

Экология американских индейцев и эскимосов

ПРОБЛЕМЫ
ИНДЕАНИСТИКИ



«Наука»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Экология американских индейцев и эскимосов

ПРОБЛЕМЫ
ИНДЕАНИСТИКИ

Ответственный редактор
доктор исторических наук
В. А. ТИШКОВ

МОСКВА
«НАУКА»
1988

Авторы:

Э. Г. АЛЕКСАНДРЕНКОВ, В. П. АЛЕКСЕЕВ, В. А. БАШИЛОВ,
Ю. Е. БЕРЕЗКИН, А. А. БОРОДАТОВА, А. В. ВАЩЕНКО,
В. П. ВИБЕ, Т. Л. ВЛАДИМИРСКАЯ, С. Н. ВЛАДИМИРСКИЙ,
П. В. ГРИБАНОВ, А. В. ГРИНЕВ, В. И. ГУЛЯЕВ,
Г. И. ДЗЕНИСКЕВИЧ, Г. Г. ЕРШОВА, Ю. В. КНОРОЗОВ,
П. М. КОЖИН, В. И. КОЗЛОВ, М. Г. КОТОВСКАЯ,
М. Г. КРОУФОРД, И. И. КРУПНИК, Н. А. ЛОПУЛЕНКО,
Р. Г. ЛЯПУНОВА, А. Н. НАТАРОВ, Е. А. ОКЛАДНИКОВА,
Л. П. ОСИПОВА, В. Г. СТЕЛЬМАХ, Р. И. СУКЕРНИК,
В. А. ТИШКОВ, Л. А. ФАЙНБЕРГ, Е. И. ЦАРЕНКО,
К. В. ЦЕХАНСКАЯ, М. А. ЧЛЕНОВ, О. В. ШАМШУР,
М. С. ШЕНФИЛД, В. А. ШНИРЕЛЬМАН, С. Н. ЯКУШЕНКОВ

Рецензенты:

доктор исторических наук С. А. АРУТЮНОВ,
кандидат исторических наук Н. П. КАЛМЫКОВ

Экология американских индейцев и эскимосов.— М.:

Э-40 Наука, 1988.- 338 с.

ISBN 5-02-009892-2

Гармония общества и природы - извечная мечта и стремление людей. Здесь ценны опыт и традиции всех народов, в том числе коренных жителей Америки - индейцев и эскимосов, освоивших огромные пространства континента от Арктики до Огненной Земли, создавших уникальные культуры на основе рационального природопользования и приспособления к окружающей среде. О проблемах взаимодействия аборигенных обществ Америки с окружающей средой в прошлом и настоящем идет речь в данной книге.

Для этнографов, историков, широкого круга читателей.

ВВЕДЕНИЕ

ЭТНИЧЕСКАЯ ЭКОЛОГИЯ

КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ:

ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДМЕТА И НАУЧНЫХ ПОДХОДОВ

Предлагаемый читателю сборник статей подготовлен на основе материалов второго симпозиума по проблемам индеанистики, который был проведен Институтом этнографии АН СССР в ноябре 1985 г. в г. Звенигороде. Определив тему симпозиума как «Экология американских индейцев» и формулируя задачи данного научного собрания, мы исходили прежде всего из того общего понимания этнической экологии как научного направления в области этнографии и экологии человека, которое в настоящий момент уже оформилось в советском общественном сознании.

Опираясь на принципиальные высказывания основоположников марксизма-ленинизма по вопросам взаимодействия общества и природы, роли естественной среды в историческом развитии человечества а также на огромный фактический материал, накопленный при изучении различных народов, советские специалисты в последние годы вполне определенно высказались в пользу более углубленного рассмотрения проблем взаимосвязи этноса и конкретной естественно-географической среды, изменений экологических функций этнических культур с древности до современности, анализа этнокультурных традиций прошлых исторических эпох как способа сохранения экологически значимого опыта ². Ю. В. Бромлей в специальном очерке отмечал, что «взаимодействие человека с природой у каждого народа имеет свои особенности, дающие о себе знать в самых различных сферах», и что специфика использования различными этносами природной среды и специфика их влияния на эту среду относятся к числу важнейших аспектов общей экологии человечества ³.

В советской этнографической литературе были сделаны попытки сформулировать задачи этнической экологии как науки, изучающей особенности традиционных систем жизнеобеспечения этнических групп в природных и социально-культурных условиях их обитания, а также специфику использования этносами природной среды и их воздействия на эту среду, закономерности формирования и функционирования этноэкосистем ⁴.

Необходимо отметить, что в зарубежной этнографической литературе существует давняя и богатая традиция изучения взаимосвязей общества и окружающей среды. Если говорить о первой половине XX в., то еще в работах французских этнографов и социологов Э. Дюркгейма и М. Мосса — основоположников «социальной морфологии» — рассматривались демографические и

экологические условия социальной жизни архаических обществ и было введено в научный оборот понятие «экологическое время», определяемое циклическими изменениями погодных условий и само определяющее всю хозяйственную деятельность людей. Плодотворными оказались сформулированные положения о циклическом характере социальной жизни обществ, связанной на стадии родо-племенного строя и ранних государств со слабой вычлененностью человека из природы, подчинением его сознания чередованию времен года и антропоморфизацией окружающего мира. Близкий к той же французской социологической школе Э. Дюркгейма философ-позитивист Л. Леви-Брюль в своей теории первобытного, «дологического мышления» также высказал ряд ценных положений о связи духовного мира первобытного человека с окружающей средой.

Основатель функциональной школы английский этнограф и социолог Б. Малиновский рассматривал общество как аналогу живым организмам, имеющим определенные жизненные потребности, а соответственно, и органы, функции которых заключаются в удовлетворении этих потребностей. Понятия функции, потребности и социального института, выполняющего ту или иную функцию, были центральными в теории функционалистов, и, хотя все их описания строились исключительно на синхронном уровне и носили неизбежно статичный характер, они явились одними из наиболее последовательных экологов в этнографии.

Английский структурализм в лице Эванса-Причарда и его сторонников при описании способов жизнеобеспечения этносов — общественного производства и связанных с ним знаний, представлений и навыков — разработал понятия «социальная среда» и «экологическая среда». Ими были высказаны положения, что такие факторы, как климат, осадки, поверхностные воды, ландшафт, фауна, флора, почвы, взаимодействуя друг с другом, создают окружающую среду, которая непосредственно определяет жизненные условия этноса, структуру его расселения, сложным и разнообразным путем накладывает отпечаток на его материальную и духовную культуру.

Зачинателем этноэкологии в американской научной традиции был выдающийся американский ученый и известный государственный деятель Джордж Марш (1801—1882), опубликовавший в 1864 г. труд о характере расселения и трудовой деятельности людей в конкретных природных условиях⁵. В конце XIX — первой половине XX в. в американской этнографии работали такие выдающиеся исследователи аборигенных обществ Америки, как Ф. Боас, К. Уисслер, А. Кребер, которые всесторонним образом изучали и учитывали природно-географические условия функционирования культур.

В теоретико-методологическом плане, видимо, можно говорить о двух основных подходах, господствовавших тогда в американской социально-культурной антропологии. Один из них — это так называемый географический детерминизм, сторонники которого

считали, что в комплексе причинно-следственных связей «природа-общество» именно среда определяет характер культуры. Второй подход — это направление POSSIBILISMA, зачинателем которого был Ф. Боас. Его сторонники признавали за культурой определенную самостоятельность. Однако, когда мы говорим о конкретных исследованиях, не всегда возможно проводить столь строгие рамки между двумя подходами. Например, известная концепция «культурных ареалов» фактически построена на учете географических факторов, но направлена все же на выявление пределов влияния природных условий на складывание культурных обликов аборигенного населения в Америке.

