

**“КОГДА Я БЫЛ МАЛЕНЬКИМ ЩУРЕНКОМ...”:
ИХТИОФАУНА В ФОЛЬКЛОРЕ И РЫБАЦКАЯ МАГИЯ
АТАПАСКОВ АРКТИЧЕСКОГО БАССЕЙНА**

Ключевые слова: атапаски, традиционное рыболовство, промысловая магия

Статья посвящена промысловым обрядам и табу, связанным с рыбалкой, у атапасков бассейнов р. Маккензи и залива Гудзона. Также рассматривается вопрос о месте рыб в их традиционной духовной культуре. Основой для исследования послужили этнографические материалы XVIII–XXI вв.

DOI: 10.31857/S086954150000196-5

Рыбалка занимала одно из важнейших мест в системе жизнеобеспечения атапасков, что, безусловно, нашло объективное отражение в их мифологических воззрениях и обрядах. Рыбы и рыбаки являются персонажами мифов, легенд и прочих жанров повествовательного фольклора атапасков.

Согласно мифологии догрибов, причиной всемирного потопа стала рыбалка старика-демиурга Чапеви. Он строил рыболовный забор в проливе меж двух морей, но его чрезмерное усердие привело к тому, что вода поднялась так высоко, что затопила всю землю (*Franklin* 1828: 292). После потопа, погубившего всех людей, мир был вновь заселен благодаря двум прожорливым рыбам – щуке и налиму, рассказывается в мифах догрибов и сату.¹ Из чрева щуки на свет вышли все мужчины, а женщины – из чрева налима (*Petitot* 1876: 68). Вероятно, именно об этих двух рыбах говорится и в записанном сравнительно недавно мифе сату о путешествии двух братьев, культурных героев. Один из них, отправившийся в нижний мир, добрался до подземной реки Нэйадалин, пройдя сквозь гигантскую щуку и гигантского налима (*Andrews, T'Seleie* 2000: 56). Налим является важнейшим персонажем мифа чипевайан о великих заморозках: завадевший теплом медведь преследует похитивших у него мешок с теплом человека, щуку и налима, и только последнего медведь не в состоянии догнать, налим ускользает от него. Фактически в этом атапаском мифе налим совершает подвиг Прометея, вернув людям и животным тепло (*Whitney* 1896: 265–266). Другая версия этого мифа о путешествии в верхний мир, сочетающая в себе мотивы возвращения пропавшего тепла и исчезнувшей дичи, содержит также этиологический сюжет о падении щуки с неба на землю. После этого случая, как говорят чипевайан, у щуки такая сплюснутая морда (*Lowie* 1912: 187). Мотив “Ионы”, помимо мифа о путешествии по Нэйадалин, зафиксирован и в других сюжетах у сату и догрибов (*Petitot* 1876: 75).

На положении налима и щуки в мифологии стоит заострить внимание. Похоже, что эти две крупные хищные рыбы занимают особую позицию в мировоззрении атапасков, будучи наиболее распространенными персонажами мифов, так или иначе касающихся рыбной тематики. В этом прослеживается параллель с почитанием, или, по крайней мере, особым отношением к наземным хищникам. Форель, сиг, чукучан и другие важные промысловые рыбы встречаются в мифах значительно реже. Кроме

Никита Сергеевич Шишелов | <http://orcid.org/0000-0002-9849-8112> | nshishelov@rambler.ru | независимый исследователь | (Москва, Россия)

того, похоже, что налим и щука у атапасков являются бинарно-полярными символами мироустройства. Налим — донный хищник, активный только в зимнее время, щука же часто охотится в верхних слоях воды и нередко бывает замечена в теплое время года. Налим, таким образом, символизирует низ, зиму, пассивное женское начало, а щука — верх, лето и активное мужское начало.

