

dropped on ground. The name of this man - god sounds (now) the same as also title of lake - Нум (Numto – Num's lake). Arms and legs of this man-lake is rivers flowing out and running into the lake. A head - small embayment. And heart of the lake-man is an island disposed in the middle of the lake. This island, on presentation of all forest Nenets, can be visited by the Num - Supreme deity of Nenets. The island also is his major sacred place.

The connection of «pure – ecological» and «pure – sacred» can be looked on examples, concerning with the lake. So, the lake was largest storage of fish. Overseeings, how active fishing in the lake conducts to decrease of quantity of fish as a whole, probably, have resulted the ancient population of this territory in an idea on necessity of the introducing the some ecological interdictions. It is obvious, that by later these interdictions accept sacral colouring (taboo), and object (feeding multiple clan) gets in the category of sacred places.

These conditions (cultural and ecological) were by an occasion for creation here of natural park «Numto», the purpose of which - conservation not only unique natural niche, but also traditional mode of life of indigenous population.

* * * * *

Любимова Г.В.

**Ритуально-магическая практика
в условиях стихийных бедствий
и других ситуаций коллективного неблагополучия
(на материале традиционной культуры
русских старожилов Сибири)**

Экстремальный характер природно-климатических условий Сибири, связанный с частыми засухами, наводнениями, заморозками и прочими неблагоприятными для земледельца ситуациями, предопределил наличие целой системы ритуально-магических мер, существовавшей у русских крестьян-сибиряков на случай того или иного стихийного бедствия.

Обусловленные спецификой сибирского существования представления о том, что "с природой нужно бороться", долгое время сочетались с верой в безграничность и неисчерпаемость ее запасов, порождая бесконтрольное потребление ее богатств. Размышления на эту тему находим у местного краеведа, с горечью писавшего об отсутствии "жалостного и бережного" отношения его земляков к природе - ср.: "Да и как с ней было не бороться, если и без того малопроизводительный труд населения Сибири иной раз сводился к нулю вследствие засухи, вымочки посевов, осенних и весенних заморозков или вредителей. Зато сама природа была настолько буйна и обильна, что не было этому обилию ни конца и ни края. Лесу руби, сколько надо, и не вырубишь, траву коси и не выкосишь, рыбу лови и

не выловишь... а также не выносить из лесов и полей грибов, ягод и прочих даров" [Сузунский краеведческий музей, фонд П.Ф.Пирожеккова].

Вместе с тем, традиционные принципы отношения к окружающей среде предусматривали постоянный взаимообмен, своего рода диалог с природой, которая рассматривалась не столько как объект одностороннего воздействия, сколько как субъект двустороннего взаимодействия, его полноправный участник. Не случайно важнейший земледельческий период от сева до жатвы в Сибири, как и в России в целом, обрамлялся обычаями катания по земле с приговорами типа "нивка, отдай мою силку", которые символизировали обмен с нивой некой плодородной силой - ср.: "пашня, пашня, хлеба нам дай, а сиду нашу отдай", - говорили пахарь, катаясь по земле после окончания весенней вспашки [АРГО, р.59, оп.1, №17, л.43, Иркутская губ.]. Отметим, что наблюдатели народного быта еще в первые десятилетия XX в. писали о сохранении "до удивления архаичных" нравов и обычаев "русского сибирского народа" [Макаренко, 1913, С.10-11].

Дары природы воспринимались крестьянами как награда Господа за тяжелый труд. Более того, среди сибирских старообрядцев, в тюменских "раскольничьих" деревнях, существовало убеждение, что "при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостойн уже того, чтобы Господь одожедил его ниву" [АРГО, р.61, оп.1, №29, л.3; Тобольская губ.]. Стремление воспользоваться дарами Господа раньше положенного срока или взять у природы больше необходимого традиционно расценивалось как грех. Согласно принципу "святины", которого придерживались алтайские староверы, употребление в пищу ягод, меда и других продуктов нового урожая регламентировалось календарными сроками, после которых они считались "освященными", то есть, готовыми к потреблению - ср.: "чернику, бруснику, смородину с Ильина дня брали, варенье на медо варили. До Спаса меда не ели - ждали когда святина пройдет. После Спаса Господь будто рыбу по Катунь гонит, рыбе святина. Огородам тоже святина была" [ПМА, 2000].