В 50-х годах в американской антропологии возникло направление культурной экологии, фундамент которого составили работы Джулиана Стюарда^в. Основным в этом направлении явилось изучение проблемы адаптации общества к окружающей среде как важнейшему «экстракультурному» фактору, влияющему на социокультурное поведение. Дж. Стюард видел главную задачу в раскрытии тех качественных трансформаций в материальных аспектах культуры, которые прежде всего связаны с производством и распределением средств существования и составляют своего рода «технологический базис», своеобразное «ядро культуры», в определении которого Стюард безоговорочно выделяет доминирующее значение материальных культурных характеристик, связанных с добыванием средств существования.

Необходимо отметить, что культурно-экологическая адаптация понимается Дж. Стюардом и его многочисленными последователями как динамический процесс, подверженный влиянию технологических изменений и общественных потребностей в ходе исторического развития. Такой подход вполне учитывает те изменения в материальной культуре и социальной организации, которые произошли, например, под влиянием контактов индейских народов с европейцами. Для этого достаточно привести пример с изменением природопользовательных комплексов и характера общественного устройства у охотничьих групп лесных и субарктических зон Северной Америки под влиянием торговли мехом.

По мере накопления информации и совершенствования методологии культурная экология расширила свое понимание окружающей среды, включив в него социокультурные параметры в виде окружающего населения, накопленных внутри общества знаний и навыков и др. Под влиянием работ известного этнолога М. Салинса исследователи более энергично обратились к изучению проблемы воздействия общества на окружающую среду, которая также подвергается определенным трансформациям в ходе адаптации. Наконец, в самые последние годы среди культурных экологов сложилось мнение, что нематериальные аспекты культуры несут важную культурно-адаптивную функцию и что невозможно объяснить явления человеческой адаптации исключительно на основе триады «среда—технология—жизнеобеспечение». которая составляла основу системы Стюарда.

Так родилось понятие «экосистема», под которой понимается гибкое взаимодействие трех основных частей — окружающей среды, технологического базиса и нематериальных регуляторов (система родства, знание и навыки и т. д.). И все же культурно-экологический подход продолжает включать изначально детерминистское толкование фактора окружающей среды и как результат — неполное выявление желаемой корреляции между внешней средой, типом жизнеобеспечения и социокультурным обликом той или иной аборигенной группы. В этой ситуации в середине 70-х годов в американской антропологии появилось новое направление — так называемая поведенческая экология, или социоэкология, представляющая собой развитие и распространение идей и методов социобиологии в область социальной антропологии ⁷. Американский ученый Э. О. Уилсон предложил использовать принципы этологии и дарвиновской теории эволюции для объяснения социального поведения человека, определив суть социобиологии как распространение принципов популяционной биологии и теории эволюции на социальную организацию. Исходя из постулата, что биологическая эволюция является основой процесса социальной и культурной эволюции, Э. О. Уилсон выдвинул тезис: у человека, как вида живого организма, включая его мораль, культуру и социальные институты, есть биологические механизмы, не допускающие целей и социальных действий, противных его биологической природе. А это означает, что поведение человека—индивида, а также более сложные формы социального поведения и организации целых сообществ можно объяснить через призму биологических взаимосвязей сообществ живых организмов на основе таких принятых в этологии и популяционной генетике понятий, как «максимальный репродуктивный успех» индивида и «совокупная приспособляемость», или так называемый родственный альтруизм ⁸.

Упрощенный биологический детерминизм первых работ в этой области вызвал справедливую и суровую критику научной общест-венности и в принципе был отвергнут антропологами. Однако дальнейшее развитие поведенческой экологии в сторону признания более высоких уровней сложности социальной организации живых организмов, в том числе коллективно-общественного, т. е. человеческих сообществ, открыло новые перспективы использования социоэкологии в антропологических исследованиях. Вместо не очень убедительных попыток выявлять групповое нормативное поведение, коррелировать на биолого-генетической основе целые социальные системы и сообщества с окружающей средой более внимательные исследователи обратились к отправной точке дарвиновского анализа эволюции — к индивиду и индивидуальной вариабельности поведения внутри популяций. По их мнению, основой поведенческой экологии являются не системные структуры, а «индивидуальные поведенческие стратегии». Именно в этом постулате ⁹ многие ученые видят основу современной социобиологии .

Таким образом, перенеся внимание с общества и культуры на отдельную личность как главный объект анализа, современная поведенческая экология сделала многое, чтобы избавиться от излишней упрощенности уилсоновской социобиологии. Подобные коррективы произошли и в понимании окружающей среды, и в моделировании ее влияния на людей. Практически перестало употребляться довольно расплывчатое понятие «доминирующий тип среды обитания» (basic habitat type) и вместо него используются понятия «структура среды» (environment grain), «ресурсовая предсказуемость» (resource predictability) и т. д. Этот путь включения переменных факторов окружающей среды в социозэкологический анализ показал себя более плодотворным в некоторых аспектах, чем жесткие экосистемные подходы. Здесь в центре внимания оказываются факторы, связанные с ключевой проблемой человеческого выживания в тех или иных условиях. Более того, было признано, что для человека особую важность составляет доступ к ресурсам, а не просто их непосредственное наличие (crude availability). Таким образом, признавался тот факт, что даже в строго биологическом смысле окружающая среда ограничивается или очерчивается факторами социального характера.

Поведенческая экология ныне не пытается жестко соотносить социальное поведение с общими биотическими факторами, но признает, что среда может состоять из множества значимых элементов — от климатических и ресурсно-пищевых до окружающего населения и характера родственных отношений. По мнению социозэкологов, не столь важно установить иерархию значимости этих факторов или компонентов среды,— важнее то, насколько эти факторы влияют на выживание и репродуктивный успех. Четкого выделения социальных факторов в поведенческой экологии, как и в целом в социобиологии, даже в ее самых современных вариантах, однако, нет.

Ключевым в социозэкологическом подходе сохраняется тезис, что, несмотря на пластичность и предрасположенность к культурным изменениям, поведение человека все же в своей основе адаптивно в дарвиновском понятии эволюции, т. е. направлено на повышение репродуктивного успеха индивида. Отсюда и наиболее оптимальными формами социальной организации оказываются, как правило, те, которые наиболее адаптивны, а они в свою очередь складываются как итог прямого генетического контроля и обусловленных им культурных изменений. Сохраняется и стремление строить широкие социобиологические объяснения социальных феноменов на основе биологических аналогов¹⁰. Подтверждением такого подхода явилась конференция на тему «Сравнительная социозэкология млекопитающих и человека», организованная в апреле 1987 г. в Дарэмском университете (Англия) совместно Королевским антропологическим институтом, Британским экологическим обществом и Обществом по изучению млекопитающих.

Однако не будем спешить с вынесением окончательных суждений в адрес социоэкологии. Для советских этнологов, только разворачивающих экологические исследования, поднимаемые проблемы в рамках темы «природа — общество» чрезвычайно ценны, и, как отмечает И. Т. Фролов, «необходимы позитивные исследования взаимосвязи социальных и эволюционно-генетических факторов в процессе становления, индивидуального и исторического развития человека»⁴.

В качестве примера возможного плодотворного использования социобиологии при изучении процессов взаимодействия природы и общества назовем выдвинутую недавно американскими учеными Ч. Ламзденом и Э. Уилсоном модель коэволюции или «со-развития», «со-эволюции»¹². Будучи по сути биологизаторской, модель коэволюции все же дает возможность проследить взаимосвязь человека и среды на индивидуальном уровне, когда имеет место становление биосоциальных задатков способностей и потребностей человека, и на общественном уровне, когда в развитие общества опосредованно включаются географический фактор и популяционно-генетические процессы.

