

Любимова Г.В. Категория экологического поведения: модели и локальные варианты // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции. Вып. 7. Барнаул: БГПУ, 2008. С. 462-467

Возникновение этнической экологии как самостоятельной научной дисциплины, связанное с закономерным сближением этнографии / этнологии, с одной стороны, и социальной экологии, с другой, произошло в нашей стране на рубеже 1970 - 1980-х годов. Тем не менее, основные параметры нового научного направления (предметная область, методы, понятийный аппарат и пр.), как отмечается в специальных исследованиях, до сих пор остаются «не достаточно конкретизированными» [18, с.191].

К числу подобных слабо разработанных категорий относятся категории экологического сознания и экологического поведения. Вместе с тем, именно эти категории, наряду с такими устоявшимися понятиями и терминами, как система жизнеобеспечения, опыт природопользования и пр., позволяют представить целостную картину экологической культуры всего этноса или отдельной его группы. Саму же экологическую культуру целесообразно рассматривать как сложную, многоуровневую и многокомпонентную систему, которая включает в себя мировоззренческие доктрины, идеологические установки, нормы и представления обыденного сознания, а также «открытое поведение», то есть, поддающиеся внешнему наблюдению поступки индивида и этнической общности (будь то почитание сакральных объектов природы или, к примеру, способы утилизации мусора) [15, с.252-258].

Помимо производственных или хозяйственных традиций, основанных на принципах рационального природопользования, в рамках экологической культуры этноса имеет смысл выделять и «внепроизводственную составляющую», а именно «этические основания» отношений общества и среды обитания. Достаточно характерным в этой связи представляется утверждение О.Н. Яницкого о том, что экологическую культуру следует понимать как составную часть морали и этики [19, с.6]. Более того, «включение окружающей природной среды в сферу этических отношений», то есть, определение места природы «в пирамиде ценностей» того или иного социума, по мнению Ю.И. Дробышева, может служить искомым критерием для оценки уровня экологической культуры в целом [12, с.53-74]. Показателем растущего интереса к гуманитарным аспектам взаимоотношений общества и среды обитания может служить появление таких новых научных направлений, как гуманитарная экология, сакральная экология, экологическая этика и др. [см.: 10; 17].

Не сводимая к понятиям жизнеобеспечения и природопользования категория экологического поведения в большей степени отражает именно х а р а к т е р отношения

человека к природной среде. При этом бережное, позитивно-ценностное (*экофильное*) отношение к природе противопоставляется разрушительному, хищнически-потребительскому (*экофобному*), основанному на понимании природы как пассивного объекта переработки и утилизации [10, с. 85]¹.

Уже в период становления отечественной этноэкологии отмечалось, что «практически любая традиционная культура сочетает в себе как экофильные, так и экофобные черты» (с преобладанием последних), а анализ факторов, определяющих ту или иную поведенческую стратегию в сфере этноэкологии, был назван одной из главнейших задач нового направления [8, с.92-98]. К числу последних, как показали проведенные исследования, относятся такие факторы, как специфика местных ландшафтно-климатических условий, общая устойчивость среды обитания, насыщенность окружающей среды биоресурсами и характер их потребления, преобладающий тип хозяйства, основные виды хозяйственной деятельности, доминирующие формы собственности, принятые в обществе обычно-правовые нормы, религиозно-этические воззрения и пр. [15, с.257]. Значение и сочетание перечисленных факторов для той или иной этнической общности на разных этапах этнической истории может существенно варьироваться.

В качестве примера приведем фрагмент описания из истории ранней колонизации Сибири. Известно, что пришлое русское население в отличие от коренного изначально было ориентировано на земледельческое преобразование природного ландшафта. Динамичное состояние русского этноса проявлялось не только в хозяйственном освоении огромных территорий (активной вырубке лесов, истреблении диких животных, подсечно-огневой системе земледелия, углежжении, смолокурении и пр.), но и в отношении к аборигенному населению края. Так, автор монографии о «первых крестьянах насельниках Томского края», протоиерей Д.Н. Беликов, сообщает о постоянных вторжениях русских новопоселенцев в исконные владения *«ясаиных инородцев»*, особо обращая внимание на то, что русские насильно забирают *«огромные части этих владений в свою пользу»* [9, с. 66-67]. Далее он отмечает, что *«ясаиные»* всегда берегут и стараются *«ловить зверя столько, чтобы в тех лесах завод оставался»*, в то время как русские *«вылавливают и выбивают зверя без остатка»*. Помимо этого, автор упоминает об *«истребительном отношении (новопоселенцев) к лесам»* [Там же].