Исключительно важную роль в обрядовой жизни сибирской общины XIX - начала XX вв. играло сельское духовенство, которое в определенной степени "монополизировало" функцию посредничества между рядовыми общинниками и сакральными силами высшего порядка, в ряде случаев заменив собой традиционных исполнителей

Показательным в этом отношении представляется обычай "катать батюшку по зеленым", совершавшийся после крестного хода в поле по молодым всходам озимых, отчего, по преданиям, "урожаи бывают куда лучше" [АРЭМ, ф.7, оп.1, д.992, л.60б., Орловская губ.].

Крестные ходы и молебны вне храма сопровождали весь процесс созревания урожая. Так, накануне полевых работ "единственно для благодарнейшего посева" крестьяне освящали "всех родов зерновой хлеб" [АРГО, р.57, оп.1, №3, л.51об., Енисейская губ.]; не отлагались крестные ходы и тогда, "когда все благоприятствовало произрастанию растений и обещало обильные плоды" [Пермская губ.]; начало колошения хлебов, когда "хлеб пускает колос и... начинает наливать зернами", повсеместно отмечалось как "большое сельское торжество", а наступление жатвы сопровождалось молебнами "за счастливое окончание сельскохозяйственных работ" и общешироким пиром, для которого "резали и пекли баранов" [АРГО, р.55, оп.1, №59, л.3об., Тобольская губ.].

Типология обрядовых форм, разработанная на материалах сибирского шаманизма, позволяет рассматривать приведенные примеры как религиозно-магическую практику, которая совершалась "в условиях 'недостатка' не ценностей, как таковых, а знаний" [см. Новик, 1984, С 133], в данном случае, знаний о перспективах предстоящего хозяйственного сезона. Коммуникативно-обменный характер указанных обрядовых акций особенно явственно выступает в обрядовых молебнах и жертвоприношениях по случаю наступления жатвы, являвшихся, по сути, ответом на помощь высших сакральных сил в получении урожая.

Христианизированные формы обрядовых действий с участием священника, служением молебнов и организацией крестных ходов преобладали также в случае стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия, причины которых осмысливались крестьянами как наказание за грехи, связанные с несоблюдением бытовых запретов и правил поведения - ср. замечание Д.К.Зеленина о том, что "не покрыв головы... замуженная женщина призывает гнев божий: неурожай хлеба, падеж скота, болезни людей" и пр. [ПФА РАН, ф.849, оп.1, №223, л.5]. Вместе с тем, непосредственными виновниками тех или иных несчастий нередко считались колдуны, ведьмы, вещицы и прочие категории лиц, статус которых указывал на их близость к иному миру - ср., к примеру, свидетельство чиновника особых поручений В.Паршина о том, что в Нерчинском округе

"крестьяне чуть не утопили старую женщину, "колдунью", подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи" [АРГО, р.59, оп.1, №13, л.124, Иркутская губ.]. Точно также в Ояшской волости чуть было не совершился самосуд над женщиной-вещицей, умевшей "обращаться сорокой" и "вынимать телят из коров и младенцев из беременных женщин": "подобные случаи, - писал корреспондент Алтайского подотдела ЗСО РГО в 1892 г., - стали повторяться очень часто и общество присудило сжечь ведьму (колдунью). Приготовлен был даже сруб, в котором предполагалось сжечь ее. Но она дала обещание не делать подобных вещей и напасти кончились" [ЦХАФ АК, ф.81, оп.1, д.36, л.11об.-12, Томская губ.].