В настоящий момент, видимо, важно — исходя из признания диалектики взаимодействия биологических и социальных факторов при определяющем воздействии последних — определить границы взаимовлияния и пределы биологической детерминации поведения человека. Необходимо еще раз подчеркнуть то принципиальное отличие, которое характеризует теоретико-методологические подходы советских исследователей этнической экологии коренного населения Америки. Отправным здесь является положение марксизма-ленинизма о человеке как существе общественном. К. Маркс, отмечая, что человек выступает как субъект, а природа как объект, писал не о приспособлении человека к среде, а об активном производительном ее использовании человеком: «...В процессе производства члены общества приспособляются (создают, преобразуют) продукты природы к человеческим потребностям»¹³. Таким образом, на первое место Маркс ставит производительную деятельность самого человека, характеризуя ее прежде всего как «процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»¹⁴. Именно характером производства, состоянием производительных сил и производственных отношений определяется и характер использования человеком окружающей среды.

Признавая всю значимость воздействия окружающей среды на социальную и духовную жизнь людей, невозможно отрицать тот важнейший эволюционный факт, что *Homo sapiens* является единственным видом, который сам производит средства своего существования, непосредственно воздействуя и преобразуя физическую среду путем организованной социальной деятельности. Иными словами, производительные силы и отношения производства

специфичны для человеческой адаптации и делают ее процессом, существенно отличающимся от адаптации всех других видов в природе. Только *Homo sapiens* из всего живого на земле достиг такой адаптации, путем которой его популяция превращает материал природы в продукты, необходимые для существования, и социальные отношения которой не запрограммированы генетически, передаются из поколения в поколение и отражают отношение к участию в процессе производства.

Выдающийся советский генетик академик Д. К. Беляев справедливо отмечал, что движущей силой человечества с тех пор, как возникло общество, служит уже не биологическая эволюция, а процессы исторического развития общества. «Социальная дифференциация человеческого общества и его социальная структура определяются местом человека в общественном производстве, отношением людей к средствам производства и характером производственных отношений в целом. Бессмысленно искать какие-либо аналогии социальных отношений людей в поведенческих характеристиках и структуре животных сообществ... Если все живое развивается в системе двух составляющих — наследственности и среды — в их взаимодействии, то для человека как личности надо добавить третий элемент, а именно самого себя, свое собственное «эго» с индивидуальным миром духа, чувств, мыслей, страстей, поведения и собственных решений»¹⁵.

Вышеизложенные методологические позиции дают достаточно широкий простор для самого разнообразного научного поиска в области изучения конкретно-исторических ситуаций. Как показывают материалы настоящего сборника, особо ошутимое воздействие экологические факторы оказывали на наиболее ранних стадиях формирования аборигенных народов в Америке. Реконструкция древних биоценозов и климатов Нового Света с привлечением данных палеозоологии, палеоботаники, геологии и климатологии дает новые возможности для интерпретации процессов расообразования и истории заселения континента, для более углубленной трактовки древних культур.

Хотя возникновение производящего хозяйства в Америке не только было обусловлено природными изменениями на рубеже плейстоцена и голоцена, а явилось закономерным итогом развития общества, тем не менее зависимость «неолитической революции» от экологических причин выступает здесь с большей наглядностью и вероятностью, чем в Старом Свете. Экологические изменения происходили по всему континенту и отчасти способствовали возникновению очагов производящего хозяйства, точнее — комплексного хозяйства, сочетавшего производящие и присваивающие отрасли. Первые следы культивации растений и доместикации животных в Мезоамерике и в Андах (VII—VI тысячелетия до н. э.) следуют за вымиранием многих крупных плейстоценовых млекопитающих, на которых охотились палеоиндейцы.

Понимая всю первостепенную значимость социальной дея-

тельности людей в определении основных тенденций и этапов всемирно-исторического процесса, необходимо также признать, что сами по себе социологические законы общественных взаимодействий недостаточны для объяснения всего многообразия культурного облика аборигенных народов Америки. Различные типы среды обитания (арктическая тундра, тайга, прерии, тропические леса и т. д.) определили разнообразие материального производства в разных экологических средах, возникновение и границы распространения культурно-хозяйственных типов. Огромные в пространственном отношении древние культурно-хозяйственные общности уже по мере развития производительных сил в конкретных природных условиях распались на более мелкие, обусловив у одних народов распространение земледелия и скотоводства, у других — присваивающих форм экономики.

Изучение конкретных условий обитания индейских этносов позволяет выявить их влияние не только на весь комплекс материальной культуры, но и через него — на формирование некоторых бытовых явлений, привычек, норм, системы ценностных ориентаций. Последняя лежит в основе духовной культуры американских индейцев, т. е. в основе моральных и этических представлений, выраженных очень часто в специфических формах религиозных идеологий. Народное искусство, особенно песня и танец, прикладное искусство, традиционная архитектура индейцев практически всегда тем или иным образом связаны с природой, которая либо служит источником вдохновения, либо сама определяет какие-то элементы духовного творчества.

Традиционная культура индейцев неизменно вызывает восхищение исследователей совершенством механизмов адаптации к среде обитания, умением сохранять длительный баланс во взаимоотношениях со средой путем главным образом осуществления природоохранных мер: Хорошо известны системы строгого ограничения времени, места и масштабов охоты на животных, сбора растений. Индейцы считали недопустимым необоснованное уничтожение зверя или причинение ему вреда. Особо жесткие ограничения и запреты касались крупных промысловых животных. При охоте, рыбной ловле, сборе диких плодов, уходе за растениями (дикими и культурными) и домашними животными индейцы руководствовались правилами, которые по существу основаны на знании биологических циклов животных популяций, повадок животных, вегетационных циклов растений и тех пределов, в которых уничтожение особей того или иного вида не препятствует его воспроизводству.

Проблема воспроизводства жизнедеятельности людей и их исторических сообществ как процесса, находящегося в прямой зависимости от воспроизводства главных компонентов живой природы, нашла отчетливое отражение в общественном сознании первобытных и раннеклассовых коллективов. Это отражение причинно-следственных связей между характером, уровнем, способом включения ресурсов живой природы в цикл воспроизводства

хозяйственной деятельности человеческих коллективов и протекающими отсюда изменениями в циклах воспроизводства растений и животных по существу было отражением адекватным, но иллюзорным и мистифицированным по форме. Однако общественное сознание индейцев являлось не пассивным и созерцательным: оно эффективно регулировало отношения людей с миром природы, действуя посредством устойчивых норм морали и религиозных форм регламентаций, жестко закрепленных традицией.

Можно было бы привести много примеров проявления сложного этического, ритуального и мифологического комплекса, определяющего поведение коренных жителей Америки по отношению к природной среде. В доклассовых и раннеклассовых индейских обществах любые табу и предписания в связях с природой были обоснованы исключительно мифологией. В сознании индейцев и эскимосов эти правила диктовались необходимостью сохранения жизни и здоровья общества и индивида перед лицом населяющих окружающий мир сверхъестественных сил. Таким образом, для аборигенов Америки ритуально-мифологический и хозяйственный аспекты взаимоотношений с окружающим миром были нерасчленимы, т. е. взаимоотношения человека со средой отразились в мифологии и обрядности, а религиозные и мифологические представления в свою очередь стали мощными и эффективными регуляторами норм хозяйственной деятельности.

Отмечая высокую степень развития адаптационно-адаптирующего комплекса в культуре индейских этносов, нельзя в то же время идеализировать культурную адаптацию аборигенных обществ. Специалисты справедливо отмечают, что на начальных этапах развития производительных сил и человеческих знаний культурная адаптация редко оказывалась совершенной. Это проявлялось как в неполном или нерациональном использовании всех возможностей жизнеобеспечения, предоставляемых природной средой, так и в неполной защите от неблагоприятных воздействий этой среды¹⁶. Неполнота адаптации, проявления негативных, разрушительных сторон экологических связей объяснялись не только такими фундаментальными факторами, как уровень развития производительных сил или необходимость освоения огромных территорий континента с самыми разными природными условиями. Нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что рациональность и совершенство в человеческом опыте — чаще всего результат проб, ошибок и отбора, предполагающие диалектическое наличие элементов и проявлений иррациональности в сфере культуры. Эта иррациональность вполне естественно находила свое проявление и в отношениях индейцев с окружающей средой. Поэтому попытки некоторых американских историков и этнографов представить индейцев исключительно как «подлинных защитников природы» или как «первых экологов Америки»¹⁷ нуждаются в серьезных коррективах.