¹ Разные виды экофильного поведения были выявлены и проанализированы Ю.И. Дробышевым, предложившим различать «адаптивную» и «этическую» экофильность. И если первый вариант (забота о природе ради собственного выживания), по мнению автора, характерен для обществ традиционного типа, то второй (забота о природе ради самой природы) - более типичен для развитых обществ [12, с.53-74].

Приведенные материалы наглядно демонстрирует различия экологических стратегий русских первопроходцев и аборигенного населения края². Можно ли, тем не менее, утверждать, что, придя в Сибирь, русские разрушили ту идиллию отношений, которая существовала между коренным населением и природным окружением? Следует ли считать ранние религиозные воззрения более экологичными по сравнению с позднейшими религиозными системами? Или, быть может, все дело в особенностях рационалистического мировосприятия с его идеями преобразования мира и покорения природы? Ответы на поставленные вопросы вряд ли могут быть однозначными, однако без их учета оценка экологической культуры этноса, в том числе, накопленного им исторического опыта природопользования, представляется не достаточно полной.

Можно предположить, что каждому типу экологического сознания (ЭС) соответствует определенная модель экологического поведения (ЭП), которая диктуется мировоззрением. Иными словами, тот или иной тип ЭС отличается наличием общих мировоззренческих парадигм и поведенческих стереотипов, характеризующих отношение представителей данного этнического коллектива к природной среде³.

В то же время, в рамках единой модели ЭП можно выделить некоторое число локальных вариантов освоения среды обитания, наличие которых обусловлено существованием различных экологических ниш, представляющих собой совокупность природно-климатических условий и опорных биоресурсов, ограниченных территорией проживания коллектива. Значительная локальная вариативность (большое количество локальных вариантов освоения среды обитания) в пределах одного хозяйственного комплекса, как отмечается в специальных исследованиях, составляет характерную особенность традиционных систем жизнеобеспечения, а комплексный характер

² Справедливости ради отметим, что ярко выраженный экофобный характер деятельности русских первопроходцев в условиях освоения новых территорий не являлся исключением. Аналогичная модель поведения в подобных ситуациях отличала представителей и других этносов. «Никто, пожалуй, не будет оспаривать тезис, что монгольская культура, как целое, экофильна, - пишет, к примеру, Ю.И. Дробышев, - однако эпоха завоеваний принесла монголам печальную славу безжалостных разрушителей не только культурных ландшафтов, но и дикой природы». Более того, «во время войн, - подчеркивает автор, - природа чужих земель, вероятно, вообще стояла вне закона» [12, с.53-74]. В целом, развитию *агрессивной* модели экологического поведения, считает А.В. Головнев, могли также способствовать такие факторы, как «неустойчивые условия среды обитания - хронический недостаток биоресурсов или эпизодическое (сезонное) интенсивное их присвоение» [11, с.44].

³ Согласимся с замечанием В.Н. Адаева, обратившим внимание на то, что существует опасность преувеличения непосредственных связей мировоззренческих идей и установок с экологическим поведением. Такой жесткой обусловленности и зависимости, построенных по типу причины и следствия, считает автор, нет, есть лишь общие тенденции отношений с природной средой, заложенные в мировоззрении [7, с.132].

использования ресурсов среды обитания обеспечивает устойчивость того или иного хозяйственно-культурного типа в целом [7, с. 82-83, 88]. С этой точки зрения концепция хозяйственно-культурных типов (ХКТ), разработанная в середине прошлого века отечественными учеными М.Г. Левиным и Н.Н. Чебоксаровым, представляет собой выполненную на более высоком таксономическом уровне подробную типологию традиционных моделей природопользования и характерных для них особенностей экологического поведения, соответствующих традиционному типу экологического сознания.

