

УДК 2:13

САКРАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ И ТРАДИЦИОННЫЕ ЗНАНИЯ НАРОДОВ СЕВЕРА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

© 2014 г. Н. М. Теребихин

Центр сравнительного религиоведения и этносемиотики института
социально-гуманитарных и политических наук Северного (Арктического)
федерального университета имени М. В. Ломоносова, г. Архангельск

В настоящее время международным сообществом признано, что решение глобальных и локальных экологических проблем невозможно без активного участия коренных народов и местных общин в управлении природными ресурсами и территориями их исконного «месторазвития», на основе так называемых «традиционных» или «местных» знаний, практик и технологий. Этимологически слово «традиция» обозначает просто «передачу» или «пере-дание» («предание»). Исходно «традиция» в русском культурно-языковом контексте соотносится с концептом «Предание» как священным образцом, прецедентом, прообразом-архетипом. Поэтому изначальные традиционные знания — это сакральные знания, входящие в состав «священной науки» (Р. Генон), операционально разделенной на отдельные предметные отрасли сакрального знания, ритуальных технологий и практик. Сакральная экология как знание о Доме в силу своих микро- и макрокосмических коннотаций с мифопоэтическими образами Космоса, Мира и Храма занимает свое особое средоточное положение в структуре традиционного знания. Ее можно рассматривать как целостное учение о мире и человеке как «экономе» (домоуправителе, домохозяине). По словам выдающегося православного богослова В. Н. Лосского, «человека Бог поставил владыкой над всей землей, доверил ему «домоуправление» (экономия). И человек, будучи «экономом», должен следовать тому высшему закону Творения, который был предустановлен его Творцом» [14, с. 127]. Для определения участия Бога в судьбах творимого и устрояемого Им мира православная богословско-экологическая мысль использует понятие «икономия» в значении «Божественное Домостроительство», «Божественное Домоуправление». По мнению французского мыслителя-традиционалиста Рене Генона, в традиционной цивилизации всякая человеческая деятельность облечена священным и ритуальным характером. В такой цивилизации «всякое занятие есть священство» [4, с. 487]. В этом смысле можно говорить о том, что «экология» существует извечно, воплощаясь в метафизических и богословских учениях, в архетипах мифопоэтического и религиозного сознания, в священных текстах и ритуалах, в понятиях и терминах философского и научного знания.

Концептуально-методологический каркас и предметное поле сакральной экологии как современного направления научной мысли в структуре экологического дискурса складывается в 1980-е годы. Ее предыстория связана с такими областями философского, социально-гуманитарного и естественно-научного знания, как этнография [8, 17, 12], этноэкология [9, 11, 28], география религий [33, 37, 39, 40], феноменология религии [30, 34], экология религии [31, 38], религиозная антропология [26], социальная и культурная антропология

В статье представлен анализ зарубежных и отечественных философско-научных и религиозно-мифологических истоков формирования предметно-проблемной области сакральной экологии как одного из направлений современного экологического дискурса. Развернута авторская теоретическая модель священной экологии, раскрывающей систему взаимосвязей между религией (культ), этничностью (этническая ментальность), природным каркасом и культурой социума. Священная экология как наиболее общее знание о Доме (микро- и макрокосм) есть особая синтетическая форма традиционных знаний и ритуальных практик. Изложены концептуальные результаты многолетних авторских исследований в области сакральной географии и экологии коренных народов Европейского Севера России (ненцы и саамы-лопары).

Ключевые слова: сакральная экология, традиционные знания, практики, технологии, экология духа

[41], гуманитарная и культурная география [7, 13], экология человека [32], глубинная экология и эко-софия [36], геофилософия [3], экотеология [1, 10], концепция топофилии [47], а также Гайа-гипотеза о Земле как живом мыслящем суперорганизме [35]. Геотеистическая теория Джеймса Лавлока сближает сакральную экологию с геософией или сакральной географией, идеи которой разрабатывались в русской геофилософской мысли XX века [5, 18].

По словам известного отечественного геополитика-евразийца А. Г. Дугина, «сакральное пространство» было живым, пронизанным веяниями души мира и, соответственно, системой смыслов. Сакральная география не делала различия между естественным, искусственным и сверхъестественным. Природные условия, человеческий характер, поклонение тем или иным богам и специфика политического устройства — все это неразрывно связывалось одно с другим, составляло единый комплекс» [6, с. 66]. Поэтому, в частности, ритуальная технология строительства дома предполагала встраивание его в многоярусную сеть родственных связей и отношений, в иерархически обустроенный образно-символический универсум, основанный на отношениях тождества и аналогии. «Сакральная география строится на предпосылке, свойственной самой основе мышления традиционных обществ, однородности человеческого и нечеловеческого пространства. Структура сакральной географии вытекает из последовательно примененной теории «максимального гуманизма». Максимальный гуманизм — это открытая система, где сектор человеческого не выделяется в некую отдельную герметически замкнутую область, но представляет собой поле свободного обмена, насыщенной циркуляцией божественных, сверхчеловеческих, человеческих, животных, вегетативных и минеральных энергий. Отсюда важнейший тезис Традиции о полной аналогии между микрокосмом и макрокосмом. Тело мира — природного (окружающая среда) и культурного (социально-политическое устройство) — аналогично телу человека, и наоборот. На этом основании существует устойчивая параллель между представлениями о «сакральной географии» и «сакральной анатомии» [6, с. 66].