Итак, в случае засухи, "несвоевременной стужи", а также "при пожарах, неурожаях хлеба, скотских падежах и на людей разных болезнях", крестьяне, как писал в 1848 г. корреспондент РГО М.Серебренников, просят обычно "служить молебны с водоосвящением вне селений, на скотских выгонах и пашнях, и обносят иконы вокруг селений" [АРГО, р.62, оп.1, №2, л.2, Томская губ.]. Все это хорошо фиксируется полевыми материалами, отразившим и поздний этап бытования традиции - ср.: "в засуху все, кто мог, старые и малые, иконы поднимали и с батюшкой на поля шли Богу молиться" [ПМА, Новосибирская обл.]. Хождение с иконами нередко принимало форму кругового обхода села, приближаясь к обряду опахивания - ср.: "иконы из часовни вынимали, на носилки ставили, вокруг деревни носили и крещенской водой все кропили" [ПМА, Тюменская обл.]. Сходные меры принимались и при нашествии насекомых-вредителей - ср.: "когда червяк хлеб ел, одна старушка грамотная подсказала: "Надо ехать на поля, Богу помолиться"; при этом на месте нередко совершались дополнительные магические действия: "березки топором рубили, в поле ставили, иконы из них вешали, и в каждом углу поля четыре узелка на пшенице завязывали" [записано от М.М.Татарниковой, 1909 г.р., правосл., с.Кирыково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.].

Последнее описание очень напоминает так называемый "залом хлеба", связанный, как считалось, с наведением на поля порчи колдунами и "колдовками" - ср.: "злой человек берет несколько колосьев и, повернувши (их) на излом... завязывает волосом, при чем читает наговор... Если не найдется знахаря снять залом, то поле с хлебом бросают" [АРГО, р.58, оп.1, №16, лл.39-41, Восточное Забайкалье]. Забайкальские староверы также полагали, что снять порчу с поля

можно только с помощью "лекарки": *"она придет, почитает чего-нибудь и снимет залом"* [ПМА, 1999].

Основными участницами рассмотренных действий являлись женщины, как правило, пожилого возраста. В этой связи, приведем мнение А.К.Байбурина, согласно которому, женский состав исполнителей подобных обрядов, "вероятно, говорит об особой "ответственности" женщин за подобного рода несчастья и о том, что мы имеем дело с "женским" вариантом ритуального обновления и очищения мира" [Байбурин, 1993, С150].

Забайкальские старообрядцы совершали в аналогичных случаях восхождения к воздвигнутым на окрестных сопках деревянным крестам - ср.: *"девки нарядные и бабы на гору ко кресту ходили, распятыё поднимали, образа несли, Илье от засухи молились, Миколу от непогоды: "Батюшка Илья, намочи наши поля", "Микола Чудотворец, утиши, угомони бурю..."* [ПМА, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия]. Моделирование желаемого результата в данном случае происходило путем непосредственного обращения к сверхъестественным участникам коммуникативного процесса, причем сами исполнители были глубоко убеждены в эффективности принимаемых мер - ср.: *"священник не успеет помолиться, как дождь пойдет"; "к вечеру, глядишь, тучи нагонит"; "назавтра гроза поднимается"* и т.п.

Использование христианских атрибутов, как и участие самого духовенства, не может заслонить дохристианского, языческого смысла рассмотренных обрядовых действий. Значительный интерес в этом отношении представляют сведения о том, что *"батюшка иной раз крест в колодец макал, чтобы дождь пошел"* [записано от А.Д.Щербаковой, 1899 г.р., правосл., с.Коурак, Тогучинский р-н, Новосибирская обл.]. Действия священника в данном случае полностью аналогичны действиям участников полесского обряда вызывания дождя, когда в колодец в качестве жертвоприношения сыпали хлеб, мак, соль или другие освященные продукты. Не менее показательным представляется использование такого христианского символа, как икона "Неопалимая Купина" в обрядах, направленных на прекращение грозы или града, когда хозяйки, выйдя на крыльцо, бросали во двор *"все из русской печки"* - хлебную лопату, заслонку, помело, клюку, сковородник и пр. [записано от А.П.Чистяковой, 1916 г.р., семейск., с.Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия]. Икона с изображенной в центре горящего куста Богоро-

дицей в данном случае служила таким же "магическим орудием в борьбе с небесной водой", как и предметы печной утвари, имевшие более непосредственное отношение к стихии огня [см. об этом: Толстые, 1982, С.59].

