

ЭТНОБОТАНИКА: ЧЕЛОВЕК И МИР ФЛОРЫ НА АМЕРИКАНСКОМ КОНТИНЕНТЕ (отв. редактор специальной темы – Д.В. Воробьев)

УДК 581.6

DOI: 10.17223/2312461X/23/4

ВВЕДЕНИЕ К СПЕЦИАЛЬНОЙ ТЕМЕ НОМЕРА

Денис Валерьевич Воробьев

Аннотация. Во введении к блоку статей рассматривается понимание этноботанической проблематики франко-канадскими исследователями Жаком Руссо и Даниэлем Клеманом. Прослеживается эволюция от накопления и первичного осмысления материала до понимания этноботаники как этнонауки, когда предметом исследования становятся взгляды на мир флоры именно самих носителей этноботанических знаний на примере народа инну. Также дана характеристика составляющих блок статей. Этноботаника Северной Америки представлена статьёй Д. Клемана о роли растений в ритуале трясущейся палатки инну. На южноамериканском материале написаны статьи Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской о вкладе иезуитов в южноамериканскую этноботанику и А.А. Матусовского об особенностях культивирования горького маниока различными группами Амазонии и Оринокии.

Ключевые слова: этноботаника, этнонаука, взаимодействие человека с миром флоры, инну, трясущаяся палатка, Амазония, Оринокия, иезуиты

Изначально наиболее распространенное понимание этноботаники состоит в том, как люди, относящиеся к той или иной этнической общности, как правило, не утратившей связи с традиционной культурой, используют дикорастущие растения, произрастающие на занимаемой ею территории (Колосова 2010: 7). Иначе говоря, предмет этноботаники состоит в изучении рациональных и иррациональных ботанических знаний носителей традиции, их взаимодействий с миром флоры.

Также существуют аспекты отношений человека с миром растений, которые не укладываются в относительно узкий термин «этноботаника», они имеют более широкое содержание, выходящее за границы «этно». Например, когда представитель современного претерпевающего процессы глобализации общества ставит кактус рядом со своим компьютером, полагая, что это растение поглощает исходящие из него вредные излучения, он, вне малейшего сомнения, вступает во взаимодействие с миром флоры, но это взаимодействие не несет в себе этнического

содержания и, следовательно, не имеет непосредственного отношения к **этноботанике**.

Однако поскольку во всех статьях подборки рассматриваются именно **этноботанические** проблемы, далее в тексте я буду использовать именно этот термин.

Существует мнение, согласно которому в российской науке этноботанические исследования получили значительно большее развитие, нежели этнозоологические (Гресь 2017: 317). Полагаю, это утверждение вполне соответствует истине. Однако речь идет в первую очередь о славянской этноботанике (Колосова 2010: 7–8) и ботанических знаниях других народов, населяющих территорию России и соседних государств. Работы по этноботанике народов Америки – региона, где зародилось это направление, в отечественной науке, не считая единичных исключений, отсутствуют. Как совершенно справедливо отметили авторы одной из статей блока, «становление этноботаники как научного направления прочно связано с американским континентом» (Ракуц, Дубоссарская). Обстоятельства сложились так, что все статьи данной подборки базируются на американском материале. Это, пусть и в незначительной степени, позволяет нивелировать данную диспропорцию.

Поскольку в написании статей приняли участие канадские (если быть точнее, франко-канадские) и российские авторы, позволю себе во вступлении сконцентрироваться на рассмотрении некоторых направлений взаимодействия человека с миром флоры представителями именно этих двух научных традиций и уделить при этом больше внимания недостаточно известному у нас франко-канадскому материалу.

Этноботаника Жака Руссо

Одним из основателей франко-канадской этноботаники следует считать Жака Руссо, с 1945 по 1956 г. проработавшего директором Монреальского ботанического сада. Будучи по образованию ботаником, он также занимался проблемами этнологии, в первую очередь этнологии провинции Квебек. Особенно его интересовали отношения человека с природной средой, адаптация автохтонов Квебека к условиям тайги и тундры.

В разнообразной тематике этноботанических исследований Ж. Руссо много внимания уделял связанным с этой отраслью знания лингвистике и фольклору. Так, в статье об этноботанике острова Антикости, расположенного в заливе Святого Лаврентия, автор, по его собственному утверждению, делает акцент на использовании различных растений местными жителями и «особенно на их ономастике», т.е. на локальных вариантах названий растений, а также на ботаническом фольклоре (Rousseau 1946: 60–61). Итак, для Ж. Руссо лингвистическая составляющая

и фольклор первичны, а пищевое, медицинское и ремесленное применение растений все-таки, по-видимому, вторично, хотя также имеет большее значение. Далее в этой статье у него идет список растений различных видов, в который включены сведения об условиях и особенностях среды их произрастания и об отдельных частях растений (сердцевина, заболонь, луб, кора деревьев).

