопления этого уникального памятника русского зодчества. Упомянем здесь лишь тот факт, что храмы монастыря были расписаны уникальными фресками XIV–XV вв. Но так как проект спасения монастыря в случае его осуществления существенно удорожал строительство, от него отказались. В итоге изумительный памятник древнерусского зодчества навсегда скрылся от глаз людей под толстым слоем воды.

Под воду ушли и родовые усадьбы некогда знаменитых русских фамилий, таких, например, как Мусины-Пушкины или Михалковы. Часть памятников культуры и искусства, собиравшихся владельца-

ми этих поместий на протяжении не одной сотни лет, была передана в музей. Значительная часть, и, прежде всего, сами эти усадьбы, как исторические и художественные памятники, безвозвратно утеряны.

Очень остро встали после затопления проблемы экологии региона. Большая площадь и относительное мелководье образовавшегося водохранилища привели к резкому ухудшению климата, безвозвратной потере огромных площадей плодородных земель (заливные пойменные луга – в прошлом основа процветающего сельского хозяйства региона). На этих лугах выпасали коров, дававших огромные надои великолепного молока, из которого делали знаменитые сыры и масло – гордость Пошехонского края. После затопления и потери заливных лугов население края не в состоянии производить достаточное количество молока даже для собственных нужд, не говоря уже об излишках на продажу.

В результате коллективизации, которая сопровождалась закрытием и разорением церквей и массовой высылкой священников, относительно высокий уровень жизни местного населения, достигнутый в 1920-е годы благодаря НЭПу, в 1930-х годах резко пошел на спад. Сталинская колхозная система и запрет на ведение личного подсобного хозяйства, еще более усилившийся в хрущевскую эпоху, окончательно подорвали экономику региона. Крестьяне вынуждены были прятать клочки сена, чуть ли не ночью заниматься подсобным хозяйством, чтобы не умереть с голоду. Работали за палочки – трудодни.

Но вернемся к проблемам Рыбинского и Угличского водохранилищ. Мелководье и большая площадь зеркала приводят к интенсивному испарению воды, что в свою очередь увеличивает влажность и вызывает появление частых туманов. Кроме того, интенсивно идут процессы заиливания прибрежных вод, что в свою очередь плохо сказывается на воспроизведении рыбных запасов.

В 2001 г. уже упоминавшаяся выше Л.Г. Данилова рассказала нам, что до разлива Волги после строительства плотины Угличского водохранилища в 1939 г. рыбы в ней было очень много. Наряду с обычными щукой, окунем, налимом, жерехом, изредка сомом, лещем, плотвой, линем и ершом, во множестве водился даже угорь (местные жители называют его «вьюном»), который, как известно, живет толь-

ко в абсолютно чистой воде. Рыбу вялили и коптили, а также делали домашние рыбные консервы. Ну и, конечно, пекли пироги с рыбой. В первое время после введения в строй Угличской плотины рыбы было довольно много, но затем ее становилось все меньше и меньше. Этому немало способствовало и то обстоятельство, что Калязинский рыбзавод вел ненормированную добычу рыбы, не оставляя запасов для естественного воспроизведения рыбных ресурсов.

Вообще, это одна из самых больных тем для местного населения. Жители поселка Некрасовское Костромской области в ходе экспедиции 1995 г. рассказывали нам, что еще лет 20–30 назад в Волге было изобилие рыбы. Но комбинаты по переработке нефтепродуктов в окрестностях Некрасовского загрязняют воду своими отходами. И печальный для рыбного поголовья Волги результат не замедлил сказаться.

Справедливости ради необходимо отметить, что загрязнение окружающей среды, в том числе воды и почвы, а следовательно, и продуктов, производимых на ней, отнюдь не является порождением только последних индустриальных десятилетий. Так, комбинат по переработке нефтехимических продуктов имени Д.И. Менделеева, который привел к настоящей экологической катастрофе в окрестностях Ярославля (власти были вынуждены даже переселить из опасной для здоровья зоны жителей наиболее пострадавших поселков), был построен еще до революции⁸. Оставшиеся в зоне экологического бедствия жители испытывают двойную нагрузку, так как, кроме того, что они дышат отравленным воздухом и пьют загрязненную отходами производства воду, они вынуждены выращивать (и, соответственно, употреблять в пищу) сельскохозяйственную продукцию на приусадебных участках, подверженных химическому загрязнению.