Итоги развития зарубежной сакральной экологии на рубеже XX—XXI веков были подведены в фундаментальной монографии Ф. Беркеса, который рассматривал ее как синтез современного научного дискурса и традиционных экологических знаний и практик коренных народов и местных общин. Исследователь выделяет четыре уровня в структуре традиционных экологических знаний: местные знания о земле и животных; системы управления землей и природными ресурсами, социальные институты; мировоззрение. Четвертый уровень, включающий религию, этику и систему верований, «объемлет» («grounds out») весь комплекс «знания — практика — вера», который структурирует традиционные знания [29, с. 17–18].

Для разработки сакрально-экологического дискурса важное методологическое значение имеют труды двух выдающихся отечественных мыслителей (А. А. Мейер и П. А. Флоренский), «экология судьбы» которых привела их в самое средостение северной «гиперборейской» духовности — Соловки. А. А. Мейер в своих «Заметках о смысле мистерии» рассматривал «жертвенное тайнодействие» как способ получения культуры, которая «включает в себя и всю обработку внешней природной обстановки («возделывание и украшение земли»), художественное творчество наряду с обогащением человека знаниями и оформлением его общей душевной структуры» [15, с. 155].

Другой великий соловецкий сиделец — священник и религиозный мыслитель П. А. Флоренский разработал учение о теургии (феургии) — культе, как «точке опоры всех деятельности жизни», как материнского лона всех наук и всех искусств. В соответствии с метафизическими принципами тринитарного миропредставления Флоренский выделял три вида человеческой деятельности: литургическая (культ), теоретическая (мировоззрение) и практическая (хозяйство, техника). В иерархии деятельности человека культ (священнодействие) не только занимает главенствующее положение, но он пронизывает и освящает собой все другие формы и уровни человеческого бытия, превращая его в нескончаемый ритуальный процесс животворящего священнодействия, вовлекающего в себя весь космос, всю окружающую человека природную и социальную среду: «Так освящается в культе вся природа во всех ее явлениях и направлениях, частях и областях. Этим вся она вводится в культ и через культ соотносится с человеком в его собственно-человеческой жизни. Поэтому культовые действия, будучи действиями, учитывающими жизнь человека, вместе с тем имеют связь с жизнью природы <...>. Нет таких сторон бытия, которые не освящались бы: священными бывают времена, места, вещества, предметы и явления; святой свет, святое пламя, святой воздух, святой звук и т. д.» [27, с. 336].

Наряду с «сакральным материализмом» или «конкретной метафизикой» П. А. Флоренского значимый вклад в разработку концептуально-методологических основ священной экологии вносит геософское учение евразийцев, раскрывающее систему взаимосвязей между религией, этносом (этничностью), культурой и природой [16]. При этом религия понимается как дух народа, этничность — душа народа, культура — тело народа, а природа — его плоть. Промысл Божий о народе становился основой духовного содержания народной души, выражением ее религиозно-национальной идеи (этничности), которая, воплощаясь в материи природы (плоти), приобретает свою форму — «тело» и таким образом порождает и строит культуру.

Исходя из этого, можно дать следующее геософское определение феномена культуры. Культура есть

творческая деятельность человека (и ее результаты) по организации, оформлению внутреннего и внешнего пространства (природы, материи, плоти) в соответствии с теми сакральными образами, канонами, архетипами, праформами, ценностями, законами Добра и Красоты, которые сокрыты (извечно пребывают) в этнической идее народа (душе), определяемой особым характером его связи с Богом (особым типом религиозности). В этом определении культура рассматривается как форма или тело народа, создаваемые в процессе преобразования (Преображения) природы путем наложения на нее священного Прообраза (матрицы, модели, Логоса) своей телесной организации, который от века присущ народной душе.