Сформировавшийся в недрах доиндустриального общества *традиционный* тип ЭС, одна из характерных особенностей которого заключалась в «сакрализации среды обитания» [12, с.53-74], предусматривал постоянный взаимообмен, своего рода диалог с природой, которая рассматривалась при этом не столько как объект одностороннего воздействия, сколько как субъект двустороннего взаимодействия, его полноправный участник. Особую напряженность указанный диалог приобретал в переломные, кризисные для природы и социума периоды, что нашло отражение во всей системе традиционной обрядности и, прежде всего, в обычаях и обрядах народного календаря. Не случайно важнейший земледельческий период от сева до жатвы в Сибири, как и в России в целом, традиционно обрамлялся обычаями катания по земле, которые символизировали обмен с нивой некой плодородной силой. Известный сибирский этнограф и фольклорист Г.С. Виноградов еще в первые десятилетия XX в. неоднократно наблюдал как пахари, катаясь по земле после окончания весенней вспашки, обращались к ней со словами: *«пашня, пашня, хлеба нам дай, а силу нашу отдай»* [1]. Дары природы, следовательно, воспринимались крестьянами как *«награда Господа за тяжелый труд»*. Более того, среди сибирских старообрядцев существовало стойкое убеждение, что *«при уменьшении трудов в земледелии человек будет недостоин уже того, чтобы Господь одождил его ниву»* [2].

Типологически сходные экологические установки, отражающие универсальные принципы традиционной трудовой этики, содержатся в мифологии угорских и самодийских народов. К примеру, в мифе лесных ненцев, повествующем о создании рельефа земли, одна из женщин предлагает проложить реки так, чтобы они *«в ту и другую сторону текли»*, на что другая отвечает: *«Нет, тогда людям будет слишком легко плавать по ним, и они быстро всех зверей перестреляют. Нужно сделать так, чтобы реки в одну сторону текли, тогда людям против течения трудно будет плыть»* [11, с.309; 7, с.137]⁴.

⁴ Мифическая регуляция экологических отношений божествами, как пишет В.Н. Адаев, осуществлялась и с другой стороны - а именно, «с позиции обеспечения человеку нормальной добычи». Так,

Таким образом, центральное «ядро» во взаимодействии традиционных обществ с окружающей средой составлял механизм поддержания баланса с биоресурсами [7, с.5], а принципы традиционной экологической этики носили универсальный характер в условиях как присваивающего, так и производящего типа хозяйства.

Сложный и противоречивый характер отношения русских сибиряков-первопроходцев к природной среде, обусловленный *пионерским* типом экологического сознания, предопределил живучесть представлений о том, что с природой (особенно в условиях постоянного противостояния суровым климатическим условиям) «нужно бороться». *«Да и как с ней было не бороться, - читаем в очерке местного краеведа, - если и без того малопродуктивный труд населения Сибири иной раз сводился к нулю вследствие засухи,.. осенних и весенних заморозков или вредителей?»* [6].

Долгое время подобные представления сочетались с верой в безграничность и неисчерпаемость природных запасов, порождая бесконтрольное потребление ее богатств. Размышления на эту тему находим в той же публикации: *«Зато сама природа, - пишет автор, - была настолько буйна и обильна, что не было (как казалось) этому обилию ни конца и ни края. Лесу руби, сколько надо, и не вырубешь, траву коси и не выкосишь, рыбу лови и не выловишь... а также не выносить из лесов и полей грибов, ягод и прочих даров»* [Там же].

Подобные представления, как показывают проведенные в Новосибирской области исследования, в настоящее время сменяются другими, основанными на понимании проблемы исчерпаемости природных ресурсов. Как утверждают пожилые информаторы, на протяжении жизни одного лишь их поколения произошло значительное сокращение видового разнообразия растительного и животного мира. Приведем характерные высказывания: *«в прежнее время белый гриб из леса мешками таскали», «ягод в лесу навалом было», теперь же - «и пескаря из речки не выловишь», «боровой дичи стало меньше, во много раз сократилось количество журавлей, рябчиков, тетеревов и перепелов»* (ПМА, Маслянинский район Новосибирской области, 2002). Многие из опрошенных связывают перечисленные явления с проводившейся в 1960-70 годы тотальной химизацией сельского хозяйства. Именно тогда, считают информаторы, произошло практически полное исчезновение косуль, рысей, значительно уменьшилось количество лосей, белок, зайцев и лис. Те же причины, уверены многие, привели к заметному росту онкологических заболеваний.