Но что бесспорно, так это уникальная значимость экологического опыта, накопленного аборигенами Америки в процессе

длительной эволюции, не только для современного существования индейских народов, но и в целом для человечества, столкнувшегося во второй половине XX столетия с целым комплексом глобальных экологических проблем. Этот опыт был в свое время жестоко деформирован и во многом разрушен европейской колонизацией, а затем утвердившейся на значительной части континента технократической цивилизацией современного капитализма, в которой аборигенному населению не нашлось достойного места. В результате колониальной экспансии и угнетения в прошлом, осуществления современных программ хозяйственного освоения исконных индейских территорий в странах Америки оказались нарушенными многие из традиционных методов ведения хозяйства, уничтожена сама среда, обеспечивавшая жизненные условия индейских этносов. Вот почему проблемы окружающей среды, понятие «жизнеобеспечение» сегодня оказались в центре экономических, политических и духовных устремлений коренных народов Америки, получили особое ценностно-идеологическое звучание в борьбе индейцев и эскимосов за свои права.

1. Об этом см.: *Дудина Н. Е.* К. Маркс и Ф. Энгельс о взаимодействии общества и природы // Общество и природа: Исторические этапы и формы взаимодействия/Отв. ред. М. П. Ким. М., 1981.
2. Анализ более общих методологических подходов см.: Горизонты экологического знания: Социально-философские проблемы/Отв. ред. И. Т. Фролов. М., 1986.
3. *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 245.
4. *Козлов В. И.* Основные проблемы этнической экологии//Сов. этнография. 1983. № 1. С. 8.
5. *Marsh G. P.* Man and nature: Or physical geography as modified by human actions. N. Y., 1864. Через два года книга вышла в русском переводе. *Марш Г.* Человек и природа, или о влиянии человека на изменение физико-географических условий природы. СПб., 1866.
6. О нем см.: *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979. С. 219—242, а также: *Енгибарян С. Е.* Экологическое направление в американской культурной антропологии // Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980.
7. Критический анализ социобиологии см.: *Керимский А. М.* Социальный биологизм: природа и идеологическая направленность. М., 1984. *Никольский С. А.* Социобиология — биология человека? // Буржуазная философская антропология XX века/Отв. ред. Б. Т. Григорьян. М., 1986.
8. *Wilson E. O.* Sociobiology: The new synthesis. Cambridge (Mass.), 1975. P. 3.
9. *Foley R.* Anthropology and behavioural ecology // Anthropol. Today. 1986. V. 2, N 6. P. 14.
10. *Barash D. P.* Human reproductive strategies: A sociobiological overview // The evolution of human social behavior. N. Y., 1980.
11. *Фролов И. Т.* Социология и этика познания жизни человека//Природа. 1982. № 9. С. 37.
12. Оценку теории коэволюции см.: *Никольский С. А.* Указ. соч. С. 184—186.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 714
14. Там же. Т. 23. С. 188.
15. *Беляев Д.* Генетика, общество, личность // Коммунист. 1987. № 7. С. 90—93.
16. *Козлов В. И.* Указ. соч. С. 10.
17. *Jacobs W. R.* The great despoliation: Environmental themes in American frontier history//Pacif. Hist. Rev. 1978. V. XLVII, N 1. P. 5; см. также: *Hughes J. D.* American indian ecology. El Paso, 1983.

В. А. Тишков

ПРАЗДНИК НОВОГО ГОДА У МАЙЯ

(к вопросу о сохранении охотничьей идеологии
в земледельческом обществе)

А. А. Бордатова

Для социальной организации индейских общин по всему региону майя характерна религиозно-гражданская иерархия должностных выборных лиц — «каргадоров» (исп. «карго», на языке майя «куч» — «ноша», «обязанность»), «носителей бремени власти». Ритуал ежегодной передачи власти от одного лица другому и продвижение по должностной лестнице вверх происходит перед началом нового года на главной площади городка — пуэбло, административного и культового центра общины. Этот церемониал — один из многих обрядов торжественного красочного новогоднего праздника, на который стекаются в пуэбло из окружающих деревень все члены общины от мала до велика. Праздник представляет собой театрализованную постановку, которая разворачивается в течение двух недель и состоит из трех основных «актов»: установки дерева или высокого столба на священной площадке, поимки танцора в костюме быка и его символического убийства (в крупных пуэбло устраивается настоящий бой быков, тем самым, на первый взгляд, этот акт спектакля заимствован после конкисты у испанцев) и передачи атрибутов власти каргадорам перед или во время Танца Быка (юкатанский вариант — Танца Свины). Стержнем праздника являются именно эти три обряда, а не церемонии в честь Рождества Христова или святого патрона общины¹.

При детальном рассмотрении церемониал праздника представляется хаотичным смешением разновременных и разноэтничных по происхождению персонажей и обрядов, которое принято обозначать как «синкретизм религиозных представлений». Чтобы разобраться в этом напластовании, переплетении концепций и образов, нужно отправиться к самым истокам культуры майя.

Общинники майя, перейдя не позже III тысячелетия до н. э. к земледелию, продолжали называть себя «ах'-кех» — «охотниками на оленей». Даже в эпоху развитого земледелия в государствах майя I — середины XVI в., когда охота наряду с собирательством и рыболовством являлась лишь подсобным занятием, тысячелетней давности охотничьи традиции сохранялись свято. Охотничий мировоззренческий комплекс, уходящий корнями

в палеолит, как и всякая идеология, обладал определенной самостоятельностью и требовались значительные социальные потрясения, серьезная ломка традиций, чтобы его разрушить. Переориентировке идеологии с охоты на земледелие способствовали большие изменения в хозяйственной сфере: переход к интенсивному земледелию с культивированием высокоурожайных сортов кукурузы, освоение подсеčno-огневого земледелия, создание точного календаря, четко регламентирующего полевые работы и проч. Окончательно земледельческий мировоззренческий комплекс, сохраняющийся и в наши дни у майя, стал господствовать только в I тысячелетии до н. э. — в эпоху формирования у них государств. Именно в это время религия майя приобрела ярко выраженный аграрный характер. Однако архаичный пласт представлений, обрядности и культа, ориентированный на охоту, неразрывно переплетаясь с аграрным, продолжал стойко сохраняться в земледельческом обществе².

В процессе адаптации к окружающей среде у древних охотников выработался комплекс правил и запретов, позволяющий использовать природные ресурсы, не истощая их, не нарушая стабильности экологической системы. Основным методом сохранения крупных промысловых животных было строгое ограничение времени и масштабов охоты³. У майя в году выделялись два охотничьих сезона, вне которых охота, прежде всего коллективная, загонная, на оленей — главных промысловых животных — категорически запрещалась. Они приходились на месяцы Сип («Грех [пролития крови на охоте]») и Кех («Олень»), соответствующие сентябрю-октябрю и марту. В XVI в. оба сезона открывались обрядами, суть которых состояла в смягчении гнева богов за кровь животных. Охотники сжигали курения в честь богов охоты — покровителей лесных зверей, «проливали кровь» из разных частей тела (собственная кровь предлагалась в обмен на кровь животных) и танцевали охотничий танец⁴. Танец Оленя современные кекчи и юкатеки Белиза исполняют для обеспечения успеха на охоте и размножения оленей⁵. Танцоры с масками оленей олицетворяют богов охоты.

В образе богов-покровителей оленей и охотников проявлялись черты древнейшего Хозяина зверей, строго следившего за соблюдением охотничьих правил и табу. К нему перед каждой охотой индейцы обращались за разрешением, с ним жрецы договаривались о размере добычи. Хозяин зверей представлялся в виде олепя или человека. Таковы бог Олень, изображенный в чрезвычайно архаичном пиктографическом разделе Мадридской рукописи в итифаллическом состоянии (его культ, несомненно, предусматривал обряды, вызывающие размножение оленей), богиня Олениха и ее супруг — антропоморфный черный бог охоты Уук П'ух с рогами, головой оленя и охотничьей сетью на голове, бог охоты Ек' Сип («Черный грех») у современных юкатеков, его помощники «сип» в облике маленьких самок оленя — хранители оленьих стад, и др.⁶ (рис. 36).