Впрочем, складывается впечатление, что фольклорных данных в списке содержится как раз значительно меньше, нежели данных по использованию растений, тогда как локальные наименования, что вполне естественно, зафиксированы для каждого растения. Иногда проводятся сравнения с другими районами востока Канады. Прочитирую несколько примеров:

«Хвощ лесной *Equisetum sylvaticum*. (*Хвоц лесной, лисий хвост*) назван Фернаном Ноэлем *arbre-ourarde* (дерево – канадская казарка. – Д.В.). Я не знаю, насколько такая интерпретация названия распространена, но повсюду в провинции название *herbe-ourarde* (травка – канадская казарка. – Д.В.) и его варианты относятся к *взморнику малому*, водному растению с прямолинейными листьями, не имеющему никакого сходства с хвощом лесным» (Ibid.: 63).

«...*Picea mariana*. (*Épinette noire*), черная ель “еловое пиво” – всегда приготавливается из черной ели. Мадам Ансельм Пулен использует следующую смесь: вода, патока, изюм, дрожжи, ветви черной ели» (Ibid.: 64).

О тополе бальзамическом, который известен только под названием *пёплые* (*peuplier*), дана следующая информация: «“Почки, настоянные на спирту, дают разновидность шеллака, который прикладывают к ранам” (Фернан Ноэль). Почки действительно покрыты толстым слоем смолы» (Ibid.: 65).

Согласно информантам, морошку называют *плакбьер* (*plaquebière*). Они отметили, что на Северном Побережье из нее варят пиво, что следует из названия (*bière* – пиво) (Ibid.: 67).

Ягоду шикшу (воронику) «на Антикости называют *вороний помет* (*crottes de corneilles*) (инф. Фернан Ноэль) из-за ее маленьких черных ягод... Английское название *воронья ягода* и название, упомянутое Шмитом в “Описании острова Антикости” как *воронье семечко*» (Ibid.: 68).

Нетрудно заметить, что в приведенных примерах много внимания уделено ботанической лингвистике в виде локальных названий растений и их пищевому и медицинскому применению, тогда как какие-либо увязки их с фольклором практически отсутствуют. Такая же ситуация характерна почти для всех упомянутых в списке растений. Возможно, только в случае с названием шикши (вороний помет) допустимо сделать предположение о бытовании по этому поводу некой короткой веселой истории из области повседневных разговоров.

В другой, значительно более тщательно проработанной книге «Квебекские этноботанические этюды» перу Ж. Руссо принадлежат две главы – «Ботанический фольклор Кохнаваги» и «Ботанический фольклор острова Л'Иль-о-Кудр», третья небольшая глава «Заметки по этноботанике тет-дэ-буль Мануана» написана для этой книги М. Раймоном. Я позволю себе сконцентрировать внимание на наиболее подробной и интересной главе «Ботанический фольклор Кохнаваги».

Кохнавага – селение ирокезов-могавков, расположенное неподалеку от Монреаля. Все сведения собраны от целительницы по имени Кэйт Диабо, по-могавски Текахерха (Tekaherha), в ходе исследования 1932 г. (Rousseau, Raymond 1945: 9).

Автор предлагает «классификацию этноботанических материалов», звеньями которой являются растения, употребляемые в пищу; растения для изготовления плетеных изделий, инструментов и домашней утвари, одежды и красителей; растения, используемые для курения (ель, табак) и, что видится наиболее важным, растения, связанные с религиозными представлениями (Ibid.: 13–14). Интересным представляется пункт «Одежда», поскольку для автохтонного населения Северо-Востока Северной Америки, в том числе и земледельцев, применение растительных волокон для изготовления предметов одежды не было характерно. Всевозможные рубахи, пояса, покрывала из ткани и т.п. появились уже в колониальный период и поступали обменным путем. В данном пункте упомянуто только одно растение – ежевика, листья которой применялись как обувная стелька (Ibid.: 13). В качестве возможной аналогии на память сразу приходит чука – сухая трава по берегам водоемов, которую эвенки, также не использовавшие растительных материалов в одежде, собирают осенью и делают из нее стельку (*хаукта*) в зимнюю обувь и резиновые сапоги (ПМА-1).

В пункте «Религия» упомянут без какой-либо конкретизации один только папоротник женский (Rousseau, Raymond 1945: 14), однако далее, в пункте «Иностранные заимствования», приводится имеющая явные христианские корни легенда о том, что «папоротник женский, (*Athyrium angustum*) стал произрастать на дороге, по которой Иисус Христос возвратился в Иерусалим, а могавкское название стрелолиста широколистного (*Sagittaria latifolia*) означает “митра епископа”» (Ibid.: 30). Здесь же Ж. Руссо отметил, что обнаружить автохтонный фольклор в чистом виде, по причине более чем трех столетий колонизации, невозможно. Фольклор могавков не представляет собой исключения, изобилуя многочисленными иностранными напластованиями. На мой взгляд, работы Д. Клемана, написанные на пять-шесть десятков лет позже, о которых будет сказано далее, иллюстрируют, что это не совсем так. По-видимому, Ж. Руссо несколько преувеличил степень утраты именно исконного не заимствованного фольклорного компонента в представлениях могавков об окружающей их флоре.

Отдельно предлагается подробная классификация медицинского применения многочисленных растений при самых разнообразных заболеваниях различных органов человеческого организма, причем дается она в сравнительном контексте с лечебной этноботаникой других автохтонных групп и евроамериканцев. Сюда же входит рассмотрение врачебной магии, которую Ж. Руссо, видимо, рассматривает как составную часть ботанического фольклора (1945: 14–22).