Полное отсутствие христианской символики на поздних этапах традиции было характерно для немногих способов борьбы с засухой и другими бедствиями. Одним из таких способов является редкий для Сибири обряд "пахания реки", сведения о котором вплоть до недавнего времени носили единичный характер [Толстая, 1986, С.18]. В Тогучинском районе Новосибирской области со слов В.Н.Крениной [1916 г.р., правосл., с.Чемское] были записаны сведения о том, что *"в засуху девки с бабами плуг возьмут и по речке ходят, тогда гроза поднимается"*.

Сопоставление обряда "пахания реки" с широко известным обрядом опаживания селений привело в 1927 г. А.Н.Максимова к выводу, что оба эти обряда "при всем своем внешнем сходстве" (совершение ритуальной пахоты) "глубоко различны по своему внутреннему содержанию" (борьба с засухой, в одном случае, и с повальным мором людей или скота, в другом) [Максимов, 1927, С.19]. Тем не менее, совокупность таких признаков, как условия совершения обрядовых действий (то или иное бедствие), их цели (ликвидация его последствий), атрибуты (непрерывное использование сохи или плуга), а также состав участников (разновозрастные женские группы) позволяет говорить, если не о тождестве, то о глубокой типологической близости обрядов пахания реки и опаживания селений.

Это положение подтверждают материалы сузунского краеведа П.Ф.Пирожкова, которому удалось восстановить события, связанные с бушевавшей в 1892 г. в приобских селах холерой, когда деревня Зорина оказалась небольшим островком, не затронутым болезнью. *"Зоринские мужики, - читаем у автора, - собрались на сход к старосте... (Поначалу) решили закрыть все входы-выходы, поставить карантин и зажечь навоз вокруг деревни. Но знахарь Иван Гаврилович Сотников решительно настоял на том, чтобы огородить деревню "огородом" (специальной молитвой)", для чего потребовалось найти соху, двух "благочестивых девушек" и такого же парня. И далее: "Медленно идет деревенский колоду, а за ним, громыхая на буграх и ямах, (следует) запряженная в соху тройка. В почной тишине раздается монотонный голос: "От земли и до неба, от востока и до запада...". Полоса земли должна преградить путь*

холере. Так наши... предки боролись с эпидемиями, которые частенько посещали здешние места" [Сузунский краеведческий музей, фонд П.Ф.Пирожкова].

Следует отметить, что авторы всех более ранних описаний обращали внимание на исключительно женский состав исполнителей рассмотренных обрядов, однако трактовали его по-разному. Представители мифологической школы полагали, что женщины в обрядах опахивания были олицетворением "облачных жен и дев" и совершали действия, являвшие собой "символическое знамение грозы" [Афанасьев, 1865, С.569]. Д.К.Зеленин, собравший дополнительные (по сравнению с подборкой А.Н.Максимова) сведения, касавшиеся "загадочного обряда пахания реки", предложил истолкование его через сравнение с другими обрядами, имевшими не сходную форму (пахота), но сходные функции (борьба с засухой): "рассматриваемый обряд, - писал автор, - ... явно развился из магического мышления... открытие подпочвенных, "подземных", вод должно было вызвать, по магическому сходству, открытие "небесных" вод, т.е. дождя" [Зеленин, 1934, С.5]. Относительно состава участников обряда автор высказал мнение, что его "женский характер... мог свидетельствовать об оформлении и закреплении его в эпоху матриархата" [Там же, С.8]. С.А.Токарев, посвятивший обряду опахивания специальный раздел в труде о восточнославянских верованиях, обратил внимание, что исполнявшие его женщины шли обычно "в одних рубахах, босиком или даже обнаженными", и высказал предположение, что наряду с "фигурой круга и железным сошником" апотропеем в данном случае служила также "женская половая сила" [Токарев, 1957, С.132].