Таковы основные идеи авторской концепции сакральной экологии, позволяющей не только определить ее дисциплинарное предметно-проблемное ядро, но и наметить основные направления исследований в области священной экологии народов Севера:

- сакральное пространство (священные природные места, святилища, храмы и монастыри как центры сохранения и ревитализации природного, религиозного и этнокультурного наследия);

- сакральное время (календарные и окказиональные обряды и праздники, связанные с преобразованием природы и социума);

- сакральные технологии, связанные с освоением (доместикацией) пространства, преобразованием объектов природной среды в произведения культуры;

- инициатические ритуалы и обряды перехода, раскрывающие таинство антропологического преобразования триединой духовно-душевно-телесной природы человека;

- традиционные космогонические, космологические, антропогонические и антропологические знания (макрокосм и микрокосм);

- сакральная медицина (традиционные медицинские знания и ритуальные практики) [2];

- Священное Писание, Священное Предание, таинства и обряды мировых религий (экологическое богословие и экотеология).

Авторская теоретическая модель «сакральной экологии» сформировала методологическую и методическую программу многолетних исследований в области священной экологии коренных народов Севера [18–25, 42–46]. Проведенные нами полевые археолого-этнографические исследования священных природных мест, лесных, тундровых и островных святилищ северных nomadов, в частности ненцев и саамов, позволили получить новые научные результаты о традиционных экологических ценностях, знаниях, ритуальных практиках и технологиях циркумполярных и бореальных социумов.

Священная экология самодийских народов строилась на системе бинарных семантических оппозиций или символической классификации универсума, противопоставлявшей «природу» и «культуру», «дикое» и «домашнее», «сырое» и «вареное», «мужское» и

«женское», «чистое» и «нечистое» и т. д. Природный мир сопоставлялся с семантическими сферами дикого, сырого, чистого, мужского и наделялся высоким положительным статусом. Напротив, мир культуры соотносился с домашним (доместичированным), вареным, нечистым, женским пространством, обладавшим негативной аксиологией. Семантическая оппозиция природа/культура воплотилась в гендерной стратификации стереотипов мужского и женского поведения. Соотнесенность мужчин с дикой, неосвоенной природой определила их основной способ жизнедеятельности — охота и война. Семисфера женского образа жизни, сопряженного с пространством доместичированной природы (культуры) — дом (чум), очаг, воспитание детей, уход за домашними оленями.

Противопоставление природы и культуры в традиционном самодийском социуме строилось на символической классификации универсума и имела не абсолютный, но относительный условный характер. Как справедливо заметил Мирча Элиаде, природа представляет собой нечто обусловленное культурой и некоторые «законы природы» варьируют в зависимости от того, что понимают под «природой» народы той или иной культуры. Перефразируя высказывание выдающегося исследователя-религиоведа, можно было бы сказать, что для самодийцев культура — это все то, к чему прикасается женщина — культурный герой (культуртрегер) Арктики. Природа же — это мужской охотничье-военный внешний мир самодийской культуры. О символическом противопоставлении природы и культуры свидетельствует и тот факт, что как у самодийцев, так и у саамов в сферу женских «культурных» занятий включался такой казалось бы чисто «природный» промысел, как рыболовство. Вхождение ловли рыбы в состав женского «культурного» комплекса обусловлено космогонической мифологией уральских народов, в соответствии с которой мир возникает в результате вылавливания со дна первобытного океана-моря тех твердых тел, из которых будет создана земная твердь. Женщина — прародительница мира и человека. Именно она является ловцом основ мироздания в пучине первозданных вод и той выловленной жертвой-землей, из тела которой будет развернут универсум.

В космологии народов Арктики важное место занимал образ земли матери, которая дала начало миру и человеку. В ненцевской космогонии первобытной субстанцией являлась жидкая глина. В этой материи проживала женщина, которая стала матерью богов и людей. Из жидкой глины образовалась земля. Она представляла собой плоское островное пространство. В центре этого острова находилась гора, с которой текли реки. Первобытная Земля-остров была окружена океаном. Ненецкий миф о происхождении земли воспроизводит универсальный архетип, связанный с образами Матери-Земли и Мировой Горы. В сакральной

экологии ненцев и саамов земля расценивается как «общая мать» всей живой и неживой природы. В ненецкой символической классификации мироздания к разряду феноменов живой природы относится все то, что движется (вода, камень, огонь, ветер, солнце, звезды). Мир неживой («мертвой») природы основан на законах покоя, неподвижности. Символическая дифференциация живой и неживой природы отражает динамическую, кочевую парадигму традиционной культуры ненцев. Она основана на идеях вечного движения, путешествия по шаманистской лестнице Мирового Древа. Человек в этой системе ценностей не является управителем, покорителем и преобразователем природы. Он есть живая часть вечно движущегося живого мира. На своем пути он собирает, добывает, вылавливает дары Матери-земли. В традиционной ненецкой аксиологии движение, кочевой образ жизни имеет высокий семиотический статус и священный авторитет. Он коррелирует с сущностью всего живого на земле, со смыслом всей человеческой жизни. Остановка, покой, неподвижность, оседлый образ жизни означают смерть, вход в мир неживой, мертвой природы. Оседлый образ жизни, который предполагает обработку, культивирование земли, немыслим для кочевника. В его религиозно-мифологической картине мира земля есть плоть и тело матери всего сущего. Вторжение человека в плоть Матери-земли равнозначно нарушению запрета инцеста. Нарушение этого запрета означает наступление конца времен и разрушение тех абсолютных метафизических принципов, на которых основано традиционное ненецкое общество.