Самую объемную часть работы представляет собой список упомянутых его собеседницей растений, который автор составил по строгой системе. В первую очередь дается наименование семейства, далее приводятся латинское название, европейское (англо-американское или франко-канадское) название, название на языке могавков и, если это возможно, его этимология (интерпретация, перевод). Также даны сведения по различным сферам использования растений и связанному с ними фольклору. Часто Ж. Руссо приводит компаративные данные по другим автохтонным группам. Однако очередной раз следует отметить, что данных именно по ботаническому фольклору, как это заявлено в названии, в работе почти нет, в то время как сведений по практическому медицинскому применению растений приводится много:

«Семейство яснотковые... *Mentha canadensis*. Мята канадская – *ie-don-wka-nos-ta-kwa*. Настой, предназначенный детям, чтобы сбить жар.

Также используется для снятия жара оджибве и патавотоми» (Ibid.: 58–59).

«Семейство астровые... *Anaphalis margaritacea*. Бессмертник. *ka-ia-ton-se-ra io-ti-ison-te*. (Первое слово означает “бумага”. Намек на неувядающий язычок). Против астмы – настой из корней коровяка (*Verbascum Thapsus*) и соцветий бессмертника» (Ibid.: 63).

«Семейство хвойные. ...*Abies balsamea*. (Пихта). *O-tso-ko-ton*. При полной луне из дерева течет камедь, которую собирают ложкой. Это ценный антисептик для многочисленных случаев. ...От рака делают компресс из пихтовой камеди и сухой бобровой железы... Компресс “притягивает” болезнь. После использования компресс ни в коем случае нельзя сжигать. Иначе болезнь вместе с дымом распространится по соседству. Пластырь следует завернуть в шкуру мускусной крысы и закопать... Название онондага *cho-koh-ton* переводится как “волдырь”, “пузырь”» (Ibid.: 37).

Запрет на сжигание пихтовой припарки, контактировавшей с болезнью, и представления о вредоносности дыма явно имеют магическую основу. Нельзя исключить существование фольклорных материалов, дающих объяснение нейтрализации вредоносности именно шкурой ондатры, но автор их не привел.

Одно из редких утверждений, имеющих самое прямое отношение к фольклору, заключается в ссылке на широко известный факт, что фасоль,

маис и тыква в представлениях ирокезских народов были «полуобожествляемыми аграрными духами» и назывались «три сестры» (1945: 50).

Таково, думается, понимание автором фольклора, при котором то или иное применение растений в народной медицине имеет отношение и к его сфере. Так, фольклорные, согласно авторской интерпретации, сведения, способствующие идентификации дерева *аннедда*, ограничиваются использованием растений в народной медицине.

Идентификация *аннедды* – дерева, отвар из коры и хвои которого помог излечиться от цинги части команды Жака Картье в ходе зимовки 1535 г., стала еще одной этноботанической проблемой. Решая ее, Ж. Руссо написал несколько статей (Rousseau 1945, 1953, 1954). Узнав от Картье, что его слуга болен, ирокез из селения Стадаконе по имени Домагайя принес необходимые ингредиенты и пояснил, как нужно их заваривать, затем пить, а выжимки прикладывать к распухшим ногам. После нескольких дней употребления отвара многие заболевшие моряки выздоровели (Jaques Cartier et la Grosse Maladie 1953: 73–76; Картье 1999: 33).

В процессе определения видовой принадлежности дерева *аннедда* Ж. Руссо, применив комплексный метод, обратился к инструментарию различных как гуманитарных, так и естественных наук. Данные ботаники позволили определить *аннедду* как большое хвойное дерево, остающееся зеленым в конце зимы, что позволило исключить из числа претендентов на ее роль можжевельник и лиственницу (Rousseau 1953: 106–107). Согласно лингвистическим данным, та или иная форма слова *аннедда* в различных ирокезских языках может означать и общее название для хвойных растений, и отдельные конкретные виды (Rousseau 1954: 179). Фольклор, по мнению автора, ничего не дает для решения проблемы, так как почти из всех видов хвойных автохтоны Квебека и европейцы готовят различные отвары и припарки. Материал по могавкам Кохнаваги, среди которых Ж. Руссо, как нам известно, провел этноботаническое исследование, оказался недостаточно надежен, поскольку трудно определить, что они сохранили с доколониальных времен, а что заимствовали у европейцев (Rousseau 1953: 111). Письменные исторические источники, созданные в XVII в., после основания колонии Новая Франция, ничего не дали для решения проблемы, но в документах времен Жака Картье Ж. Руссо нашел свидетельства в пользу того, что под названием *аннедда* может скрываться туя (*Thuja occidentalis*) (Ibid.: 112–114). Биохимические данные подтвердили это предположение. Вывод Ж. Руссо таков: дерево *аннедда* – это туя западная (Rousseau 1953: 111; 1954: 201).