Действительно, в ряде случаев ритуальное обнажение могло выступать как средство изгнания болезней - ср.: к примеру, выписку Д.К.Зеленина из Тобольских губернских ведомостей за 1864 г.: "павшую скотину привозят ночью на крайний двор и закапывают в воротах"; потом "голая баба с распущенными волосами бежит от ворот крайнего дома до ворот поскотины и, не оборачиваясь, обратно, приговаривая, что коровьему мору в деревне делать нечего" [ПФА РАН, ф.849, оп.1, №187, л.382]. Более того, указанный ряд (мор, болезни и стихийные бедствия), как показал Н.И.Толстой, можно дополнить и таким пунктом, как вооруженное столкновение с врагом: комментируя зафиксированные письменными источниками случаи демонстративного обнажения женщин перед лицом непри-

ятеля, автор подчеркивал, что их поведение носило не глумливый, а именно ритуальный характер, поскольку "враг", согласно славянским представлениям, мог выступать не только в человеческом обличье с оружием в руках, но и в виде грозовой или градовой тучи и пр. [Толстой, 1994, С.6-7]. Принципиальным представляется вывод автора о том, что ритуальные действия в этих случаях носили сходный характер.

Приведенные выше суждения не касаются особого статуса исполнителей обрядовых действий, которыми, как правило, выступали вдовы, старухи, "бабы-неродицы", "благочестивые" или "незастойного поведения" девушки и пр. [см.: Афанасьев, 1865, С.564-569 и др.]. Проанализировав связанные с падежом скота обряды, А.Ф.Журавлев пришел к выводу, что невинность девушек и продолжительная безгреховность вдов, старух и солдаток, т.е. "чистота" участниц ритуала, служила залогом чистоты опахиваемой территории [Журавлев, 1978, С.75]. Помимо прочего, возрастной статус участниц помогал, по мысли А.К.Байбурина, обеспечивать моделирование двух фаз, двух состояний мира (старого и нового), что выражало идею "обновления" "состарившегося мира" с помощью ритуала [Байбурин, 1993, С.123, 148].

Особого внимания заслуживает сам факт передачи традиционно мужских функций (пахоты и сева) женщинам - ср.: "Вот диво, вот чудо! Девки пахнут, / Бабы... засеивают", "Где это видано, / Где это слышано, / Чтобы вдовицки пахали, / Молодушки-девушки сели" и т.п. [см.: Афанасьев, 1865, С.567]. Отметим, что образ запряженных в плуг девушек встречается в святочном фольклоре восточнороманских народов, а именно, при описании мест, откуда прибыли колядовщики - ср.: "там жарко зимой и холодно летом", "там на огне замерзают галушки", "там в плуг впрягают девушек" и т.п. Приведенные характеристики, соответствующие иному миру или "миру с обратным знаком" [см.: Цивьян, 1984, С.108], подтверждают близость к нему участниц рассмотренных обрядов, что подчеркивалось не только обликом последних, но и характером совершаемых ими действий.

Что касается ритуально-мифологических функций самого плуга, то в этой связи напомним, что в славянской мифологии плуг выступает в качестве одного из инструментов творения, являясь средством перехода от хаоса к космосу. Согласно широко распространенному фольклорному сюжету, именно пахарь вытеснил с земли первобыт-

ных великанов - воплощение диких, необузданных сил природы, в то время как другой культурный герой, кузнец (Божий Коваль), с помощью плуга укротил змея, пропахав, на нем гигантские борозды - Змиевы валы [Славянская мифология. 1995, С.234, 301].