Культура коренных народов Арктики столь же хрупка и ранима, как и сама арктическая природа. Они (природа и культура) не существуют отдельно друг от друга, но входят в целостное пространство сакральной традиции, освящающей все аспекты жизни на земле. Традиционное общество представляет собой единый «живой и священный организм», в котором все формы человеческой деятельности (духовно-религиозной, социальной, хозяйственно-экономической) сливаются в тотальном священнодействии, которое направлено на поддержание мировой гармонии, божественного миропорядка. Его существование основано на реализации неких фундаментальных принципов, которые воплощаются в системе ценностей, регламентации, запретов и предписаний. Они определяют поведение человека и его отношение к миру. Нарушение хотя бы одного из запретов знаменует апокалиптическое разрушение и смерть всего сущего. Аксиология традиционного ненецкого общества определялась метафизикой северной женской сакральности, которая была воплощена в образе священной земли-матери. Поэтому у ненцев существовал строжайший запрет на разрушение земного покрова, на насильственное и грубое вторжение в хтони-

ческие глубины мироздания. Подобный же запрет на «открытие», «обнажение», «переворачивание» нутра земли существовал в саамской картине мира. В саамском сказании «Земля, прости» излагаются уроки сакральной экологии Лапландии. В нем содержатся запреты ранить и калечить землю — всеобщую мать и кормилицу. Нарушение запрета карается наказанием и смертью. Запрет разрушения священных покровов тела матери-земли связан с первоначальными временами творения. Из хаоса вод северного первобытного океана была рождена первая земля, которая имела антропоморфный облик женщины-острова. В символической классификации ненцев северная ориентация связана с женским, родовым началом. Это прослеживается как в гендерной стратификации священной топографии острова Вайгач, так и в пространственной организации погребального обряда ненцев. Остров Вайгач «Святая Земля» — центр сакральной географии ненцев, в котором сплетены все начала и концы самодийской идеи. Ненецкий миф о происхождении острова Вайгач повествует о том, что первоначально была вода. Потом появился каменный остров, который принял антропоморфный (женский) облик. Остров Вайгач превратился в «Мекку» всех ненцев, откуда «паломники» привозили священные реликвии (частицы тела каменного божества). Каменный идол Вайгача стал прародителем всех домашних идолов ненцев. Остров Вайгач — эпицентр ненецкой сакральности. Он воспроизводит архетип Мировой Горы, окруженной водами первобытного океана. Это — полюс Мира. Его персональным, антропоморфным воплощением является женщина. Она есть «столп и утверждение» истины ненецкого народа, его «богоматерь державная». В ненецкой космологии она выполняет функции священного царя, который является столпом мироздания. Женщина — это краеугольный камень, на котором основан весь традиционный священный уклад и строй жизни ненцев. Она воплощает образ Северного Полюса. Поэтому женщина обладает всей полнотой мифопоэтических значений и смыслов, связанных с областью центра мира. В этой точке совершается переход от человеческого мира к иному миру. Это порождает восприятие женщины как существа «нечистого». Она внушает мистический страх и ужас, поскольку связана с пространством северной полюсной сакральности. Петрографическим символом центра ненецкого космоса является святилище Вайгача Неве-Хеге («Мать богов» или «Мать-идол»). В ландшафтном облике и семиосфере этого святилища представлена вся «сумма теологии» ненцев, их метафизическая доктрина. Все исследователи сакральных древностей острова утверждали, что священная скала Неве-Хеге — это «знак женского пола», «женская утроба». Центральное положение северного женского святилища Неве-Хеге в иерархии сакрального

пространства ненцев манифестируется принесением в жертву животных (белый медведь, дикий олень), наделенных высоким священным статусом. Ритуал священной охоты на белого медведя с его последующим жертвоприношением Матери богов на Вайгаче совершался летом и хронологически коррелировался с праздником Пророка Илии (2 августа). Ритуал жертвоприношения белого медведя, который совершался в самое сакральное время (Ильин день) и в самом сакральном месте (остров Вайгач), составлял священную сердцевину «медвежьего праздника». Это был основной праздник ненецкого народа. Основным праздник это своего рода энциклопедический свод архаичной культуры. В ходе праздничной «игры» порождаются новые формы культуры в ее символических образах. Медвежий праздник был посвящен верховному небесному божеству Нуму, который предстал в медвежьем образе. Исследователи отмечали, что высшие боги уральской мифологии — творцы Вселенной и прародители людей имели облик медведя. Основным праздник, посвященный небесному божеству Нуму (медведю), совершался летом (Ильин день). Его сюжет был основан на мифологическом мотиве космического поединка между Нумом и его хтоническим противником — божеством подземного мира (Нга). Праздник белого медведя совершался только в самом сакральном месте ненецкой космографии (женское святилище острова Вайгач). Во всех других священных центрах, обладавших менее значимым ритуальным статусом, празднование Ильина дня сопровождалось жертвоприношением оленя.