Очень интересную информацию о заболеваемости скота, особенно в свете последних событий, связанных со вспышками ящура в Великобритании и распространением сибирской язвы террористами в США, мы получили в ходе полевых исследований 2001 года в Ярославской области. Жительница деревни Гребенево Л.Г. Данилова, которая в течение 40 лет работала ветеринарным фельдшером, рас-

сказала нам, что в 1962 г. в области была эпидемия ящура, поразившая крупный рогатый скот, свиней и овец. Довольно быстро ее удалось локализовать, регулярно делая животным прививки.

Начиная с 1980-х годов, в Ярославской области были распространены и такие заболевания, как рак крупного рогатого скота и лошадей, который доходил до 30 процентов от общего поголовья. Ветеринарным работникам были даны указания не разглашать эти данные. В настоящее время широко распространено такое опасное заболевание, как лейкоз крупного рогатого скота. Попытки локализовать и ликвидировать это заболевание на протяжении нескольких последних лет не принесли ощутимых результатов, и в настоящее время мясо таких животных идет на продажу и соответственно, попадает на стол потребителей.

В последние два-три года скот был поражен еще одним инфекционным заболеванием – пастерелезом. В некоторых деревнях количество павшего и забитого скота доходило до 30 голов. В настоящее время эпидемию удалось локализовать путем регулярных прививок.

Неблагоприятная экологическая ситуация сказывается на здоровье и численности не только домашней скотины, но и диких зверей и птиц. Местные жители рассказывали нам, что все лисы в окрестностях деревни Гребенево заражены стригущим лишаем и чесоткой. В лесах почти не осталось когда-то многочисленных куропаток, тетеревов и глухарей. Численность голубей резко сократилась, так как некоторые местные жители стали употреблять их в пищу, чего раньше никогда не было.

Учитывая все вышеперечисленные факты, неудивительно, что заболеваемость и смертность населения приволжских регионов является одной из самых высоких в России. Особенно удручают показатели детской смертности. Так, число детей, умерших в возрасте до 1 года, на 1000 родившихся в 1998 г. составило: во Владимирской обл. – 14,4; в Ивановской – 16,1; в Костромской – 16,5; в Тверской – 19,7; в Ярославской – 12,3; в Нижегородской – 16,1⁹. А ведь еще недавно демографическая ситуация в регионе не вызывала опасений.

Так, во время сбора полевых материалов в ходе летней экспедиции «Волга-2001» Данилова Лариса Гавриловна рассказала нам, что

когда она училась в третьем классе средней школы, в их классе было 47 учеников. В настоящее время эта школа закрыта по той причине, что в деревне остались одни старики (всего семь дворов местных жителей, остальные – дачники, которые приезжают только на лето).

В ходе экспедиции «Волга-95» в поселке городского типа Деево Городище (Ярославская область) местные жители жаловались нам, что в выпускных классах местной школы в последние годы учатся по два–три ученика, что создает большие проблемы как для них самих, так и для учителей.

Широко была развита народная медицина. Так, Л.Г. Данилова рассказала нам, что когда у нее родился ребенок, страдавший от грыжи, она отнесла его к бабушке, которая заговорила его, и малыш выздоровел. Сама она, будучи подростком, вывихнула руку и тоже обращалась к местной целительнице, бабушке Марье, которая прожила 102 года. Анатолий Дмитриевич Угаров рассказал, что когда ему было пять лет, он с приятелем провалился в прорубь на Волге, после чего у него сильно заболело горло. Мать повела его к Анне-повитухе. Та привязала его к лавке, намотала на палочку паклю от льна с остями, смочила ее дегтем и льняным маслом и несколько раз прочистила этим составом горло. После такого лечения горло у Анатолия Дмитриевича никогда больше не болело. Бабушки, как правило, лечили травами и заговорами, но иногда применяли и банки, в качестве которых использовались маленькие чугунки. Такое тяжелое заболевание, как рожа, с которым и сейчас подчас нелегко бывает справиться, бабушки лечили, прикладывая к больной ноге гладкой стороной лист растения мать-и-мачеха. Мелкие раны лечили подорожником.