О важности рыбных ресурсов для атапасков р. Маккензи свидетельствуют их представления о существовании душ в загробном мире. В мифе сату о посещении Лэй-Нэне (Того Света) чудотворцем Найевери говорится, что счастливые души умерших людей питаются там рыбой, танцуют и поют. Причем первое, что увидел чудотворец, проникнув в страну мертвых, были души рыбаков, промышляющие рыбу сетями (*Petitot* 1876: 65; *Petitot* 1886: 130–132). Значительность рыбалки подчеркивает и ряд миграционных легенд. Так, сату рассказывали, что их предки поселились на берегах р. Маккензи, спустившись с западных гор, когда Старик-демиург показал им рыбные богатства реки и научил готовить рыбу (*Ibid.*: 230). У них же существует легенда о Сабавету — герое-рыбаке, спасшем людей от голода. Он предпочитал рыбалку всем занятиям, у него даже не было охотничьего оружия, и от него всегда пахло рыбой. При этом Сабавету был могучим шаманом, а магией его была сила, ломающая лед на реках (*Dene Kede. Gr.8, Mod.4* 2003: 3–6).

У догрибов существует этиологическая сказка, которую рассказывают маленьким детям, когда едят форель. Она небезынтересна с позиции этнопедагогики. Очевидно, что в данном случае обучающий процесс принимает форму рассказа, цель которого в том, чтобы ребенок, отыскав все мелкие кости в голове рыбы, не проглотил и не подавился ими. Вот эта сказка:

Давным-давно все животные были людьми. Все, кто жил на земле и в воде, даже утки, все были людьми. Многие животные были родственниками. Лебедь и Чирок были братьями. Росомаха и Куница были шуринами. Волк и Ворон тоже были шуринами. Форель тоже был человеком. Он мог принимать облик рыбы, когда ему нужно было наловить рыбы для людей.

Потом мир изменился, и животные стали такими, какие они сейчас, но некоторым удалось сохранить кое-какие человеческие инструменты. Форель как раз один из таких. Все кости в его голове — его инструменты или еда. Все это сохранилось у него с тех давних пор, когда он был человеком. Много костей в голове озерной форели. Некоторые — это его инструменты: костяной нож, каменный скребок, мездрильный инструмент и деревянное копье для охоты на карибу в воде.

Другие кости в голове форели — это его пища: вот лосиная голень, из которой можно добыть костный мозг, лосиная голова и лосиный нос, который очень хорош! У него есть даже посуда: деревянная тарелка и чашка. Все это находится в голове форели. В следующий раз, когда будешь есть форель, попроси старших рассказать тебе историю про все кости в его голове (*Trout Head Story n.d.*; в отрывке сохранено грамматическое употребление слова форель в муж. роде, т.е. “форель” — “он”. — *Н.Ш.*).

Аналогичная сказка существует и у биверов, только в ней рассказывается о происхождении костей черепа чукучана (*Bouchard, Kennedy* 2012: 115).

Рыбы-гиганты, такие как упомянутые выше налим и щука из мифологии сату, как правило, обитают в подземных водоемах. Биверы рассказывают, что когда культурный герой-демиург Тсайа очищал землю от гигантов и монстров, то часть из них он уничтожил, а других, в том числе и гигантскую рыбу, просто загнал под землю. Еще в 1960-х годах биверы объясняли этим обстоятельством некоторые особенности рельефа местности. Нефть же биверы стали считать жиром гигантских рыб и животных, обитавших некогда под землей (*Ridington* 2013: 28). На этом примере интересно наблюдать, как новые реалии и знания в XX в. мифологизировались и интегрировались в систему традиционных воззрений. В 1970-х годах чипевайан верили, что огромная, враждебная людям, рыба обитает в подземных водах где-то между оз. Атабаска и оз. Мишн. Подземная река, рассказывали они, имеет выход в оз. Мишн, где несколько раз у индейцев была возможность наблюдать гигантскую рыбу. Рыба настолько огромна, что земля сотрясается, когда та поднимается со дна озера и плы-

вет. К счастью, это происходит крайне редко. Никто из индейцев не взялся определить, какая именно это рыба, так как целиком ее никто не видел. Наблюдали только плавник, поднимающийся над водами озера. Очевидцы примерно прикинули размеры чудовища, исходя из расстояния между шипами плавника. Длина гиганта составляет, по разным сведениям, от 30 до 100 м, однако некоторые считают, что не менее мили. В другом случае индеец наткнулся на останки мертвой гигантской рыбы, но не решился приблизиться (*Sharp* 2001: 51–52). Гигантские рыбы, по представлениям чипевайан, не столь опасны, как, например, нобиечо — гигантские выдры. При встрече рыбы-гиганты обычно вообще не обращают внимания на человека, однако, как и контакты с любыми чудовищами, эти встречи редко бывают приятными. Человеку не следует проявлять агрессии в отношении гигантов или позволять себе насмешек в их адрес, так как те обладают неукротимым нравом и очень сильной магией и способны десятилетиями выжидать момента для возмездия (*Ibid.*: 57). У биверов существует легенда о человеке, вступившем в сверхъестественный контакт с гигантской рыбой. Опасная связь обернулась тем, что, получив от нее магическую силу, он стал ее воплощением и превратился в вечуге, каннибала, заманивающего людей в свое жилище, расположенное на берегу рыбного озера (*Ridington* 2013: 63).