Рис. 36. Охотник и богиня Олениха (мифологическая сцена на резном сосуде из Гватемалы, VI—IX вв.)

На стадии охотничьего хозяйства олени и люди понимались как одна популяция, подчиняющаяся единым законам. Подобно тому как убийство па охоте животного обеспечивало существование человека, смерть последнего мыслилась необходимым условием для поддержания поголовья промысловых зверей. Поэтому во многих мифах майя превращение в животных равнозначно смерти. Охота, олени ассоциируются с миром мертвых, преисподней, черным цветом, предками (рис. 37). У чортн к убитым оленям относятся так же, как к умершим сородичам: тела окуривают, на самца надевают шляпу, на самку — платок, как бы готовя их к погребению. Олень считается воплощением души умершего человека, а также видом нагуаля — животного-двойника и личного духа-покровителя индейца. У древних майя олень почитался как один из предков-родоначальников и главных фратриальных тотемов, живущих в преисподней. Боги охоты мыслятся черными. У киче в Масатенанго на празднике, приуроченном к началу древнего охотничьего сезона, жрецы с окрашенными черным цветом лицами сжигают благовонную смолу и совершают приношения перед сидящим в клетке оленем — олицетворением бога-покровителя зверей и охотников. В Танце Оленя участвуют старики с черными лицами ⁷.

Мифология и фольклор мая позволяют с исключительной четкостью проследить взаимосвязь и параллелизм охотничьих правил и табу с нормами, регулирующими отношения между полями. Массовые ритуализованные действия — обряды, открывающие сезон охоты и архаичные оргиастические праздники (следы которых сохранились у мая), оказались близкими по форме и связанными по смыслу: соблюдение определенного рода запретов (охотничьих и половых табу) в древности сочеталось с их периодическим нарушением (после открытия сезона охоты, в оргиастическом празднике). Нерасторжимая связь человека и оленя в едином круговороте жизненной энергии, единство символики охоты — смерти — соития — плодородия в мифах мая выражены совершенно отчетливо. Олени в сезон охоты воспринимаются как жены охотников, во время запрета охоты — как супруги Хозяина зверей. У чортй бог Олень представляется в двух аспектах: самец несет ответственность и следит за плодovitостью самок, богиня охраняет самцов и заботится об их плодovitости. Убийство на охоте животного символически понимается равнозначным половому акту (поэтому юкатекские охотники просят у сип «девственных» животных). Рог оленя — символ смерти — одновременно воспринимается как семантический эквивалент фаллоса. В мифах мая охотники для увеличения поголовья оленей совокупаются с самками животных. Этим объясняются, очевидно, требования строгого полового воздержания во время сезона охоты: все силы оплодотворения должны быть направлены на животных. В мифе пипилей Сальвадора Хозяин зверей отпускает из преисподней на землю охотника только после того, как он в течение долгих лет жил с дочерью Хозяина оленихой, восстанавливая поголовье оленей. Тем самым акт убийства не наносит ущерба звериной популяции, а, напротив, способствует ее увеличению⁸ (рис. 38).

Когда после испанского завоевания на территории мая распространилось скотоводство, самые крупные из домашних животных — быки — стали ассоциироваться с оленями (благодаря внешнему сходству, прежде всего рогам, и тому, что они, как некогда олени, — главный источник мясной пищи). Символика, связанная с оленями, была отчасти перенесена на быков. Церемонии, направленные на увеличение поголовья домашних животных, стали дублировать обряды промыслового культа. Во время новогодней фиесты эта символика проявляется особенно ясно. У цоцилей жертвенные быки и танцор в костюме быка (рама из тростника, обтянутая циновками, и пара рогов над отверстием для лица танцора) ассоциируются с преисподней, силами зла, черным цветом, колдовством, болезнями. Бык воспринимается как дикое лесное животное. Во время Танца Быка звучит «плохая» музыка, переходящая на «светлые», «радостные» тона только после убийства Быка, благодаря которому зло изгоняется из общины⁹.

У канхобалей Танец Быка называется «черным танцем».



Рис. 37. Начало сезона охоты (сцена охоты на полихромном сосуде из Юкатана, VII—IX вв.)

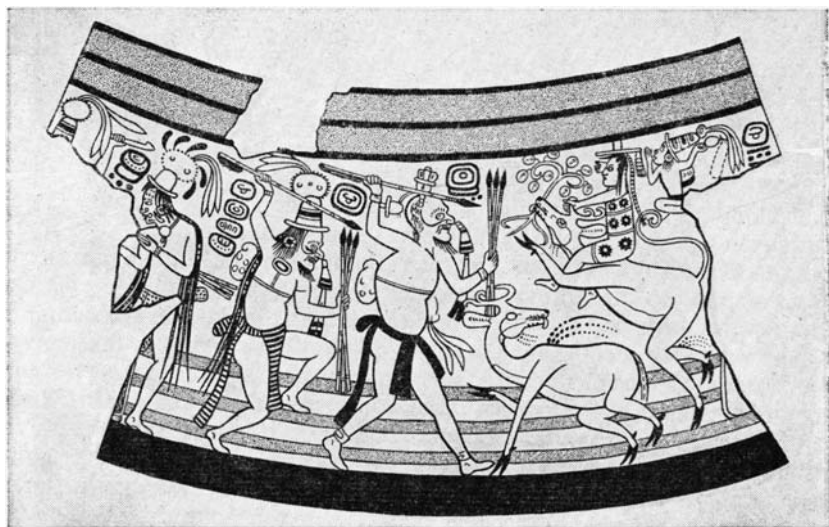


Рис. 38. Мифологическая сцена охоты на сосуде из пещеры Актун-Балам в Белизе (VII—IX вв.). Вероятная иллюстрация эпизода из мифа пипилей

Тот, кто осмелится назвать его «танцем быков», вызовет такое возмущение, что будет посажен под арест на все дни праздника ¹⁰. Здесь очевиден ритуальный запрет, налагаемый на имя быка, аналогичный существовавшему по отношению к оленю, который до сих пор у некоторых народов майя носит (подобно другим в прошлом тотемным животным) эвфемистические наименования взамен табуированного ¹¹.

На Юкатане Танец Быка является церемонией в честь бога-хранителя домашнего скота в облике быка, которая должна способствовать размножению скота. Она начинается с того, что за имперсонатором Быка в лес отправляется группа муж-

чин, которые ловят его, приводят в деревню и привязывают к высокому столбу в корале или на площади. Бык вырывается, «сражается» с толпой» (в некоторых общинах — с мужчинами в накидках из оленьих шкур; в них в прошлом к стаду оленей подползали охотники). У чорти за кружащимся в толпе и бодающимся быком следует группа музыкантов, играющих на барабанах и роге, имитируя его рев. Танец повторяется несколько раз на протяжении праздника, последний раз — во дворе ритуального братства Быка в присутствии каргадоров и толпы. Целый день длится единоборство Быка с толпой, наконец в полночь его ловят и перед «убийством» привязывают к столбу или дереву¹² (рис. 39).