в хантыйской легенде о шестиногом лосе сын Торума, обеспокоенный тем, что будущий человек не сможет охотиться на столь быстрое существо, догоняет лося и отрубает у него две задние ноги [7, с.138].

Удивительные параллели находим в рассуждениях современных писателей-старообрядцев, в которых в категориях православной догматики дается оценка новым реалиям современной жизни и, в первую очередь, достижениям науки и техники XX века. Так, в сочинении енисейского крестьянского писателя А.Г. Мурачева, озаглавленном «Наука и техника природе убийца» (1983), говорится, что именно «химия» послужила причиной, по которой «изгнули» или «совсем ушли к отмиранию десятки пород», заботливо сохраненных Ноем «от гибели потопа», а в людях - «неслыханные болезни открылись» [13, с.398-399]. «Где те сотенные... косяки гусей и журавлей, - вопрошает таежный книжник, - которые летали весной на север, а осенью на юг над нашей головой, когда мы в детстве на их крик вздымали глаза и любовались над их стройностью. Почему они изменили свою врожденную натуру и не стали выполнять воздушные перелеты по-прежнему теперь?» [Там же, с.398].

Характерные для старообрядцев обостренные эсхатологические переживания заставляют их и в современной жизни видеть многочисленные признаки наступления «последних времен». По этой причине все перечисленные явления также наделяются эсхатологическим значением. Как и в прошлом, источником подобных представлений остаются «божественные книги» (прежде всего, «Апокалипсис»), в силу чего свойственный старообрядцам тип ЭС можно обозначить как *апокалиптический*. При этом в повседневной жизни обитатели скитов и удаленных от мира поселений продолжают придерживаться раннехристианского принципа «прокормления пустытника трудом рук своих», сохраняя крайне осторожное отношение к любым техническим новшествам (ПМА, Каа-Хемский район Республики Тыва, 2004)⁵.

Неизбежные процессы модернизации общественной жизни, происходившие в нашей стране с конца XIX в., обусловили постепенную трансформацию традиционных форм сознания и поведения. На протяжении всего XX в. шло постепенное угасание традиционной календарной обрядности, в том числе, ритуально-магических действий, совершавшихся по случаю засухи, неурожая, эпидемий, эпизоотий и прочих стихийных бедствий. Процесс смены ментальных систем сопровождался формированием новых

⁵ Принципиальный отказ от использования достижений научно-технического прогресса отличает также некоторые новые религиозные учения. Всевозможные войны, стихийные бедствия и техногенные катастрофы рассматриваются в них как акты неизбежного возмездия за выбранный человечеством несправедливый путь развития. *Религиозно-мистический*, по сути, тип ЭС нередко сочетается при этом с патриархальной моделью ЭП. Такова, к примеру, идеология самого крупного на сегодняшний день в России учения Церкви Последнего Завета, адепты которого, более известные как последователи Виссариона, проживают в настоящее время в Красноярском крае, проповедуя уход из больших городов в сельские коммуны и построение на их основе экологических поселений [6, с.67-73].

типов ЭС, а складывавшиеся при этом модели ЭП отличались сложным переплетением как экофильных, так и экофобных тенденций.

Главный рупор антирелигиозной пропаганды тех лет, газета «Безбожник», писала: *«В обществе будущего не будет нужды в религиозном истолковании явлений природы и земледельческого процесса... Крестьянин уже не раб дрожащий перед неизвестными ему силами природы. С помощью техники... знанием и организованным трудом он становится хозяином над природой»* [3]⁶. Одновременно с насаждением атеистической идеологии происходило внедрение в массовое сознание новых экологических стереотипов поведения, нашедших яркое отражение в лозунгах советской эпохи - таких, как «Природа не храм, а мастерская», «Мы не можем ждать милостей от природы» и пр.