Соотнесенность праздника Ильина дня с фундаментальными, базовыми сакральными ценностями традиционной культуры ненцев позволяет объяснить тот факт, что даже во времена официального атеизма этот праздник сохранился во всей своей священной полноте под личиной «профессионального» праздника «Дня оленя» («Дня оленевода»). Этот праздник отмечается по-прежнему в Ильин день и включает в свою программу весь ритуальный репертуар основного (новогоднего) праздника. В меню праздничного обеда входит мясо жертвенных животных и алкоголь. В структуре праздника важное место занимают спортивные состязания, которые воспроизводят миф о космическом поединке (гонки на оленях, борьба, прыжки через сани, стрельба, метание аркана и топора). Остров Вайгач — это первая земля, которая поднялась из вод первобытного хаоса. Он является центром иерархически организованной системы ненецких священных мест, обладавших более низким сакральным статусом. В конструировании священного пространства ненецкой тундры особо значимую роль играли шаманы. Они являлись хранителями сокровенного знания о сакральных законах устройства мироздания. Открытые шаманами новые священные места становились не только центрами

их персонального почитания, но и источниками возрастания святости, которая распространялась на все пространство жизни ненца.

Традиционный северный социум как живое и одухотворенное всеединство, целостность всех элементов, стихий и уровней социально-культурного бытия может быть живым и продуктивным только тогда, когда он будет владеть ценностями области Центра Мира, который в обществе кочевников движется вместе с кочевниками. При утрате своего священного ядра — кочевого образа жизни циркумполярных народов, воспроизводящих в своей антропологии движения космический круговорот, их может ожидать печальная участь североамериканских индейцев, центром сакральной экологии которых до прихода европейцев были бизоны: «Когда исчезли бизоны, наши сердца упали на землю, и мы так и не смогли поставить их на место. С тех пор ничего уже больше не происходило» (Фрэнк Б. Линдемэн). Такова трагическая «экология судьбы» традиционного мира и человека, шагнувшего из Космоса в Историю.

Публикация осуществлена в рамках выполнения государственных работ в сфере научной деятельности в рамках базовой части государственного задания Минобрнауки России по проекту № 2657 «Исследование семиотики пространства культуры народов Северной Евразии».

Список литературы

1. Бергман С. Дух, освобождающий природу. Архангельск : Изд-во Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, 1999. 538 с.
2. Бреле-Руэф К. Саркальная медицина. М. : Ваклер, Рефл-бук, 2005. 304 с.
3. Гваттари Ф., Делёз Ж. Что такое философия? М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 286 с.
4. Генов Р. Кризис современного мира. М. : Эксмо, 2008. 781 с.
5. Дугин А. Г. Абсолютная Родина. М. : Арктогея, 1999. 752 с.
6. Дугин А. Г. Философия политики. М. : Арктогея, 2004. 614 с.
7. Замятин Д. Н. Культура и пространство: Моделирование географических образов. М. : Знак, 2006. 488 с.
8. Керимова М. М. Жизнь, отданная науке: семья этнографов Харузиных. М. : Восточная литература, 2011. 760 с.
9. Козлов В. И. Этническая экология: Становление дисциплины и история проблем. М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 1994. 230 с.
10. Кристиансен Р. Е. Экология. Архангельск : Поморский госуниверситет им. М. В. Ломоносова, 2002. 297 с.
11. Крупник И. И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М. : Наука, 1989. 272 с.
12. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск : Изд-во Томского университета, 1984. 191 с.
13. Лавренова О. А. Пространства и смыслы: Семантика культурного ландшафта. М. : Институт Наследия, 2010. 330 с.
14. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М. : Центр «СЭИ», 1991. 288 с.