В горном регионе майя, прежде всего у цоцилей, отчетливо проступают эротическая символика Танца Быка, черты оргиастического праздника (его элементы сохранились и в Танце Оленя в Белизе). Перед началом все каргадоры, участвующие в празднике, должны соблюдать строгое половое воздержание. Позже они полностью отдаются стихии праздника, который характеризуется всеобщим разнузданным весельем, бесстыдством, пьянством, эротическим юмором и клоунадой, ритуальным сквернословием. Эротическая символика обряда проявляется на всех уровнях — вербальном, изобразительном, игровом. Рог-фаллос Оленя-Быка — символ мужской плодородящей силы — упоминается во всех текстах ритуала. Рог используется как музыкальный инструмент: им или его эквивалентом — початком кукурузы водят по панцирю черепахи (женский символ), извлекая глухие ритмичные звуки. Соединение двух начал должно по законам магии способствовать плодородию всего живого. В ритуале заметную роль играют и другие эротические персонажи — «черные старики», имперсонаторы Коати и Обезьян. С последними ассоциируются плодородие земли и плодовитость женщин. У цоцилей владельцами Быка выступают четыре каргадора, играющие в черных масках «стариков» («дедушек» и их жен, «бабушек»). Бодающийся под общий смех и непристойные шутки Бык нападает на «дедушек». Их «жены» поднимают юбки (или пытаются надеть их на рога Быка), чтобы «усмирить», «приручить» его. Когда Быку удается «на смерть» забодать «дедушек», один из высших каргадоров общины оживляет их, натирая тела, прежде всего пенисы, погремушками, с которыми «дедушки» танцуют. За лечение каргадор просит уступить ему на ночь одну из «бабушек». Он тем же способом вылечивает и «старушек», так как они «хотят иметь еще детей». Действия всех персонажей объясняются на языке эротических символов¹³.

Такой же веселой эротичной буффонадой является и Танец Свины, который исполняется в деревушках Юкатана, структурно полностью повторяя Танец Быка¹⁴.

Описанный обряд разыгрывается несколько раз в течение новогодней фиесты. Обычно в последний ее день, после Танца Быка арканят и «закалывают». В Чамуле перед последним



Рис. 39. Танец Быка у цоцилей Цинакантана (горный Чиapas)

Танцем на главной храмовой площади происходит заклание трех жертвенных быков. «Кровь» Быка (алкогольный напиток с луком и красным перцем) обходит всех присутствующих, все отпивают понемпогу. Пролитие крови должно способствовать плодородию земли и обилию дождей в новом году.

Вся символика Танца Быка и обрядности, связанной с ним (название частей костюма, срезание бычьих рогов перед убийством и замена их на олени¹⁵, участие тех же персонажей, что и в вербальных и изобразительных версиях охотничьих мифов, прежде всего «стариков с черными лицами» — имперсонаторов богов охоты, перенос символики, связанной с Оленем, на Быка, с Пекари — на Свинью, эротическая символика, черты оргиастического праздника, характерного для охотничьих племен), свидетельствуют, что до прихода испанцев это был Танец Оленя — центральный в церемониях охотничье-промыслового культа, открывавший сезон охоты, а также исполнявшийся во время другого праздника, когда богам приносился в жертву олень.

Современные новогодние торжества у майя начинаются с установки высокого столба или сейбы, принесенной из леса. До того как к ней привязывают «пойманного» Быка, на вершину сейбы взбирается имперсонатор Коати, одетый в женское платье. Этот персонаж в отличие от Оленя-Быка связан с плодородием земли, женской плодородящей силой, аграрными куль-

тами. У киче и какчикелей на празднике урожая к вершине столба, украшенного всеми видами плодов земли, привязывают «Хозяина зеленой тыквы» — живого коати¹⁶.

Сейба (столб), которую устанавливают на центральной площади деревни или городка, в космогонии майя всегда играла чрезвычайно важную роль. Она считалась представителем, родичем, символическим эквивалентом мирового дерева, растущего в центре мира, вертикальной осью мироздания. Она служила обителью главного бога дождя — покровителя земледельцев, одной из ведущих фигур пантеона майя. Сейбы ассоциировались с колодцами, реками, облачными змеями — персонификацией облаков. Сейбы были связаны с культом плодородия, служили местом поклонения богам дождя. Аналоги сейб/мировых деревьев — столбы (деревянные и каменные стелы) красились в голубой цвет: боги дождя и плодородия принадлежали к голубой небесной фратрии. Мировое дерево, в иконографии которого объединялись символы двух фратрий (ствол образовывали сплетенные тела красного и голубого облачных змеев — символов фратрий и сезонов), выражало идею единства племени/общины. Поэтому огромные сейбы, росшие на площади племенных собраний возле святилища главного бога общины во всех селениях майя, сами превратились в объект почитания. Под ними проходили важнейшие церемонии — обряды инициаций, выборы вождя, позже — правителя и др.¹⁷

Сейба считалась у майя деревом изобилия, носителем «семян жизни». На это указывает само ее название — «Семенное Зеленое дерево». В мифах майя говорится, что на стволе его росли побеги различных культурных растений, в том числе початки кукурузы. На рельефе храма в Паленке дерево изобилия показано в виде огромного растения маиса. В мифологическом эпосе киче «Пополь Вух» представлена еще одна версия: мировым здесь является тыквенное дерево. От сока круглого плода тыквы были зачаты герои-близнецы эпоса¹⁸.

Вероятно, более ранняя версия сохранилась в ритуале в Кинтана-Роо: взобравшийся на верхушку сейбы Коати бросает на ветер семена тыквы, показывая, что дерево расцвело, затем развешивает на ветвях сейбы ее «плоды» — ямс, батат, тыквы¹⁹. Интересно отметить, что докукурузный этап земледелия на юге Мезоамерики многие исследователи связывают с культивированием тропических клубнеплодов — маниока, батата и ямса, центр происхождения которых помещают на северо-западе Колумбии. Во многих южноамериканских мифах дерево изобилия — растение маниока, сейба трактуется как ложный маниок. Не исключено, что распространение данного мифологического сюжета и связанного с ним ритуала могло идти вместе с распространением в Мезоамерику с юга культуры маниока²⁰.

Последним и, как нам представляется, важнейшим элементом новогоднего праздника является ритуал передачи власти. В Танце Быка (на Юкатане — Свињи) очередному каргадору вручается

атрибут власти, символ его новой должности в виде украшенного лентами, плодами, фигурками птиц шеста или маленького дерева — символических эквивалентов мирового дерева/древа изобилия, — которое укрепляется на шляпе у нового лидера общины. У цоцилей четырем высшим каргадорам передаются также жезлы — символы власти. В течение года новые каргадоры представляют общину перед административными властями муниципалитетов, они находятся под особой протекцией католического святого — патрона деревни или пуэбло, руководят церемониями культа плодородия, копят деньги на проведение будущей новогодней фиесты²¹.

В ночь, когда каргадоры вступают в должность, на главной площади перед храмом складывается огромный костер. Пылающие угли разбрасываются по площади и кладутся у ног новых должностных лиц. Угли — символ «жара» службы каргадора. В Цинакантане каргадоры ночью под бой барабанов и звуки трещоток совершают ритуальный бег по углям. Перед конкистой ритуалом хождения по углям, которым руководил верховный жрец, заканчивался новогодний праздник, длившийся пять последних дней года, «зловещих дней без имени» (остальные 360 имели названия). Так совершалось очищение участников обряда и изгонялось зло из общины, накопившееся за год²².

В период родо-племенного строя передача власти у майя происходила по сезонам. В мае, в начале сезона дождей, к власти приходил вождь голубой фратрии, через шесть месяцев — вождь красной фратрии сезона засухи. Позже, в эпоху формирования государств, власть выборного правителя была продлена на год. Этот порядок сохранился в новогоднем ритуале XVI в. на Юкатане, во время которого избирался «князь селения»; он, как и современные каргадоры, должен был руководить ритуальной жизнью общины в течение года. Он соответствовал выборному, позже наследственному правителю, которому в канун нового года в знак подтверждения его прав на трон вручался жезл в виде священного дерева с четырьмя перекрещенными ветвями (или его аналог — фигурка двуглавого облачного змея) — символ единства древних фратрий, т. е. всего народа, атрибут власти. Правитель являлся главой государственного культа плодородия, он выступал как «главный сеятель». Владыка носил имя и считался имперсонатором бога дождя.