Социальное переустройство мира также строилось на отрицании старого миропорядка. Средства массовой информации создавали отталкивающий образ всего, что связывалось с прежним бытом и традиционным укладом жизни. Особенно беспощадные ярлыки приклеивались к народным «язычески-христианским» праздникам, которые объявлялись «отвратительной отрыжкой старого мира» и отождествлялись с «дикарскими обрядами», а также пьянками, прогулами, драками и хулиганством [4].

Появление экологической проблематики в подобных публикациях выглядит достаточно неожиданно, однако считать ее абсолютно безосновательной нельзя. Тот же «Безбожник» впервые поднимает тему «варварского» уничтожения лесного молодняка во время празднования Троицы: *«Пролетариат не может позволить в интересах суеверной части граждан варварски губить в лесах молодняк⁷, подрывая тем самым хозяйство рабочих и крестьян. Порубка березок должна быть воспрещена законом»*. Автор публикации не сомневается, что *«в обществе будущего Троица отомрет»*, а саму «старушечью» Троицу непременно заменят «праздники древонасаждений» [3].

Ту же тему подхватывает и местная пресса. Писатель и публицист Михаил Бубеннов, опубликовавший в 1930-е годы в алтайской районной газете «Колхозник» серию очерков и зарисовок крестьянского быта, уже безотносительно к празднованию

⁶ Другими словами ту же мысль выразил в свое время К. Маркс, который отметил, что при переходе общества от традиционного этапа развития к современному, природа перестает быть «самодовлеющей силой», «объектом суеверного поклонения» и становится всего лишь «полезной для человека вещью».

⁷ Традиционный смысл весенне-летних праздников и, прежде всего, Троицы, заключалось, как известно, в «пробуждении» растительных сил земли, олицетворением которых выступало молодое деревце березки. В ритуальном контексте слова лирической обрядовой песни («*Пойду в лес погуляю, белую березу заламаю...*») воспринимались как буквальное описание одного из ключевых моментов Троицкого обряда, однако в новых социокультурных условиях, когда аграрная обрядность оказалась идеологически пережиточной, им стали придавать антиэкологическое значение.

Троицы пишет: *«Во время заготовки березовых веников ноют березовые колки. Острые ножи отъедают кучерявые березовые ветки... в том числе, верхушки берез. Крестьяне везут целые воза веток и не подозревают, какой от этого получается вред. Березы без верхушек засыхают... За каждое испорченное дерево, - заключает автор, - должна взиматься полная его плата»* [5].

В целом же, именно развернувшаяся индустриализация, а также переход к новым формам хозяйствования в гораздо большей степени провоцировали «варварское отношение к ресурсам» [7, с.115], чем пережитки традиционных религиозно-обрядовых практик. На более общем уровне эту закономерность сформулировал А.В. Головнев, отметивший, что усиление товарного характера традиционных отраслей хозяйства, ставившее непосредственного производителя в зависимость от рыночных отношений, повсеместно сопровождалось «деэкологизацией культуры» [11, с.92; 14, с.44-45].

Развитию экофобных тенденций нередко способствовал нерациональный характер природопользования, яркий пример которого находим у того же М. Бубеннова, обратившего внимание на парадоксальную ситуацию, сложившуюся в селениях, расположенных по речке Тундриха, богатой торфом. *«По берегам речки Тундрихи, - говорится в заметке, - находится много торфа толщиной сажени 2-3. Жители не подозревают о таком богатстве. Торфом они могли бы обеспечить свои печи на несколько лет... (но вместо этого) крестьяне чересчур усердно корчуют лес на своих земельных наделах».* Далее автор констатирует, что *«лесу становится мало»*, вследствие чего, по его мнению, скоро настанет *«дровяная голодуха»*. Положение дел усугубляется пассивностью местного населения, поскольку весной, когда *«торф выносятся на берег, воды речки затопляют хороший сосновый лес»*, но *«жители смотрят на затопленный лес и, когда он начинает сохнуть, (только) тяжело вздыхают»*. За год, по оценке М. Бубеннова, засыхает в среднем до 600 сосен, при этом *«стоило бы только вывести канаву из речки, и вода не затопляла бы лес»*. Однако *«тундрихинцы»*, несмотря на неоднократные предложения, не сделали этого, поэтому вина *«возлагается на сельсовет и уполномоченного по лесам местного значения»*, а также на коммуну, поскольку вода от построенной ею плотины *«также заливают леса»* [5].