15. Мейер А. А. Философские сочинения. Париж : La presse, 1982. 477 с.
16. Мир России — Евразия : антология / сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М. : Высшая школа, 1995. 399 с.
17. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX вв.) / отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. 337 с.
18. Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск : Изд-во Поморского международного педуниверситета, 1993. 220 с.
19. Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск : Поморский университет, 2004. 272 с.
20. Теребихин Н. М., Аринин Е. А., Несанелис Д. А. Священная экология коренных народов Европейского Севера в контексте модернизации и международного сотрудничества // Баренц журнал. Архангельск : Изд-во ПГУ, 2006. Вып. 1. С. 63–70.
21. Теребихин Н. М. Культурная экология в системе многоуровневого культурологического образования в ПГУ // Экология культуры и языка: проблемы и перспективы / сост. Т. В. Винниченко, Т. В. Петрова. Архангельск : КИРА, 2006. С. 327–330.
22. Теребихин Н. М. Священная земля тундры // Вестник Поморского университета. Архангельск : Изд-во ПГУ им. М. В. Ломоносова, 2009. Спецвыпуск. С. 163–172.
23. Теребихин Н. М., Несанелис Д. А., Баринов А. В. Промышленное освоение Севера и традиционная культура коренных малочисленных народов // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. Сыктывкар, 2009. № 5. С. 47–59.
24. Теребихин Н. М. Пермский Домострой: строительный миф и ритуал. Архангельск : СОЛТИ, 2011. 145 с.
25. Теребихин Н. М. Этноэкологическая парадигма и традиционная акология геокультурного пространства Российского Севера // Вестник Поморского университета. Архангельск : Изд-во ПГУ им. М. В. Ломоносова, 2011. № 9. С. 122–127.
26. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб. : Центр «Петербургское Востоковедение», 1988. 384 р.
27. Флоренский П. А. Философия культа. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 568 с.
28. Этнос и среда обитания : сборник статей по этноэкологии. Вып. 3. / отв. ред. Н. А. Дубова. М. : ИЭА РАН, 2012. 259 с.
29. Berkes F. Sacred Ecology. 2nd ed. New York : Routledge, 2008. 336 p.
30. Eliade M. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History. Princeton : Princeton University Press, 2005. 232 p.
31. Hultkrantz A. Introduction to Arctic Religion // Religion Global and Arctic Perspectives. Tromso : University of Tromso, 1996. P. 37–50.
32. Human Ecology: Contemporary Research and Practice / Eds: D. G. Bates, J. Tucker. New York : Springer. 2011. 377 p.
33. Kong L. Geography of Religion: Trends and Prospects // Progress in Human Geography. 1990. Vol. 14, N 3. P. 355–371.
34. Leeuw G. van der. Religion in Essence and Manifestation. Princeton : Princeton University Press, 1986. 780 p.
35. Lovelock J. E. Gaia: A New Look at Life on Earth. London, New York : Oxford University Press, 1979. 170 p.
36. Naess A. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1993. 223 p.
37. Park C. Sacred Worlds: An Introduction to Geography of Religion. London and New York : Routledge, 1994. 352 p.
38. Pentikainen J. The Values of Nature in the Mind of northern Man // Religion Global and Arctic Perspectives. Tromso : University of Tromso, 1996. P. 51–71.
39. Sopher D. E. Geography of Religions. New York : Prentice-Hall, 1967. 118 p.
40. Stump R. W. The Geography of Religion: Faith, Place and Space. Lanham, MD : Rowman and Littlefield, 2008. 442 p.
41. Sutton M. Q., Anderson E. N. Introduction to Cultural Ecology. 2nd ed. Lanham (MD) : AltaMira Press, 2010. 399 p.
42. Terebikhin N., Tsjudinov K. Samer og nenetser - urbefolkninger i Nord-Russland // Ottar. Tromse : Tromse Museum, 1992. N 192. P. 4–8.
43. Terebikhin N. M. Cultural geography and cosmography of the Sami // Acta Borealia. Tromso : Taylor and Francis Group. 1993. Vol. 10, N 1. 1993. P. 3–17.
44. Terebikhin N. M., Ovsyannikov O. V. Sacred space in the Arctic culture // Sacred Sites, Sacred Places / ed. David L. Carmichael, Jane Hubert, Brian Reeves, and Audhild Schanche. London and New York : Routledge, 1997. P. 44–81.
45. Terebikhin N. M. Space, religion and ethnos: a Russian Topochron // Religion, Church and education in the Barents region / ed. R. E. Kristiansen, N. Terebikhin. Arkhangelsk : Publisher of Pomor State University named after M. V. Lomonosov, 1997. P. 32–55.
46. Terebikhin N. M. Cultural Landscape of Northern Russia: Geography, geology and geosophy of Russian soul // Ecology of Spirit. Umea : Umea University, 1998. P. 86–99.
47. Tuan Y.-F. Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values. New York : Columbia University Press. 1996. 260 p.