Вопрос о мистических контактах человека с животными, в данном случае с рыбами, требует дополнительного комментария о религиозно-философских воззрениях. Для всех групп атапасков характерны анимистические представления и монистическая философия, согласно которой реальность представляет собой не двунаправленную взаимосвязь, но абсолютное единство мистического и материального мира. Антрополог Д. Смит, занимавшийся исследованиями чипевайан, сформулировал следующий тезис: “...все существа, и люди и не люди, неразрывно объединены между собой сложной коммуникативной взаимосвязью. Успех в жизни требует активного поддержания гармонии этих взаимосвязей. Поддержание гармонии требует эмпирического целостного познания”. Для индейцев более важной сферой взаимосвязи с миром является эмоциональная, аффективная, нежели сфера физического контакта, отмечает Д. Смит. Причем духовный контакт человека с объектами внешнего мира может предшествовать контакту визуальному или физическому (*Smith* 1998: 412–413). Пожалуй, лучшим примером для понимания бытовой сути подобного взаимодействия является именно рыбалка — человек не видит рыбу, которую ловит, однако всецело концентрируется на объекте ловли. Контакт с водными обитателями инспирируется человеком и начинается уже в тот момент, когда рыбак забрасывает снасть в воду — среду, в которой сам человек существовать не может.

Центральное место в системе верований атапасков Арктического бассейна занимает некая энергия, дающая магическую силу и духовное знание. У чипевайан она называется инкозе, а, например, у догрибов и сату — инкон. Это специфическое понятие, дать точное определение и описание которого сами индейцы часто затрудняются. Получение инкозе сопряжено с практикой поиска видения, в процессе которого человек, обычно еще в детском возрасте, испытывал сильные религиозные переживания. Этот духовный опыт приобретался в видениях или грезах, не обязательно во сне. Видения можно охарактеризовать как мистическое, измененное состояние сознания с деформацией восприятия окружающего мира, заключающееся в переживании человеком мощных иллюзий и интенсивным процессом их осмысления. Зачастую видения сопровождались иллюзиями физического перевоплощения. Однако следует особо отметить, что эти видения нельзя назвать галлюцинаторными, так как для достижения подобных состояний атапаски не использовали никаких психоактивных веществ.

Неотъемлемой частью видения являлся мистический контакт с каким-либо реальным или мифическим животным либо с природным явлением. Инкозе можно было получить, например, от рыбы (*Ridington* 1988: 59), грома, ледохода, лося или мухи. Животное наделяло в видении человека магической силой, имеющей обычно ограниченную сферу применения в повседневной жизни, и, как правило, устанавливало для него некоторые ограничения, которые следовало соблюдать. В качестве примера таких табу можно привести сведения, полученные Джун Хэлм от догрибов. Информант

рассказал ей об одной индейской семье, члены которой никогда не ели шук, хотя эта рыба имела для догрибов важное промысловое значение. Очевидно, глава этой семьи в видении вступил в мистический контакт со шукой, которая наделила его магической силой и при этом запретила ему и ближайшим родственникам употреблять шук в пищу (*Helm* 1994: 95). Что касается магических сил, полученных от природных явлений, то показательным будет пример из фольклора догрибов. Один из их легендарных героев обладал магией, полученной от грома. Используя эту силу, он легко раскалывал лед, что позволило людям без особого труда установить зимой рыболовные сети (*Ibid.*: 140–142). Вместе с инкозе человек иногда получал в видении определенные песни (творческая составляющая инкозе). Однако не каждый индеец обладал инкозе, и далеко не каждый – сильной инкозе. Одних людей видения посещали часто, другие же получали его не с первого раза, либо вообще не могли приобрести этого опыта. Завязав мистический контакт с тем или иным животным, человек часто приобретал сакральные знания о его повадках, что позволяло успешно промысливать именно это животное. Очевидно, что инкозе есть не только духовная субстанция, не только духовное знание, приобретенное человеком во время религиозных переживаний. Инкозе неразрывно связана с повседневным прагматическим знанием. Обладателями сильной магической силы признавались люди сверхуспешные в той или иной хозяйственной или культурной деятельности общества (например, охота, рыбалка, война, игры и др.). Очевидно, что такие личности должны обладать основанной на личном опыте безупречной интуицией и логикой. Можно заключить, что инкозе не только представляет собой духовную силу, но и является отражением знаний личности о тех объектах и явлениях, которые человек не способен физически наблюдать и познать опытным путем (скрытые, удаленные в пространстве или времени), то есть включает в себя теоретическое познание окружающего мира. Следующий пример демонстрирует обретшие форму видения теоретические измышления (отчасти неверные) о повадках придонной рыбы, целиком познать которые эмпирическим методом для индейца не представлялось возможным.