Черного чая у крестьян не было, все пили чай «берендей», состоявший из Melissa, зверобоя, листьев дикой черной смородины, малины, лимонника, ежевики, коры прироста молодого дуба, коры калины, липового цвета, ягод шиповника, ягод можжевельника. Еще был чай из ягод малины, клюквы, черники. В настоящее время население употребляет в основном черный байховый чай.

Как я уже отмечала, идея проекта «Живая школа» в частности состоит в том, чтобы дать возможность детям изучать окружающий

мир не только по учебникам и сайтам всемирной компьютерной сети, т.е. довольно пассивно, но и непосредственно соприкасаясь с ним и активно исследуя его для решения каких-то конкретных задач.

Это может быть изучение загрязнения окружающей среды и других практических проблем современной экологии, например, таких, как смена профиля сельского хозяйства в ответ на резкие колебания климата, или изменившийся в результате рукотворной деятельности человека ландшафт.

В данном случае историю своей страны дети из Творческого объединения путешественников «Зюйд-Вест» узнают не только из параграфов не всегда интересных учебников, но и через судьбы конкретных людей, живых носителей информации, непосредственных свидетелей и участников исторических событий.

Академик Н.Н. Моисеев считал, что природа является источником не только ресурсов, но и добра, красоты и образцов поведения¹⁰. Мы полагаем, что чудесная волжская природа и сама главная водная артерия центральной России также являются наиважнейшими и эффективными факторами, формирующими экофильное мировоззрение детей и подростков, большую часть времени вынужденных проводить в условиях гигантского мегаполиса, каковым на сегодняшний день является город Москва.

Если в обычной школе детям приходится делать усилия, иногда весьма значительные, чтобы запомнить предлагаемый материал, то дети, занимающиеся по системе «Живой школы», запоминают многие факты автоматически, просто в силу их необычайной яркости, а главное, разумеется, в силу своего личного участия в их добывании и осмыслении. Сам процесс «добычи радия» в условиях детской автономной экспедиции весьма романтичен, связан с яркими впечатлениями от чудесной приволжской природы и от общения с удивительно интересными людьми.

Более чем десятилетний опыт работы детского клуба «Зюйд-Вест» полностью подтвердил эффективность и актуальность педагогического направления, представленного проектом «Живая школа».

История конкретного региона, в какой-то степени типичного для средней России, и истории отдельных семей крестьянства и местной

интеллекции, как в капле воды, отражают трагическую, запутанную, иногда нелепую и все же такую прекрасную и удивительно привлекательную (может быть, именно своим трагизмом) историю нашей страны, которая хранит еще множество неразгаданных тайн.

Примечания:

¹ Программа действий. Повестка дня на XXI век и другие документы конференции в Рио-де-Жанейро / Составитель Майкл Китинг. Женева, 1993. С. 36.

² Там же. С.25.

³ Клуб путешественников «Зюйд-Вест» был организован в 1990 г. при средней школе № 109 Юго-Западного округа г. Москвы. Руководитель Клуба – В.А. Музалев.

⁴ Экологическое образование для устойчивого развития городов // Экополис 2000: Экология и устойчивое развитие города. Материалы III Международной конференции по программе «Экополис». Москва, 24–25 ноября 2000 г. С. 251–268.

⁵ Григулевич Н.И. Этноэкологические исследования в районе Верхней Волги // II Международный конгресс этнографов и антропологов. 1–5 июня 1997 г. Резюме докладов и сообщений. Часть I. Уфа, 1997.

⁶ В качестве примера приведу названия некоторых докладов: «Воспоминания старожила» – Блохин Саша; «Закрытие храмов и антирелигиозная пропаганда в г. Тутаеве» – Мамонтова Наташа; «Жизнь Заволокиной Анны Константиновны» – Алексахин Павел; «История одного села» – Орлова Ольга; «Онега» – Павлов Алексей; «Вековая краса Беломорья» – Павлов Сергей.

⁷ Суворов Н.А. Калязин. Страницы истории. Калязин, 2000. С. 12.

⁸ Григулевич Н.И. Этническая экология Верхнего Поволжья. Последствия нерационального природопользования // III конгресс этнографов и антропологов России. 8–11 июня 1999 г. Тезисы докладов. М., 1999.

⁹ Институт этнологии и антропологии РАН. База данных.