Ритуалу передачи власти в догосударственный период у юкатанских майя XVI в. соответствовал отмечавшийся в мае большой праздник Па-кум Чак — «Возведение [на трон] великого [вождя]», во время которого военная элита городов выбирала жреца бога войны — накона, в прошлом сезонного вождя племени. В течение пяти дней и ночей воины совершали ритуальные самоистязания с пролитием крови (все участники обряда «нанализывали» себя па одну веревку, протетую сквозь пенисы) в храме бога войны. Па-кум Чак дублировал подвижный праздник I Ахав, на котором в честь выборов правителя (в государ-

ствах — подтверждения его прав на власть от лица богов) у священной сейбы приносилась человеческая жертва. Этому жертвоприношению соответствовал описанный в «Пополь Вух» эпизод принесения в жертву у колючего тыквенного дерева — версии мирового — героя-полубога с календарным именем I Ахав. Поэтому алтари, как и курильницы и сосуды для жертвенной крови, изображались в виде колючей (молодой) сейбы, а слово, ее обозначающее, стало названием трона владыки²³.

Умерщвление мифических близнецов богами преисподней совершалось после пяти ночей испытаний, очевидно, соответствовавших обряду инициации. Элементы этого обряда имели место и на празднике Па-кум Чак. Есть все основания полагать, что древний инициационный ритуал у майя включал элементы промыслового культа: архаический культ бога Оленя, предусматривавший магические обряды, вызывающие размножение оленей, также отправлялся в день I Ахав. Интересно отметить, что слабые реминисценции обряда проливания крови «нанизыванием» участников на одну веревку сохранились в отдаленных деревнях Юкатана, где юноши, которым на следующий день предстоит идти «на охоту» за Быком, затем участвовать в Танце и в «убийстве» Быка, ночью должны бодрствовать и воздерживаться от связей с женщинами, потому что, по словам жрецов, к ним «спускаются боги». Всю ночь они занимаются свиванием тонкой веревки для лассо. Им они заарканят Быка, «нанесут ему рань»²⁴. Вербка — символический аналог дождевых струй — должна быть обагрена кровью. Только пролитие крови может обеспечить обилие дождей.

В эпоху племенного строя началом года у земледельцев майя был первый день посева — начало сезона дождей. В период формирования государств начало года было перенесено на август — время распределения новых участков земли под поля в лесу. Но церемонии выбора правителя (позже — подтверждение его власти) продолжали по традиции включать ритуал сева и сопутствующие ему магические церемонии с обязательным пролитием крови. В эти дни к сейбам или покрашенным голубой краской столбам на площадях майяских городов привязывались и убивались невинные юноши и девушки — посланцы к богам дождя (их освобожденные от телесной оболочки души приносили богам просьбы людей). В деревнях, можно полагать, новогодний обряд носил менее пышный характер: человеческую жертву-послаиника замещал олень — лесной родственник человека, принадлежащий к миру предков, мифологических персонажей и богов. Видимо, обряд поднимания на столбе убитого оленя, сохранившийся в отдельных деревушках Юкатана, Гватемалы и Кинтана-Роо, соответствует убийству зверя у священного дерева общины. В жертву у древних майя приносились также захваченные во время военных действий пленные и специально купленные мальчики. В этом, очевидно, ключ к пониманию одного из обрядов новогоднего церемониала в Цинакантане:

мужчины стреляют из луков в мальчиков из другого пуэбло целей, Чамулы. В прошлом обе общины враждовали²⁵.

После испанского завоевания новогодний праздник майя оказался приуроченным к католическому Рождеству и новому году григорианского календаря. Только у майя Белиза Танец Быка и передача власти совершаются в день весеннего равноденствия, в марте, в начале древнего охотничьего сезона. У юкатеков традиционный новогодний церемониал по-прежнему приурочен к началу земледельческого сезона — сезону дождей.

Священная сейба и ее аналоги у майя всегда ассоциировались с человеческим жертвоприношением, закланием жертвенных животных, и не случайно к сейбе-столбу во время новогодних торжеств привязывают предназначенных к жертвоприношению быков и их имперсонаторов. Становится ясным, почему символика христианского креста и распятия, культ креста были после конкисты с легкостью восприняты майя. Крест с его ориентированными по странам света, как у мирового дерева, «ветвями», точная копия атрибута власти древних майяских правителей, стал называться «священным деревом», на него была перенесена символика, связанная с сейбой.

Веселый новогодний праздник — главное событие года у майя — является массовым культовым действием, призванным способствовать плодородию земли, обилию дождей, урожая, лесной дичи, благосостоянию общины в новом году. Этому же должны содействовать пришедшие к власти каргадоры.

Такой представляется картина трансформации древней церемонии промыслово-охотничьего культа, который неразрывно слился с земледельческой обрядностью и оказался приуроченным к важнейшему политическому событию — выборам религиозно-гражданских лидеров общины. К традиционным обрядам майя испанская культура и христианство добавили быка и свинью, приуроченность праздника к католическому Рождеству и крест — точный эквивалент мирового дерева.

1. Впервые структура новогоднего церемониала у современных майя исследована в работе: *Pohl M. Ritual continuity and transformation in Mesoamerica: reconstructing the ancient Maya «cuch» ritual // Amer. Antiquity. 1981. V. 46, N 3. P. 513—529.*
2. *Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975. С. 229—230, 238; Березкин Ю. Е. Ранние земледельцы Перу//Ранние земледельцы. JL, 1980. С. 107—109.*
3. *Reichel-Dolmatoff G. Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tucano Indians. Chicago: L., 1971; Березкин Ю. Е. Методы сохранения природных ресурсов у южноамериканских индейцев // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. JL, 1984. С. 218—230.*
4. *Ланда Д. де Сообщение о делах в Юкатане. М.; JL, 1955. С. 179; Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи... С. 238—239, 241—242.*
5. *Thompson E. I. S. Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras. Chicago, 1930; La Farge O., Byers D. The year bearer's people. New Orleans, 1931.*
6. *Ланда Д. де. Указ. соч. С. 145, 227; Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи... С. 238—239; Издание трех иероглифических рукописей майя в ра-*