Полагаю необходимым отметить, что в отечественных этноботанических исследованиях наиболее разработанным следует признать лингвистическое направление. Многие современные российские исследователи,

работающие в области этноботаники, являются приверженцами лингвистического подхода. Так, В.Б. Колосова рассматривает народную ботанику славян именно в данном ракурсе, но проводит значительно более глубокий анализ, нежели дается в известных мне работах Ж. Руссо. Руссо, озаглавив наиболее важную главу своей работы по квебекской этноботанике «Ботанический фольклор Кохнаваги», тем не менее, как мы выяснили, приводя богатые лингвистические данные, именно фольклору уделял все же недостаточно много внимания. В.Б. Колосова, напротив, в своей книге обращает внимание не только на разнообразие наименований растений в различных диалектах, но и на их фольклорную составляющую. Она также демонстрирует то, как признаки растений осмысливаются на «акциональном уровне – в различных обрядах, народной магии, медицине и ветеринарии» (Колосова 2009: 7), что, на мой взгляд, выводит исследование за рамки непосредственно лингвистики.

Этноботаника Даниэля Клемана

Франко-канадский исследователь Даниэль Клеман – в данной подборке автор статьи, посвященной роли растений в распространенном среди алгонкинских народов ритуале трясущейся палатки. Он широко известен как специалист по этноботанике и этнозоологии народа инну, населяющего канадские провинции Квебек и Ньюфаундленд. Его книга по этноботанике инну поселка Экуаничит, выдержавшая два издания (Clément 1990, 2014), является единственной обобщающей работой по данному региону.

Работы Д. Клемана смело можно назвать новым этапом этноботанических исследований в Канаде. Если объектом исследования в трудах Ж. Руссо было традиции использования автохтонами и европейцами дикорастущих, в меньшей степени культурных, растений, то задача Д. Клемана состоит в изучении того, как автохтоны (в частности инну) представляют себе мир фауны, что о нем думают. В данном случае этноботаника понимается как отрасль направления, получившего название «этнонаука». Согласно вполне справедливому высказыванию А.Р. Греся, «определение этноботаники как научного направления, изучающего именно представления (в широком смысле этого слова) этносов об окружающем их растительном мире... может отделить этноботанику от смежных научных направлений» (Гресь 2017: 318), от этнолингвистики, этномедицины, этноэкологии и т.п. Именно с таких позиций выступают представители этнонаучного подхода к этноботанике.

Итак, этноботаника как этнонаука – это изучение того, как сами носители традиции воспринимают растительный мир, их представления о нем, их классификация растений, то, на каких критериях она основывается.

В то же время Д. Клеман сам отметил, что «американская наука также уделяет много внимания определению связей между культурой и языком» (Clément 2014: 11). Это говорит о преемственности между работами Ж. Руссо, который всегда придавал большое значение анализу народных наименований растений, и этнонаучным подходом Д. Клемана. Данное обстоятельство также в какой-то степени роднит ее с отечественной этнолингвоботаникой.

Д. Клеман в своих этнонаучных исследованиях много внимания уделяет автохтонным классификациям растений, признавая тем самым подход инну не менее научным, чем подход ученых-ботаников, а также всему комплексу сфер их применения (техническому, медицинскому, пищевому и ритуальному). Исходя из представлений инну, он классифицирует растительный мир по следующим внешним признакам: наименования, таксономия, идентификация и использование в различных сферах жизни (Ibid.: 69). Углубляясь в классификацию флоры инну, Д. Клеман обнаруживает две ее основополагающих составных части – растения с корнями и растения без корней. К первой *kânîtautshîki* (*те, которые растут на земле*) относятся деревья *mishtukuat*, кусты *shakâua*, маленькие кусты *atishîa* и травы *mashkushua*. Во вторую *ashtshi* (*земля, почва, земля, которая растет*, т.е. те, что сами являются землей), входят мхи, некоторые лишайники и даже водоросли (Ibid.: 71, 99). Такие выкладки не встречаются в более ранних исследованиях, в частности в работах Ж. Руссо.

Из множества фигурирующих в книге растений приведу в качестве примера данное им описание багульника (рододендрона) гренландского: «*ikûta*, мн. ч. *in.*, лабрадорский чай, *Ledum groenlandicum* Retz. ... При заболевании мочевого пузыря... из кончиков веток или листьев... готовят отвар. В случае артрита... также используются кончики веток или листья, их сушат, заворачивают в теплую влажную ткань и... прикладывают в качестве компресса.

Также рассказывают, что название растения “каноз для вши” ведет происхождение от старинного способа использования. В очень плохую погоду, мешающую любому возможному передвижению по озерам и рекам, брали лист этого растения, сажали в него вошь (пойманную на ком-нибудь из членов группы) и пускали его по воде, чтобы погода на водоеме стала более тихой и спокойной.

Этимология: каноз для вши; от *ik* – вошь и *ûta* – каноз во мн. ч. (от *ush* – каноз в ед. ч.)» (Ibid.: 228).

Итак, здесь даны и этимология автохтонного названия, и рациональное медицинское применение, и связанные с ним магиико-фольклорные представления. Ж. Руссо в этноботаническом исследовании могавков Кохнаваги, казалось бы, действовал в таком же ракурсе, но в данном случае мы имеем дело со значительно более полным описанием, охватывающим, как мне думается, все стороны использования растения.