Один догриб, которого торговцы прозвали Налимом, любил рассказывать всем о повадках этой рыбы в разные сезоны года, потому что в детстве в видении совершил длительное путешествие с налимом. По словам индейца, налим охотится на молодь и рыб женского пола, подстерегая добычу в засаде. Широко раскрыв пасть, он привлекает на мелководье мальков, шевеля своим щупом, расположенным на нижней челюсти. Набив до отказа глотку, налим уходит в глубину. Старик этот был столь успешен в ловле налимов, что о нем ходила забавная история, повествующая о том, как однажды он расставил в лесу силки, но вернулся домой с рыбой, потому что в одну из петель вместо зайца попался налим (*Ibid.*: 86–87).

Плиний Годдард, проводивший в 1912 г. лингвистические и этнографические исследования чипевайан, записал рассказ, который хорошо демонстрирует видение, типологически сходное с вышеобозначенным. Это мистический трип, герой которого переживает иллюзию обратного перевоплощения, считая себя изначально рожденным рыбой, а не человеком. Герой обрел в видении песню, с помощью которой и поведал соплеменникам о своем путешествии и трансформациях:

Большой орел поймал шуку и понес ее на дерево. Шука упала посреди озера и жила там, росла и стала большой рыбой. Наконец, она попала в сеть. Девушка, вкусив ее мяса, вдруг замерла. У нее родился ребенок, покрытый рыбьей чешуей. Ее отец поначалу хотел выбросить его, но потом смягчился и разрешил девушке воспитывать его. Ребенок вырос и рассказал в песнях свою историю:

«Когда я был маленьким шуренком, я сидел, засунув свой нос в травы у берега. Внезапно меня поднял в воздух орел и полетел со мной к своему гнезду. Я упал посреди озера, вырос и стал крупной шукой. Однажды, плывя по узкой протоке, я размышлял, я что-то почувал. Я плыл, я думал, что вижу маленькую рыбку, и схватил ее. Я рванул рыбку, но не смог съесть ее, потому что в горле моем оказался крючок. Я проплыл протоку, и вскоре увидел водоросли. Я думал, что это водоросли, но то была сеть, и вот я попался. “Всего лишь тощая шука, одна кожа и кости”, – так сказал он (рыбак. – *Н.Ш.*) про меня, выбрасывая на берег. А я лежал и думал про себя: “Хочу, чтобы моло-

дая девушка поджарила мой хвост”. Тут появилась уже почти зрелая девушка. “Хочу поджарить щучий хвост”, — услышал я ее слова. Она стала есть меня, но как только проглотила кусочек, я заставил ее живот содрогнуться. Девушка перевела дыхание и перестала жевать. Я стал человеком».

Вот что он рассказал в своих песнях. Так они узнали, что он за человек. Давным-давно было обычным делом для человека обладать подобными познаниями (*Goddard* 1912: 58).