- боте: *Он же*. Письменность индейцев майя. М.; JL, 1963; *Wisdom Ch. The Chorti Indians of Guatemala*. Guatemala, 1940. P. 70—77, 400—401; *Thompson E. J. S.* Op. cit. P. 119—160; *Tozzer A.* A comparative study of the Mayas and the Lacandons. L., 1907. P. 78; *Reichel-Dolmatoff G.* Op. cit. P. 80—86, 125—139; *Redfield R., Villa Rojas A.* Chan Kom: A Maya village. Chicago, 1962. P. 117—118, 122.
7. *Бородатова А. А.* Керамика майя как этноисторический источник // Исторические судьбы американских индейцев. М., 1985. С. 70—72; *Thompson E. J. S.* Maya history and religion. Norman, 1970. P. 267; *Thompson E. J. S.* Ethnology... P. 129, 173—175; *Wisdom Ch.* Op. cit. *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 119; *Reichel-Dolmatoff G.* Op. cit. P. 97, 130—132, 145, 227; *Guiterras-Holms C.* Perils of the soul: The world view of a Tzotzil Indian. N. Y., 1961. P. 158, 246—256, 299—303; *Vogt E.* The Zinacantecos of Mexico: a modern Maya way of life. N. Y., 1970. P. 11—12, 48—67; *Villagatierre Sotomayor J. de.* Historia de la conquista de la provincia de el Itza. Guatemala, 1933. P. 528-529.
 8. *Березкин Ю. Е.* Методы сохранения... С. 226; *Кинжалов П. В.* Миф о происхождении какао у народов Месоамерики // Проблемы истории и этнографии Америки. М., 1979. С. 127; *Reichel-Dolmatoff G.* Op. cit. P. 55, 80—86, 218—229; *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 140; *Wisdom Ch.* Op. cit. P. 400—401.
 9. *Reifler Bricker V.* Ritual humor in Highland Chiapas. Austin, 1973. P. 45.
 10. *La Farge O.* Santa Eulalia. Chicago, 1947. P. 81.
 11. *Guiterras-Holmes C.* Op. cit. P. 303.
 12. *Tozzer A.* Op. cit. P. 162—163; *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 118, 158; *Villa Rojas A.* The Maya of the East Central Quintana Roo. Wash., 1945. P. 130; *Girard R.* Los Mayas. Mexico, 1966. P. 258—263.
 13. *Абрамян И. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 95—98, 105—106; *Reifler Bricker V.* Op. cit. P. 11—17, 31—37, 45, 117; *Guiterras-Holmes C.* Op. cit. P. 55; *Vogt E.* The Zinacantecos... P. 85—86; *Bunzel R.* Chichicastenango: a Guatemalan village. N. Y., 1952. P. 200; *La Farge O.* Op. cit. P. 84; *Wagley Ch.* The social and religious life of a Guatemalan village. Menasha, 1949. P. 105; *Villa Rojas A.* Op. cit. P. 125; *Redfield R.* The coati and the ceiba/Maya Research. 1936. N. 3. P. 231—243; *La Farge O., Byers D.* Op. cit. P. 110.
 14. *Thompson E. J. S.* Ethnology... P. 112—113; *Villa Rojas A.* Op. cit. P. 124.
 15. *Pohl M.* Op. cit. P. 423.
 16. *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 153; *Thompson E. J. S.* Ethnology... P. 111; *Lothrop S. K.* Santiago Atitlan, Guatemala, N. Y., 1929. P. 76.
 17. *Кнорозов Ю. В.* Религиозные представления индейцев майя по данным Ла Каса и других источников // Бартоломе де Лас Касас. М., 1966. С. 116; *Он же*. Иероглифические рукописи... С. 245; *Tozzer A.* Op. cit. P. 154; *Guiterras-Holmes C.* Op. cit. P. 292—297; *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 168—175.
 18. *Пополь Вух*. Родословная владык Тотоникапана. М.; JL, 1959. С. 38—41.
 19. *Villa Rojas A.* Op. cit. P. 128.
 20. См. статьи Ю. Е. Березкина и В. А. Шнирельмана в данном сборнике.
 21. *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 153—159; *Reifler Bricker V.* Op. cit. P. 39; *Camara Barbachano F.* Persistencia y cambio cultural entre Tzeltales de los Altos de Chiapas. Mexico, 1966. P. 125—126; *Girard R.* Op. cit. P. 259—260; *Barrera Vazquez A.* Op. cit. P. 26—28, 77—78.
 22. *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 174—175; *Guiterras-Holmes C.* Op. cit. P. 83, 98, 306.
 23. *Кнорозов Ю. В.* Заметки о календаре майя: 365-дневный год//Сов. этнография. 1973. № 1. С. 75—76; *Он же*. Иероглифические рукописи... С. 243, 257; *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 183—184.
 24. *Redfield R., Villa Rojas A.* Op. cit. P. 158—159.
 25. *Ланда Д. де*. Указ. соч. С. 154—155, 169—175; *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи... С. 257; *Он же*. Заметки о календаре майя. С. 78; *Barrera Vasquez A.* El libro de los cantares de Dzitbalche. Mexico, 1965. P. 71—73; *Vogt E.* Zinacantan: A Maya community in the Highland of Chiapas. Cambridge (Mass.), 1969. P. 548—549.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Этническая экология коренного населения Америки: эволюция предмета и научных подходов <i>В. А. Тишкова</i>	3
I. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ЭКОЛОГИИ АМЕРИКИ	13
<i>В. П. Алексеев</i> . Зональные явления в расообразовании на территории Америки	13
<i>Р. И. Сукерник, М. Г. Кроуфорд, Л. П. Осипова, В. П. Вибе, М. С. Шенфилд</i> . Первоначальное заселение Америки в свете данных популяционной генетики	19'
<i>В. И. Козлов</i> . Этническая экология и история аборигенного населения Америки	32
<i>Л. А. Файнберг</i> . Человек в американских тропиках ...	43
<i>И. И. Крупник</i> . Основные направления этноэкологии американской Арктики	53
II. ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ. АДАПТАЦИЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ЭСКИМОСОВ И ИНДЕЙЦЕВ	64
<i>М. А. Членов</i> . Экологические факторы этнической истории района Берингова пролива	64
<i>И. И. Крупник</i> . Инфантицид в традиционных обществах Арктики: адаптивная стратегия или культурный механизм? 76	
<i>Р. Г. Ляпунова</i> . Алеуты и их экосистема	84
<i>Г. И. Дзенискевич</i> . Экологическая адаптация в традиционной культуре северных атапасков	93
<i>Е. А. Окладникова</i> . Волокуши индейцев равнин в этногенетическом и этноэкологическом аспектах	101
<i>П. М. Кожин</i> . Экологические факторы и происхождение керамического производства на Юго-Западе США	111
<i>А. В. Гринева</i> . Годовой хозяйственный цикл тлинкитов	117
III. ОКРУЖАЮЩАЯ СРЕДА И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ИНДЕЙСКИХ ОБЩЕСТВ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ В ДОКОЛУМБОВУ ЭПОХУ	125
<i>А. Башилов</i> . Аякучо и Хуни — два микроочага производящего хозяйства в перуанских Андах	125
<i>В. А. Шнирельман</i> . Мезоамериканский очаг древнего земледелия (проблемы формирования)	138
<i>В. И. Гуляев</i> . Экология и урбанизм в доиспанской Мезоамерике	157
<i>Э. Г. Александренков</i> . Ареалы собирателей—рыболовов—охотников и земледельцев на Антилах в доколониальную эпоху	180

IV. ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ АМЕРИКИ В УСЛОВИЯХ КАПИТАЛИЗМА.....	196
<i>П. В. Грибанов.</i> Черные карибы и мопан Белиза: экологический и этнокультурный аспекты адаптации	196
<i>М. Г. Котовская.</i> Адаптация индейцев тупи и терена к городской среде	202
<i>Н. А. Лопуленко.</i> Борьба за землю как фактор сохранения и развития этнического самосознания у эскимосов США и Канады.....	209
<i>В. Г. Стельмах.</i> Разработка ресурсов индейских резерваций США	218
<i>К. В. Цеханская, О. В. Шамиур.</i> Капиталистическое освоение ресурсов резерваций и положение индейцев в США . .	226
<i>А. Н. Натаров.</i> Лагерь Желтый Гром — экологическая альтернатива индейцев традиционалистов.....	238
V. СРЕДА, ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА И ЯЗЫК.....	247
<i>Ю. В. Кнорозов, Г. Г. Ершова.</i> Легенды о происхождении майя (миф и природная среда).....	247
<i>Ю. Е. Березкин.</i> Древнее земледелие и современная мифология: корреляция ареалов	257
<i>С. Н. Якушенков.</i> «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймара	276
<i>Е. И. Царенко.</i> Природная среда, культура и язык (кечуа и гуарани)	287
<i>А. В. Ващенко.</i> Природа в системе искусства североамериканских индейцев	297
<i>Т. Л. Владимирская, С. Н. Владимирский.</i> Музыкальная культура и природная среда	311
<i>А. А. Бородатова.</i> Праздник нового года у майя (к вопросу о сохранении охотничьей идеологии в земледельческом обществе)	323

ЭКОЛОГИЯ АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ И ЭСКИМОСОВ

Проблемы индеанистики

Утверждено к печати
ордена Дружбы народов
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Макля АН СССР

Редактор издательства Н. Г. Ларгина. Художник А. В. Денисова
Художественный редактор В. С. Филатович. Технический редактор
Т. С. Жарикова. Корректор Ф. Г. Сурова
ИБ № 38303

Сдано в набор 01.10.87. Подписано к печати 29.12.87. А-04852. Формат 60x90Vis.
Бумага книжно-журнальная импортная. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Уел. печ. л. 21. Уел. кр. отт. 21,5. Уч.-изд. л. 25,4. Тираж 2600 экз.
Тип. зак. 957. Цена 3 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6