References

1. Bergmann S. *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*. Mainz, 1999 (Russ. ed.: Bergmann S. Duh, osvobodzhajushhij prirodu. Arkhangelsk, 1999, 538 p.)
2. Brelet-Rueff C. *Les Medicines Sacrees*. Paris, 1991 (Russ. ed.: Brele-Rujef K. Sakral'naja medicina. Moscow, 2005, 304 p.)
3. Guattari F., Deleuze G. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 1991 (Russ. ed.: Gvattari F., Deljoz Zh. Chto takoe filosofija? Moscow, St. Petersburg, 1998, 286 p.)
4. Guenon R. *La crise du monde modern*. 1927 (Russ. ed.: Genon R. Krizis sovremennogo mira. Moscow, 2008, 487 p.)
5. Dugin A. G. *Absolyutnaya Rodina* [Absolute Homeland]. Moscow, 1999. 752 p.
6. Dugin A. G. *Filosofiya politiki* [Philosophy of Politics]. Moscow, 2004, 614 p.
7. Zamyatin D. N. *Kul'tura i prostranstvo: Modelirovanie geograficheskikh obrazov* [Culture and Space: Modeling of Geographical Images]. Moscow, 2006, 488 p.
8. Kerimova M. M. *Zhizn', otdannaya nauke: sem'ya etnografov Kharuzinykh* [Life Given to Science: Haruzin Family of Ethnographers]. Moscow, 2011, 760 p.
9. Kozlov V. I. *Etnicheskaya ekologiya: Stanovlenie discipliny i istoriya problem* [Ethnic Ecology: Formation of Discipline and History of Problems], Moscow, 1994, 230 p. [in Russian]