Следующий рассказ, совсем короткий, но емкий в контексте вышесказанного, зафиксирован Годдардом со слов старика бивера в 1913 г. Текст ценен тем, что, в отличие от предыдущего, записан непосредственно от человека, пережившего видение. В нем индеец не получил магической силы, однако, согласно его иллюзии, претерпел резкую физиологическую трансформацию. Сам сюжет видения является репрезентацией мифологических представлений: в нем присутствует отмеченный выше мотив “Ионы”, а главным персонажем является рыба-гигант. Контакт между человеком и чудовищем окутан атмосферой таинственной опасности, последствия же его, скорее, негативны. Вот рассказ старика:

Я сделал каноэ и поплыл на нем. Я греб веслом и отплыл совсем недалеко. Я просто плыл по реке, когда очутился внутри чего-то и вдруг стал стариком. Я выплыл оттуда и понял, что был внутри огромной рыбы. Так я стал стариком (*Goddard* 1916: 264).

Итак, как уже сказано, считалось, что, получив инкозе от какого-либо животного, в данном случае от какой-нибудь рыбы, человек становился успешен в ее ловле. Однако это был не единственный магический способ стать удачливым рыбаком. Например, догрибы считали очень сильной и полезной для рыбака паучью магию. Человек, чьим покровителем становился паук, помимо прочего, обладал способностью успешно ловить рыбу сетями на любом водоеме, в любом месте и в любое время (*Helm* 1994: 85). Постоянный успех в рыбалке можно было обрести, посетив в видениях Йакети (Небесное озеро), расположенное между землей и небом. Само посещение его в грезах приносило человеку шаманскую силу, однако этого было недостаточно для получения сильной рыболовной магии. В Йакети, рассказывали догрибы, выдается длинный мыс, и только если в грезах прошедший по нему человек видит рыболовную сеть, то он обретает сверхъестественную силу, приносящую удачу в рыбалке (*Ibid.*: 88–89).

Такие шаманы, сфера влияния магии которых ограничивалась рыбалкой, были известны, по крайней мере, в начале XX в. Одним из рыбаков-чародеев был старик слэйв по имени Тините, личность широко известная в окрестностях оз. Большого Невольничьего. Он был основным информантом доктора Д. Мэйсона во время его этнографической экспедиции летом 1913 г. Среди догрибов Тините был известен как Тамин-Каво — Повелитель Сетей. Его прозвали так за то, что он обладал магической силой, дающей ему власть над рыбами. Индейцы-очевидцы рассказывали, что однажды зимой, когда провизия подходила к концу и рыбалка была безрезультатной, Тамин-Каво спел магическую песню, сложил одну ладонь в виде чаши, а другой произвел несколько круговых движений над ней, и тогда присутствующие увидели множество маленьких рыбок, плавающих по кругу в его ладони. После этого, снова проведя сети, индейцы вернулись с богатым уловом (*Ibid.*: 87–88).

Повседневная жизнь и атапасков была пронизана мистикой. Магические обряды и табу сопровождали даже обыденную хозяйственную деятельность. Это относится и к рыбалке. Миссионер Эдриан Морис в начале XX в. отметил, что “ужение рыбы сопровождалось суеверными обрядами, большинство из которых сейчас устарели” (*Morice* 1906: 194). Самыми устойчивыми из религиозно-обрядовых установок, связанных с рыбалкой, оказались женские табу. Морис отмечал, что в его время среди рыбаков-атапасков бытовало предубеждение, пережившее большинство старинных обычаев, согласно которому женщинам в периоды менструаций строго запрещалось прикасаться к рыболовным снастям, также как и к оружию (*Ibid.*). Более того, мис-

сионер Эмиль Птито, работавший среди индейцев р. Маккензи в третьей четверти XIX в., писал, что в период менструации женщинам запрещалось даже приближаться к рыбным озерам (*Petitot* 1876: 72). Эти данные подтверждаются и самыми ранними источниками. Сэмюэль Херн, чьи сообщения относятся к чипевайан второй половины XVIII в., сообщал, что как девушкам во время первой менструации, так и женщинам в эти периоды строго воспрещалось ходить по льду рыболовных озер, иначе, как считалось, удача не будет сопутствовать рыбакам в этих местах (*Hearne* 1911: 304–305). Канадский антрополог Элизабет Фаджбер, проводившая исследования среди сату в последние десятилетия XX в., наблюдала соблюдение сходных табу и отметила, что это связано с верой в определенную магическую силу, носителями которой являются женщины. Сила эта может причинить вред, при неподобающем ее применении (например, переступание через предметы, переход через пространство). Во время одной из экспедиций к сату Фаджбер отметила:

...я находилась среди группы женщин, сидевших за работой вокруг большой груды выловленной сетями рыбы. Рыба была уложена в круг на слой свежих ивовых листьев. Мы, дотягиваясь, брали рыбу и разрезали ее на полоски, которые после будут коптить и сушить. Когда груды значительно уменьшились, и очертания круга стали менее отчетливы, на листе осталось много рыбьей крови. В этот момент ко мне обратилась старейшина, через свою дочь, которая перевела слова. Она сказала, чтобы я не перешагивала ни через рыбу, ни через этот круг, что было против устоев дене (*Fajber* 1996: 56).