Оставшийся во многом традиционным характер мышления русских крестьян-сибиряков предопределял восприятие стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия как временный возврат к хаосу, требовавший немедленного восстановления прежнего, ненарушенного хода жизни и миропорядка в целом. Мифоритуальный способ стабилизации сложившейся этноэкологической системы нередко достигался с помощью искусственного воссоздания ситуаций "первотворения", в том числе, путем воспроизведения полного технологического цикла в одной из сфер человеческой деятельности.

Теми же целями диктовалось использование текстильного кода в обрядах изготовления обыденной новины. Созданная в течение одного дня ("от обработки льна до последнего стежка") рубаха-"обыденка" вплоть до 1930-х годов использовалась сибиряками-старожилами как средство борьбы с холерой или тифом: готовую - "обыденную" - рубаху вывешивали на кол или надевали на больного с тем, чтобы тот обжег в ней "вкруг деревни" [ПМА, Сузунский р-н, Новосибирская обл.]. Сакральность и магическую силу продукту труда в данном случае обеспечивали не только полнота и завершенность самого процесса, но и его "спрессованность" во времени.

Приведенные материалы показывают, что восстановление нарушенного природно-экологического баланса в традиции русских сибиряков-старожилов чаще всего связывалось с ритуально-магической практикой различных социовозрастных групп женщин, вместе с тем, экологические знания, скорее всего, не были отрелегированы на уровне сознания, оставаясь частью коллективных бессознательных представлений.

* * * * *

ПММ - полевые материалы автора

РГО - Архив Русского Географического общества

РМ - Архив Российского этнографического музея

ИФРАН - Санкт-Петербургский филиал архива Российской Академии наук

ЦХАФ. АК - Центр хранения архивного фонда Алтайского края

Иванов А.И. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1. М., 1865.

Найбурт А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб, 1993.

Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор (далее - СБФ). М., 1978.

Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934, №5.

Макаренко А.А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отделению этнографии. СПб, 1913, Т. XXXVI.

Максимов А.И. Пахание реки // Труды этнографо-археологического музея 1-го МГУ. М., 1927.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

Толстая С.М. Пахание реки, дороги. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования // СБФ. М., 1986.

Толстой Н.И. "...выходила потаскуха в чем мать родила" // Живая старина. 1994, №4.

Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугунор" // СБФ. М., 1984.

* * * * *

Ritual and Magic Practices in the Conditions of Natural Calamities and Other Situations of Collective Troubles (on the Materials of Traditional Culture of Russian Siberian Old Residents)

This paper, on the basis of author's field work materials and new archival data, different means of ritual and magic actions undertaken by Russian peasant communities of Siberia in the times of natural calamities examines. It's well known that in the conditions of severe Siberian climate such troubles as frosts, droughts, damages done by hail, pest invasions, losses of cattle, people pestilences etc., used to happen regularly.

The author assumes that traditional principles of relationship with the environment were based on the continual exchange, or specific dialogue between the man and the nature. At the same time, the nature itself was considered not only as an object of unilateral influence, but also a subject of bilateral interaction, i.e. as an equal participant of communicative process.

Country clergy played an exceptionally important role in the ritual life of peasant communities in XIX - early XX centuries. Rural clericals to some extent "monopolised" the function of mediation between ordinary members of a community and the higher sacred forces, sometimes acting as traditional performers of ceremonial rites and customs. Religious processions with cross and banners and public prayers organised outside a temple equally with other thanksgiving services were held throughout the whole process of the crops ripening and were explicitly of communication and exchange character.

The traditional way of thinking of Russian Siberian peasants which was still the case in its main features at the beginning of XX century predetermined their perception of natural calamities and other situations of collective troubles as a temporary return to the stage of chaos. This situation required urgent measures aimed at re-establishing the former, non-disturbed course of life and universal order itself. The mythological and ritual way of stabilization of an established ethnoecological system was often achieved with the help of an artificial reconstruction of the situation when the world was first created, including the restoration of an entire technological cycle in one of the spheres of human activities. This notion is illustrated in the paper by a detailed analysis of such ceremonial rites as "river ploughing", "ploughing round a village" and "making a shirt in one day", which were performed in the cases of droughts, epidemics or epizooties.