О статье Д. Клемана

Представленное в данной подборке статей исследование Д. Клемана посвящено выявлению роли растений в ритуале трясущейся палатки – почти неизвестной в отечественной науке практики, широко прежде распространенной среди алгонкинских групп. Работы, где специально исследовалась бы роль растений в отправлении ритуала, до сих пор отсутствовали и в американской историографии. Публикуемая здесь статья Д. Клемана с этой точки зрения является новаторской.

В первом разделе статьи речь идет в первую очередь о техническом применении растений в контексте трясущейся палатки. Автор дает ответ на вопрос, какие виды деревьев использовались при строительстве каркаса сооружения. В случае инну это, как правило, черная ель и лиственница. Он также говорит о причинах выбора и много внимания уделяет идентификации этих видов, критически разбирая краткие описания предшественников, затрагивающие в той или иной степени данный вопрос. Это было необходимо сделать в силу того, что авторы-предшественники, неверно интерпретируя слова информантов или пытаясь всеми средствами подтвердить собственные гипотезы и предположения, указывали не те виды деревьев. В результате в данном вопросе возникла путаница, которую Д. Клеман успешно устраняет в своей статье.

Далее автор рассматривает растения в трясущейся палатке в контексте сверхъестественного и приводит компаративные материалы по другим алгонкинским группам. Здесь большой интерес вызывают данные, согласно которым духи некоторых деревьев могут наравне с духами-хозяевами животных проникать в трясущуюся палатку и вступать в общение с шаманом, ведущим церемонию. Причем шаман, способный понимать язык деревьев, считался особенно сильным. Свою силу он получал в процессе ритуала от деревьев, которые, по представлениям инну, являются одушевленными существами.

В последнем разделе статьи Д. Клемана ставится проблема возможного употребления *Amanita muscaria* – мухомора красного при проведении ритуала трясущейся палатки. Исследовав ее, в том числе проведя опрос на эту тему среди инну старшего поколения, автор дает отрицательный ответ. Никаких сведений, которые подтверждали бы данную практику у инну, ему обнаружить не удалось ни в связи с трясущейся палаткой или другими шаманскими практиками, ни в повседневном бытовом применении. В отличие от Старого Света, на Американском Севере употребление мухомора в качестве средства, изменяющего состояние сознания, либо не существовало вовсе, либо имело очень ограниченное распространение и применение. По словам автора, ритуальное употребление мухомора зафиксировано французским исследователем Эриком Навэ у оджибве – группы, занимающей территории к западу

от инну, но далее на восток от них эта практика не распространилась. В связи с этим следует отметить, что Э. Навэ не привел достоверных свидетельств приема мухомора шаманами, а обнаружил лишь весьма туманное свидетельство возможного употребления этого гриба в фольклоре оджибве – в мифе, введенном в научный оборот шаманкой и травницей-оджибве Кивайдинокуай (Navet 1988: 168–170).

Как хорошо известно, у народов Российского Севера употребление мухомора в культовых целях, а также медицинское и бытовое, было распространено чрезвычайно широко. Особенно это характерно для народов Северо-Восточной Азии (коряков, чукчей ительменов) (Батьянова, Бронштейн 2016) и обских угров, но также распространено и среди других народов, в частности селькупов (Степанова 2015).

Субарктические и арктические культуры Старого и Нового Света, развиваясь за единичными исключениями независимо друг от друга, тем не менее, формировались в относительно сходных природно-климатических условиях, сходство растительного мира также было значительным. В связи с этим встает вопрос, на который, насколько я знаю, еще так и не дано однозначного ответа. По какой причине у многих народов евразийской тайги и тундры употребление мухомора шаманами, а у народов северо-востока Евразии и обычными людьми, было широко распространено, что подтверждается многочисленными свидетельствами очевидцев, начиная с XVIII и заканчивая XX в., а относительно народов Американской Субарктики существуют лишь предположения о возможном употреблении мухомора в некоторых группах, явные же свидетельства этой практики отсутствуют вовсе? Даже если предположить, что охотники канадской тайги и практиковали употребление мухомора, то масштаб этого явления не идет ни в какое сравнение с тем, что мы можем наблюдать на сибирских материалах.

Невзирая на сходство культур охотников севера Евразии и Северной Америки, в том числе в контексте их отношений с миром флоры, приходится констатировать, что различий здесь тоже достаточно. Принимая во внимание общую микофобность сибирских культур, где грибы, кроме мухомора и трутовика, никак не употреблялись, считаясь несъедобными, жителей канадской тайги следует признать еще более микофобными. Э. Навэ говорил об употреблении в пищу грибов индейцами тет-дэ-буль (атикамек), но только в экстремальной ситуации в случае голода (Navet 1988: 164).

О статьях А.А Матусовского; Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской

Р.А. Гресь отметил, что «как правило, когда растение пересекает черту дикости и становится культивируемой культурой, оно уже не интересует ученых-этноботаников...» поскольку в силу своей научной

специализации они в первую очередь изучают знания о растениях представителей «примитивных» сообществ, не практикующих земледелия (Гресь 2017: 322). Если это утверждение справедливо, то в таком случае статьи А.А. Матусовского, а также Н.В. Ракуца и М.Л. Дубосарской, в которых речь идет как раз о культурных растениях, вносят свой вклад в заполнение этой лакуны.