Экологическая культура современного сельского населения Сибири, как уже отмечалось, характеризуется сложным переплетением как экофильных, так и экофобных тенденций. Изменение сложившихся форм собственности на землю и другие ресурсы, predetermined разработкой и реализацией Земельного, Лесного и Водного кодексов Российской Федерации, вызывает далеко не однозначную реакцию на селе.

Повсеместно наблюдаемое снижение интереса к сельскохозяйственному труду проявляется в следующих типичных высказываниях: *«Раньше люди за землю бились, корчевали ее, кровь за нее проливали, а теперь она никому не нужна»; «Что я голыми руками могу на земле сделать? Кому она нужна, если ее обрабатывать нечем?»* и т.п. (ПМА, Маслянинский р-н Новосибирской области, 2002). Хищническая модель ЭП, отличающаяся стремлением как можно быстрее и дешевле изъять наиболее доступную часть природных богатств, получает все более широкое распространение. По этой причине одной из актуальных задач в сфере образования становится формирование у школьников и студентов особой созидающей экологической культуры, предполагающей обучение их навыкам активного использования экологических знаний для решения социально-значимых проблем современности.

Приведенные примеры различных моделей экологического поведения позволяют рассматривать данную категорию не только как один из локальных вариантов освоения среды обитания, но и как некую совокупность поведенческих стереотипов в отношении природного окружения, которые складываются под влиянием мировоззренческих доктрин, идеологических установок, норм и представлений обыденного сознания и прочих факторов.

*Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект №08-01-00333а «Экологические аспекты хозяйственной деятельности и религиозно-обрядовых практик русского и аборигенного населения Сибири в XX - начале XXI вв.»

Источники и литература

- АРГО - Архив Русского Географического общества (С.-Петербург)
- ПМА - полевые материалы автора
1. АРГО, р.59, оп.1, №17, л.43, Иркутская обл.
 2. АРГО, р.61, оп.1, №29, л.3, Тобольская губ.
 3. Газета «Безбожник», 1923, №23.
 4. Газета «Социалистическая стройка», орган Сузунского РК ВКПб, 1938, 20 апреля.
 5. Заринский районный краеведческий музей Алтайского края, фонд М. Бубеннова.
 6. Сузунский районный краеведческий музей Новосибирской области, фонд П.Ф. Пирожкова.
 7. Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: Вектор Бук, 2007. 240 с.
 8. Арутюнов С.А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестник АН СССР. 1979, №12.
 9. Беликов Д.Н. Первые русские крестьяне-населенники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта. Томск, 1898.
 10. Борейко В.Е., Морохин Н.В. Словарь по гуманитарной экологии. Киев: КЭКЦ, 2001.

11. Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
12. Дробышев Ю.И. Об экофильности традиционной культуры народов Центральной Азии // Природа и ментальность / Социоестественная история. Вып. 23. М.: Московский лицей, 2003.
13. Духовная литература староверов востока России XVIII - XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Т.2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005.
14. Козлов В.И. Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнографическое обозрение. 1994, №1.
15. Любимова Г.В. Проблемы экологического поведения в контексте этноэкологических исследований // Культуры и народы Западной Сибири в контексте междисциплинарного изучения. Сб. Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М.Флоринского. Вып.1. Изд-во ТГУ. Томск, 2005.
16. Любимова Г.В. Образ Сибири в российских и зарубежных неорелигиозных учениях // Образ Сибири в общественном сознании россиян XVIII - начала XXI столетий. Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной памяти проф. И.В. Островского. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2006.
17. Огудин В.Л. Сакральная экология. Киев, 2003.
18. Онищенко С.С., Садовой А.Н. К проблеме определения предметной области этноэкологии // Экология древних и современных обществ. Тюмень: ИПОС СО РАН. 1999.
19. Яницкий О.Н. Экологическая культура. Очерки взаимодействия науки и практики. М.: Наука, 2007.