The facts collected in the paper show that Russian Siberian old residents frequently associated disturbance and restoration of the natural and ecological balance with the activities of different female social and age groups. At the same time, witches, sorceresses and other categories of female demonological personages were sometimes considered to be the direct culprits of such troubles. Nevertheless religious and magic knowledge of the Russian Siberians in the sphere of ecology doesn't appear to be reflected on their consciousness, whilst it remained a part of their collective subconscious ideas.

Тюхтенева С.П.

Экологический аспект современного алтайского шаманизма

Алтайский шаманизм как мировоззренческая система не может не отражать актуальнейшие для алтайцев экологические проблемы. Потому, прежде всего, что бытующие по сей день архаические представления о духах-хозяевах гор, рек, целебных ручьев – аржан и их взаимоотношениях с людьми данной местности и всего Горного Алтая составляют базис этой системы.

Наибольший интерес для исследования представляют воззрения на непосредственную связь жизни и судьбы человека с жизнью деревьев. Так, по мнению Олчионовой Валентины из села Курай Кош-Агачского района массовые вырубki деревьев не могли не привести к сокращению средней продолжительности жизни алтайцев. Вместе с новорожденным ребенком на свет появляется и «его» деревце. И если это дерево в последующем будет срублено, то прервется и «нить жизни» данного человека. Каким образом это произойдет, неизвестно никому – в результате несчастного случая ли, болезни ли, или самоубийства. Участившиеся случаи смерти от самоубийства среди молодых людей, особенно среди молодежи и детей, не могут

не вызывать беспокойства со стороны «знающих людей». При отсутствии других приемлемых для традиционного сознания причин, повлекших за собой такое несчастье, появляются объяснения такого рода.

Безусловно, что данная трактовка случаев суицида основана на традиционной вере в существование непосредственной взаимосвязи между человеком и объектом природы. Здесь нельзя не вспомнить о священных деревьях, животных, птицах и горах каждого алтайского сеока-рода. Культ объектов природы в настоящее время эволюционирует, судя по приведенному мнению, в сторону нивелировки – от индивидуальности к коллективистскому. То есть, если ранее определенная порода дерева являлась священным и табуированным для конкретного рода-сеока, сегодня можно говорить о том, что деревья Алтая священны для всех алтайцев. Совершенно аналогичный процесс происходит с другим объектом культа – горами. Этот процесс уже был описан в литературе (см. Шаманизм и ранние религиозные представления. Сборник в честь 95-летия проф. Потапова, М., 1995). Почитаемыми, как и прежде, выступают традиционные породы деревьев – кедр, лиственница, береза.

Точно такой же процесс переосмысления и «коллективизации» происходит в отношении особо почитаемых животных и птиц. Наиболее ярко он был проявлен в период варварского уничтожения кабарги с целью добычи мускусных желез этих животных. Кабарга, согласно традиционному мировоззрению алтайцев, относится к животным, охотиться на которых без особой необходимости не следует. Отел самок кабарги происходит так тяжело и мучительно, что их популяция численно не растет так быстро, как могло бы при том, что на них мало охотятся. Самка кабарги в момент отела засовывает голову в развилку сучьев или между двумя близко растущими стволами дерева, из-за чего часто задыхается и погибает. Мускусная железа имеется только у самцов, но из-за слабой внешней различимости самцов и самок «охотники за кабарожьей струей» убивают и тех, и других. В связи с чем «знающие люди» предупреждают алчных охотников о неминуемой расплате – трудных родах и потере жены или детей – называя это «тооргынын каргыжы једер», т.е. «проклятием кабарги».

Говоря в целом об экологическом аспекте современного алтайского шаманизма, следует отметить незамедлительность реакции «знающих людей» в ответ на хищническое, варварское отношение к