10. Kristiansen R. E. *Ecotheology*. Frederiksberg, 1993 (Russ ed. Kristiansen R. E. Ekoteologiya. Arkhangelsk, 1993, 297 p.)
11. Krupnik I. I. *Arkticheskaya etnoekologiya. Modeli tradicionnogo prirodopol'zovaniya morskikh ohotnikov i olenevodov Severnoj Evrazii* [Arctic Ethnoecology. Models of traditional environmental management of sea hunters and reindeer breeders of Northern Eurasia]. Moscow, 1989, 272 p.
12. Kulemzin V. M. *Chelovek i priroda v verovaniyah hantov* [Human and Nature in Beliefs of Khanty]. Tomsk, 1984, 191 p.
13. Lavrenova O. A. *Prostranstva i smysly: Semantika kul'turnogo landshafta* [Spaces and Meanings: Semantics of cultural landscape]. Moscow, 2010, 330 p.
14. Losskii V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi* [Essay on Mystical Theology of Eastern Church]. Moscow, 1991, 288 p.
15. Meier A. A. *Filosofskie sochineniya* [Philosophical Works]. Paris, 1982. 477 p.
16. *Mir Rossii - Evraziya* [The world of Russia - Eurasia]. Antologiya. Eds. L. I. Novikova, I. N. Sizemskaja. Moscow, 1995, 399 p.
17. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa (vtoraja polovina XIX - nachalo XX vv.)* [Nature and Human in Religious Beliefs of Peoples of Siberia and the North]. Ed. I. S. Vdovin. Leningrad, 1976, 337 p.
18. Terebikhin N. M. *Sakral'naya geografiya Russkogo Severa: Religiozno-mifologicheskoe prostranstvo severnorusskoi kul'tury* [Sacred Geography of the Russian North: Religious and Mythological Space of Northern Russian Culture]. Arkhangelsk, 2004, 272 p.
19. Terebikhin N. M. *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North]. Arkhangelsk, 2004, 272 p.
20. Terebikhin N. M., Arinin E. A., Nesanelis D. A. Sacred ecology of indigenous peoples of the European North in the context of modernization and international cooperation. *Barents-zhurnal* [Barents Journal]. Arkhangelsk, 2006, 1, pp. 63-70. [in Russian]
21. Terebikhin N. M. Kul'turnaya ekologiya v sisteme mnogourovnevnogo kul'turologicheskogo obrazovaniya v PGU [Cultural Ecology in System of Multilevel Culturological Education in PSU]. In: *Ekologiya kul'tury i yazyka: problemy i perspektivy* [Ecology of Culture and Language: Problems and Perspectives]. Eds. T. V. Vinnichenko, T. V. Petrova. Arkhangelsk, 2006, pp. 327-330.
22. Terebikhin N. M. Sacred Land of Thundra. *Vestnik Pomorskogo universiteta* [Pomor University Bulletin]. Arkhangelsk, 2009, Special Issue, pp. 163-172. [in Russian]
23. Terebikhin N. M., Nesanelis D. A., Barinov A. V. Industrial Development of the North and Traditional Culture of the Indigenous Peoples. *Voprosy istorii i kul'tury severnykh stran i territorij* [Historical and Cultural Issues of Northern Countries and Regions]. Syktyvkar, 2009, 5, pp. 47-59. [in Russian]
24. Terebikhin N. M. *Permskiy Domostroy: stroitel'nyi mif i ritual* [Permian Domostroy: Myth and Ritual of Building]. Arkhangelsk, 2011, 144 p.
25. Terebikhin N. M. Ethno-ecological paradigm and Traditional Axiology of Geo-cultural Space of the Russian North. *Vestnik Pomorskogo universiteta* [Pomor University Bulletin]. Arkhangelsk, 2011, 9, pp. 122-127. [in Russian]
26. Torchinov E. A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psihotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [World Religion: Experience of the Ultraboundary: Psycho-techniques and Transpersonal States]. Saint Petersburg, 1988, 384 p.
27. Florenskii P. A. *Filosofiya kul'ta* [Philosophy of Cult]. Moscow, 2010, 568 p.
28. *Etnos i sreda obitaniya. Sbornik statey po etnoekologii* [Ethnos and Environment: Collected Papers on Ethnoecology]. Iss. 3. Moscow, 2012, 259 p.
29. Berkes F. *Sacred Ecology*. New York, 2008, 336 p.
30. Eliade M. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. Princeton, 2005, 232 p.
31. Hultkrantz A. Introduction to Arctic Religion. *Religion Global and Arctic Perspectives*. Tromso, 1996, pp. 37-50.
32. *Human Ecology: Contemporary Research and Practice*. New York, 2011, 377 p.
33. Kong L. Geography of Religion: Trends and Prospects. *Progress in Human Geography*. 1990, 14 (3), pp. 355-371.
34. Leeuw G. van der. *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton, 1986, 780 p.
35. Lovelock, J. E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. London and New York, 1979, 170 p.
36. Naess A. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge, 1993, 223 p.
37. Park C. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography of Religion*. London and New York, 1994, 352 p.
38. Pentikainen J. The Values of Nature in the Mind of northern Man. *Religion Global and Arctic Perspectives*. Tromso, 1996, pp. 51-71.
39. Sopher D. E. *Geography of Religions*. New York, 1967, 118 p.
40. Stump R. W. *The Geography of Religion: Faith, Place and Space*. Lanham, MD, 2008, 442 p.
41. Sutton M. Q., Anderson E. N. *Introduction to Cultural Ecology*. Lanham, MD, 2010, 399 p.
42. Terebikhin N., Tsjudinov K. Samer og nenetser - urbefolkninger i Nord-Russland. *Ottar*. Tromsoe. 1992, 92, pp. 4-8.
43. Terebikhin N. M. Cultural geography and cosmography of the Sami. *Acta Borealia*. Tromso, 1993, 10 (1), 1993, pp. 3-17.
44. Terebikhin N. M., Ovsyannikov O. V. Sacred space in the Arctic culture. *Sacred Sites, Sacred Places*. London and New York, 1997, pp. 44-81.
45. Terebikhin N. M. Space, religion and ethnos: a Russian Topochron. In: *Religion, Church and education in the Barents region*. Arkhangelsk, 1997, pp. 32-55.
46. Terebikhin N. M. Cultural Landscape of Northern Russia: Geography, geology and geosophy of Russian soul. In: *Ecology of Spirit*. Umea, 1998, pp. 86-99.
47. Tuan Y.-F. *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. New York, 1996, 260 p.

SACRED ECOLOGY AND TRADITIONAL KNOWLEDGE OF PEOPLES OF THE NORTH (PROBLEM STATEMENT)

N. M. Terebikhin

Center for Comparative Religious and Ethnosemiotic Studies of Institute of Humanities, Social and Political Sciences, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov, Arkhangelsk, Russia

The article has presented an analysis of foreign and national philosophical-scientific and religious-mythological origins of formation of a subject-problem field of sacred ecology as one

of the directions of modern ecological discourse. The author has developed his theoretical model of sacred ecology unfolding the system of interrelations between religion (cult), ethnicity (ethnic mentality), nature carcass and society's culture. Sacred ecology as the most general knowledge about Home (micro- and macrocosm) is a special synthetic form of traditional knowledge and ceremonial practices. The conceptual results of the author's long-term research in the field of sacred geography and ecology of the European Russian North indigenous peoples (Nenets and Saami) have been represented.

Keywords: sacred ecology, traditional knowledge, practices, technologies, ecology of spirit

Контактная информация:

Теребихин Николай Михайлович — доктор философских наук, профессор, директор Центра сравнительного религиоведения и этносемиотики Института социально-гуманитарных и политических наук ФГАОУ ВПО «Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова» Министерства образования и науки Российской Федерации

Адрес: 163002, г. Архангельск, наб. Северной Двины, д. 17

Тел. (8182) 65-31-28

E-mail: terebihinn@mail.ru