Если этноботаническим проблемам Юго-Восточной Азии, в частности значению бетеля в культуре народов Филиппин, посвящены труды М.В. Станюкович (Станюкович 2010, 2015), то работы по этноботанике автохтонного населения Южной Америки в советской и российской науке практически отсутствуют. Причины такого положения дел вполне понятны: специалистов по антропологии коренного населения Южной Америки в России насчитывается не слишком много, а тех, кто при этом обладал бы еще достаточными ботаническими знаниями, еще меньше.

Представленная в блоке статья А.А. Матусовского – один из очень немногих трудов на эту тему на русском языке. Из предшествующих работ, затрагивающих проблему взаимодействия человека с миром фауны, является совместная статья Э.Г. Александренкова и кубинского исследователя А. Фольгадо (Александренков, Фольгадо 1993), на которую автор ссылается в своем тексте. Предметом исследования обеих работ является горький маниок и его место в культуре индигенного населения Южной Америки. Статья Э.Г. Александренкова и А. Фольгадо посвящена истории распространения и культивации маниоки на континенте и особенностям технологии ее обработки и приготовления. Текст А.А. Матусовского во многом продолжает это направление исследований. Автор, базируясь на материалах собственных многочисленных полевых исследований (что уже само по себе большая редкость для отечественной науки), рассматривает особенности использования, способов обработки и потребления этого клубнеплодного растения, характерные для разных районов бассейнов рек Амазонки и Ориноко. Именно такой подробный региональный подход определяет новизну его работы для российской науки.

А.А. Матусовский демонстрирует, что наиболее древняя традиция возделывания и совершенства обработки горького маниока существует у оседлых народов севера Амазонии и Оринокии. Здесь для отжима клубней маниока с целью удаления синильной кислоты из клубней применяется механический пресс (*tipiti*). В то же время в этих районах проживают группы (хоти и яномамо), воспринявшие культуру маниока сравнительно недавно, только несколько десятилетий назад. В регионе Ваупес, а также у шингуано, распространены различные вариации ручного отжима маниоковой массы. Для неоседлых групп характерна более простая технология обработки. По мнению

А.А. Матусовского, связано с тем, что изготовление стационарных или тяжелых прессов неизбежно повлияло бы на их мобильность.

Этноботаника в исполнении А.А. Матусовского помогает сделать не этноботанический, а скорее этноисторический вывод. Вариативность использования горького маниока в традиционной экономике есть хозяйственный маркер групп разных районов Амазонии и Оринокии, отражающий различные типы их хозяйства. Как пишет автор, «изменение долевого присутствия горького маниока в индигенной экономике и технологичности его обработки в исторической перспективе приводит к трансформации стиля жизни индигенного сообщества».

Статья Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской интересна тем, что в ней анализируются труды или те части трудов иезуитов в Южной Америке, где речь идет об использовании растений автохтонами или просто дается описание местных растений. Это важно в том контексте, что христианские миссионеры в Новом Свете, а иезуиты в особенности, наряду с распространением христианства оказывались также и в роли первых ученых – этнографов, зоологов и ботаников. Для сравнения отмечу, что первые подробные описания флоры региона Северо-Востока Северной Америки также были даны иезуитами, и одно из первых описаний ритуала трясущейся палатки, этноботанический аспект которого подробно проанализирован в статье Д. Клемана, также сделан иезуитом Полем Лё Жёном (Thwaites 1896: 162–168). Таким образом, дальнейшее подробное изучение вклада иезуитов в этноботанические, по сути, проблемы представляется очень важным и перспективным.

Авторам удалось удачно показать, что иезуитская наука была в первую очередь религиозной христианской наукой, и иезуиты интерпретировали ботанические знания автохтонов через свое восприятие мира. Поэтому первоначально то, что можно назвать этноботаникой под пером иезуитов, не привлекало внимание ученых, поскольку те понимали их подход ко всему аборигенному как «внушенному дьяволом», т.е. не христианскому, подлежащему уничтожению. В этом они видели тенденциозность и, как следствие, недостоверность сведений, не учитывая, однако, то, что не связанная с верой и религией практическая составляющая использования растений на первых порах была иезуитам необходима. Без нее они попросту не могли существовать в незнакомых условиях, а нужные знания можно было получить только от автохтонов. Таким образом, обвинения миссионеров в передаче недостоверной информации выглядят не всегда правомерными.

Далее, по мнению Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской, совершился переход лучших авторов-иезуитов от религиозного восприятия природы к анализу и научному наблюдению. Иезуитам было важно излечить автохтонные способы лечения от магических манипуляций и традиционного ритуального контекста. Лечебные практики часто и вполне оправданно

ассоциировались ими с демоническими культами. Но знание лекарственных и культурных растений было необходимо. Они вписывали эти растения в европейскую медицинскую практику, легализуя их тем самым, удаляя контекст «нехристианских заблуждений». Следовательно, они опрашивали индейцев о растениях, хотя и не афишировали это. Авторы приводят забавный факт сбора миссионерами информации о растениях в процессе исповедования автохтонов. В XVIII в. иезуиты все больше стали подходить к изучению растений с утилитарных позиций Нового Времени, а будучи, по сути, исследователями, владеющими полевым материалом, они зачастую качественно превосходили в своих трудах кабинетных светских ученых того времени.