¹⁰ Моисеев Н.Н. На пути к нравственному императиву // Экология и жизнь. 1998. № 1.

Содержание

<i>Ямсков А.Н.</i> Исследования экологических функций нематериальных явлений культуры (вместо введения)	3
<i>Козлов В.И.</i> О некоторых проблемах этнической экологии.....	15
<i>Козлов В.И.</i> Экологические аспекты религиозных верований	33
<i>Иванова Ю.В.</i> Труд людей и мир богов	58
<i>Алексеева Н.Н.</i> Экологические аспекты социально-культурных традиций Индии	81
<i>Дробышев Ю.И.</i> Экологическая специфика культуры монголов конца XIV–XVI вв.	102
<i>Красовская Т.М.</i> Экологическая рациональность мировоззрения коренных малочисленных народов Крайнего Севера России.....	150
<i>Четкарева Р.П., Четкарев Ю.Э.</i> Взгляды народа мари на природу и нравственность	176
<i>Струенкова Г.А.</i> Отношение к природе и традиции природопользования в духовной культуре мордвы	192
<i>Токсубаева Л.С.</i> Экологические мотивы в традиционном изобразительном искусстве русского населения Казанского Поволжья	216
<i>Бойко И.А.</i> Географические аспекты формирования и дифференциации музыкального фольклора украинцев Карпат... ..	221
<i>Ямсков А.Н.</i> Экологически значимые культурные архетипы поведения человека	266
<i>Григулевич Н.И.</i> Экологическое образование школьников как один из путей формирования их духовной культуры.....	297

Contents

<i>Yamskov A.N.</i> Studying ecological functions of non-material cultural phenomena (Introduction).....	3
<i>Kozlov V.I.</i> On some problems of ethnic ecology.....	15
<i>Kozlov V.I.</i> Ecological aspects of religious beliefs.....	33
<i>Ivanova Yu. V.</i> Human labor and the world of gods.....	58
<i>Alekseeva N.N.</i> Ecological aspects of social-cultural traditions in India.....	81
<i>Drobyshev Yu.I.</i> Ecologically specific characteristics of the Mongol culture at the end of 14th – 16th centuries.....	102
<i>Krasovskaya T.M.</i> Ecological rationality of the indigenous minority peoples' of the Russian Far North world outlook.....	150
<i>Chetkareva R.P., Chetkarev Yu. E.</i> The Mari people attitude towards nature and morals.....	176
<i>Struenkova G.A.</i> Attitude towards nature and traditions of nature resource use in spiritual culture of the Mordva people.....	192
<i>Toksubaeva L.S.</i> Ecological aspects of traditional fine arts of ethnic Russians in the Kazan region (Volga river basin).....	216
<i>Boiko I.A.</i> Geographical aspects in formation and differentiation of musical folklore among Ukrainians in the Carpathian mountains.....	221
<i>Yamskov A.N.</i> Ecologically relevant cultural archetypes, demonstrated in human behavior.....	266
<i>Grigulevich N.I.</i> Ecological education of school children as one of the ways to form their spiritual culture.....	297

Ethnoecological aspects of spiritual culture. Eds.: V.I. Kozlov, A.N. Yamskov, N.I. Grigulevich. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology. 2005. 324 pp.

Collection of papers includes articles, prepared by ethnologists, geographers and other specialists who work in the field of ethnic (cultural) ecology. The authors study adaptive functions of various non-material cultural phenomena, such as religious beliefs, the role of some elements of spiritual culture in human life and subsistence, specific characteristics of certain ethnic cultures in their attitudes towards nature and its perceptions, as well as some other issues, arising from culturally specific ways of interaction between human society and natural environment. These and a number of closely related issues are reviewed from theoretical perspectives and on the basis of case studies, done in South and Central Asia, Mediterranean, Carpathian mountains, Volga basin and the Far North of Eurasia.

Научное издание

**Этноэкологические аспекты
духовной культуры**

*Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Редактор: *Г.А. Носова*
Художник: *Е.В. Орлова*
Компьютерная верстка: *О.Г. Симонова*

Подписано к печати 26.05.2005
Формат 60x84 1/16 . Объем 18 п.л. Тираж 200 экз.

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии
119334 Москва, Ленинский проспект 32А

Для ЗАМЕТОК