Итак, начало этноботаники – это не 1895 г., когда впервые этот термин был введен в научный лексикон, а раньше, когда в Америке иезуиты начали обращать внимание на растения и на то, как «дикари» ими пользуются. Все это авторы показывают на примере подробного рассмотрения трудов двух иезуитов XVIII в.

У истоков американской (точнее канадской) этноботаники также стояли иезуиты. Особенно следует отметить произведения иезуитанатуралиста Луи Николя. В приписываемом ему труде «*Codex Canadensis*» на четырех страницах представлены восемнадцать рисунков различных растений с пояснительными подписями (Gagnion 2017: 27–28). Исследовательской работе он уделял не меньше, а, может быть, даже больше внимания, чем миссионерской деятельности. Вероятно, именно поэтому он не был по достоинству оценен своими коллегами миссионерами, и настоятели миссий были им недовольны, обвиняя его в пренебрежении к делу евангелизации. В частности, это послужило вероятной причиной его скорого возвращения из миссии на озере Верхнее (Daviolt 1994–1995: 224).

Подводя итог, позволю себе высказать утверждение, что представленные в блоке статьи имеют существенную научную ценность и окажутся полезными для последующих российских этноботанических, во всяком случае, американистских исследований. Краткая информация относительно этноботанических исследований во французской Канаде также не будет бесполезна читателям.

Литература

- Александренков Э.Г., Фольгадо А. Маниока и касабе // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 43–55.
- Батьянова Е.П., Бронштейн М.М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 46–58. DOI: 10.17223/2312461X/11/5
- Гресь Р.А. Этноботаника: отечественная и зарубежная парадигмы, направления и перспективы развития // Научный альманах. Науки о Земле. 2017. № 1–3. С. 317–327. DOI: 10.17117/na.2017.01.03.317

- Картье Ж. Краткий рассказ о плавании, совершенном к островам Канады, Хошеллаге, Сагеню и другим, с описанием нравов, языка и обычаев их жителей. Тверь, 1999.
- Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009.
- Колосова В.Б. Славянская этноботаника: очерк истории // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI, ч. 1. С. 7–30.
- ПМА–1 – Полевые материалы автора, пос. Советская речка. Туруханский район Красноярского края, 1999 г.
- Станюкович М.В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca catechu* и *Piper betle* в фольклоре традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI, ч. 1. С. 306–340.
- Станюкович М.В. Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 5. С. 243–264.
- Степанова О.Б. Галлюциногены растительного происхождения, жевание, рот, слюна и речь в традиционной культуре селькупов // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 5. С. 205–221.
- Clément D. L'ethnobotanique montagnaise de Mingan. Centre d'études nordiques. Collection Nordicana. Québec: l'Université Laval, 1990. № 53.
- Clément D. La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection «Mondes Autochtones». Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- Daviault D. Le Père Louis Nicolas et la première grammaire de l'algonquin // Actes: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique. Paris, 1994–1995. № 19–20.
- Gagnon F.-M. Louis Nicolas. Life and Work. Toronto: Art Canada Institut. 2017.
- Jaques Cartier et "La Grosse Maladie". XIXe Congrès international de physiologie de Montréal. Montréal, 1953.
- Navet E. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord // Journal de la Société des Américanistes. 1988. Vol. 74. P. 163–180.
- Rousseau J. L'annedda, l'arbre employé par Jaques Cartier contre le scorbut // Cronica botanica. 1945. Vol. 9, № 2/3. P. 151–153.
- Rousseau J. Notes sur l'ethnobotanique d'Anticosti // Archives de folklore. 1946. Vol. 1. P. 60–71.
- Rousseau J. Le mystère de l'annedda // Jaques Cartier et "La Grosse Maladie". XIXe Congrès international de physiologie de Montréal. Montréal, 1953. P. 105–116.
- Rousseau J. L'Annedda et l'arbre de vie // Revue d'histoire de l'Amérique française. 1954. Vol. 8, № 2. P. 171–212.
- Rousseau J., Raymond M. Études ethnobotaniques québécoises. Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal. Montréal, 1945. № 55.
- Thwaites R.G. ed. The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610–1791. Cleaveland: The Burrows Brothers Company Publishers, 1896. Vol. 6.

Denis V. Vorobyov

INTRODUCTION TO THE SPECIAL ISSUE

DOI: 10.17223/2312461X/23/4

Abstract. The introductory article presents ethnobotany as seen by the French-Canadian researchers Jacques Rousseau and Daniel Clément. It traces the development of their ideas from the accumulation and initial analysis of the field's material to the understanding of ethnobotany as an ethno-science, where the object of study is the views that the holders of ethnobotanical knowledge themselves (in this case, the Innu people) have of the flora. The article also provides an overview of the special issue content. The ethnobotany of North America is discussed in the article by Daniel Clément about the role of plants in the Innu shaking tent ritual. The article by Nikolay V. Rakuts and Maya L. Dubossarskaya about the Jesuit contribution to the ethnobotany of South America and that by A.A Matusovskiy about the cultivation of bitter manioc by different groups in Amazonia and Orinocia draw on South American materials.

Keywords: ethnobotany, ethno-science, human-plant relations, shaking tent, Innu, Amazonia, Orinocia, Jesuits

References

- Aleksandrenkov E.G., Fol'gado A. Manioka i kasabe [Manioc and casabe], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1993, no. 5, pp. 43-55.
- Bat'ianova E.P., Bronshtein M.M. Mukhomor v bytu, verovaniiakh, obriadakh, iskusstve narodov Severa [Amanita Muscaria in the everyday life, beliefs, rituals and art of the peoples of the North], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2016, no. 1, pp. 46-58. DOI: 10.17223/2312461X/11/5
- Gres R.A. Etnobotanika: otechestvennaia i zarubezhnaia paradigmy, napravleniia i perspektivy razvitiia [Ethnobotany: national and foreign paradigms, directions and development prospects], *Nauchnyi al'manakh. Nauki o zemle*, 2017, no. 1-3, pp. 317-327. DOI:10.17117/na.2017.01.03.317
- Kart'e Zh. *Kratkii rasskaz o plavanii, sovershennom k ostrovam Kanady, Khoshelage, Sage-neiu i drugim, s opisaniem npravov, iazyka i obychaev ikh zhitelei* [A brief description of a journey to the islands of Canada, Hochelaga, Saguenay and other places, which covers, among other things, the local customs, language, and dwellers]. Tver: 1999.
- Kolosova V.B. *Leksika i simvolika slavianskoi narodnoi botaniki: etnolingvisticheskii aspekt* [The lexis and symbols of the Slavic folk botany: an ethno-linguistic aspect]. Moscow: Indrik, 2009.
- Kolosova V.B. Slavianskaia etnobotanika: ocherk istorii [The Slavic ethno-botany: an essay on history], *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovani RAN*, 2010, Vol. VI, Is. 1, pp. 7-30.
- PMA-1 – *Polevye materialy avtora*, pos. Sovetskaia rechka. Turukhanskii raion Krasnoiar-skogo kraia, 1999 g. [The author's field materials]
- Staniukovich M.V. Syn betel'nogo orekha i lista betelia»: simbolika Areca catechu i Piper betle v fol'klоре traditsionnoi kul'ture ifugao i drugikh narodov Filipin [‘The son of the areca nut and of the betel leaf’: the symbolism of Areca catechu and Piper betle in the folklore and traditional culture of the Ifugao and other peoples in the Philippines], *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovani RAN*, 2010, Vol. VI, Is. 1, pp. 306-340.
- Staniukovich M.V. Chernoe i beloe. Betel', chernenie i podpilivanie zubov i kolonial'nye predrassudki [Black and white. Betel, teeth blackening, teeth shaving, and colonial prejudices]. In: *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimuliatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, kava, cola, and chat. Stimulants in the rituals and myths of

- the peoples of the world. The Maklaevskiy collection of texts]. St. Petersburg: MAE RAN, 2015, Vol. 5, pp. 243-264.
- Stepanova O.B. Galliutsinogeny rastitel'nogo proiskhozhdeniia, zhevanie, rot, sliuna i rech' v traditsionnoi kul'ture sel'kupov [Vegetable hallucinogens, chewing, mouth, saliva, and speech in the traditional Selkup culture]. In: *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimuliatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, kava, cola, and chat. Stimulants in the rituals and myths of the peoples of the world. The Maklaevskiy collection of texts]. St. Petersburg: MAE RAN, 2015, Vol. 5, pp. 205-221.
- Clément D. *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*. Centre d'études nordiques. Collection Nordicana. Québec: l'Université Laval, 1990. No. 53.
- Clément D. *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*. Collection «Mondes Autochtones». Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- Daviault D. Le Père Louis Nicola et la première grammaire de l'algonquin, *Actes: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique*. Paris, 1994-1995, no. 19-20.
- Gagnion F.-M. *Louis Nicolas. Life and Work*. Toronto: Art Canada Institut. 2017.
- Jaques Cartier et "La Grosse Maladie"*. XIXe Congrès international physiopogie de Montréal. Montréal, 1953.
- Navet E. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes*, 1988, Vol. 74, pp. 163-180.
- Rousseau J. L'annedda, l'arbre employé par Jaques Cartier contre le scorbut, *Cronica botanica*, 1945, Vol. 9, no. 2/3, pp. 151-153.
- Rousseau J. Notes sur l'ethnobotanique d'Anticosti, *Archives de folklore*, 1946, Vol. 1, pp. 60-71.
- Rousseau J. Le mystère de l'annedda. In: *Jaques Cartier et "La Grosse Maladie"*. XIXe Congrès international physiologie de Montréal. Montréal, 1953, pp. 105-116.
- Rousseau J. L'Annedda et l'arbre de vie, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1954, Vol. 8, no. 2, pp. 171-212.
- Rousseau J. et Raymond M. *Études ethnobotaniques québécoises. Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*. Montréal, 1945, no. 55.
- Thwaites R.G. ed. *The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610-1791*. Cleavland: The Burrows Brothers Company Publishers, 1896. Vol. 6.