Похожие сведения приводит и другой этнограф, Берн Браун, также работавший среди сату во второй половине XX в. Он вспоминает случай, когда ехал на собачьей упряжке по льду оз. Большого Медвежьего, взяв с собой двух попутчиц сату. Внезапно обе женщины на ходу молча прыгнули с саней. Как оказалось, они заметили две торчащие из-под льда вехи, к которым привязываются концы сети. Маршрут упряжки пролегал как раз поперек установленной подо льдом сети, и женщины не осмелились пересечь ее. Летом, во время путешествия на лодке, женщинам иногда приходится высаживаться и обходить по берегу участки водоемов, где установлены сети, чтобы не пересекать снасти (*Brown* 2014: 133). Более того, женщинам сату запрещалось даже садиться в каноэ, если в нем была рыба чешуя (*Ibid.*: 171). Несоблюдение этих табу могло не только навлечь неудачу в промысле, но и вызвать болезнь или даже преждевременную смерть самой женщины или ее родственников. Надо отметить, что подобные воззрения присущи не только атапаскам Арктического бассейна, но широко распространены и среди западных групп. Представления о том, что контакт женщин и девушек в менструальный период с рыбаками и охотниками, равно как и с их снастями и оружием, может принести особо негативные последствия, являются общеатапаскими. К сожалению, Фаджбер в своем сообщении не указала, какая именно рыба была уложена на листья и в какой период происходил промысел. Ивовая листва у сату, вполне возможно, это не просто утилитарная подложка для улова, но часть временного обрядового инвентаря. Здесь просматривается аналогия с праздником первого лосося у коюконов, во время которого первый весенний улов также укладывался на слой ивовой листвы.

Как видно из этих примеров, женские табу призваны предотвратить опасные контакты женщины не только непосредственно с рыбой или частями рыбы (чешуя, кровь), но также и с рыбацкими снастями и важными промысловыми водоемами. Это связано с тем, что, согласно представлениям атапасков, определенными духовно-магическими способностями наделены не только люди и животные, но и объекты неживой природы, а также орудия, изготовленные человеком. По словам Мориса, хорошо знавшего духовную культуру атапасков,

...дене во всем видят таинство. Независимо от истинной полезности или специфичности формы, туземец инстинктивно придает более или менее необъяснимое толкование свойствам некоторых приспособлений, будь то охотничье оружие или рыболовная снасть, что, возможно, вызвано случайностью. *Post hoc, ergo propter hoc* (*лат.* — после

этого, значит, вследствие этого. — *Н.Ш.*), по-видимому, этот тезис лежит в основе всех его суждений. Например, старая сеть, будь она вся в дырах, в которую по счастливой случайности попало много рыбы, ценится бесконечно больше, чем новая, установленная единожды, но в неудачном месте. Именно в этом случае вопрос о персональных сверхъестественных способностях распространяется на предметы неодушевленные (*Morice* 1906: 194–195).

Итак, рыбалка у атапасков сопровождалась обрядами и магическими действиями, которые можно разделить на три категории:

1. Направленные на наделение рыболовных снастей магическими свойствами.
2. Призванные вызвать расположение духа водоема и населяющих его мифических существ.
3. Адресованные непосредственно рыбе, точнее ее душе.

Рассмотрим эти категории.

Обряды для снастей состояли, по крайней мере, из двух этапов. Во-первых, новую снасть следовало наделить магическими свойствами и, во-вторых, закрепить приобретенную снастью магию. Первый этап производился над новой, еще не испытанной снастью. Для сохранения свойств успешно обловленной снасти следовало соблюсти дополнительные ритуалы. Похоже, что магия, заключенная в снасти, являлась некой третьей, посреднической силой между человеком и рыбой. Именно ей индейцы придавали особое значение. Успешный или безуспешный результат рыбалки возлагался на силу магии, заключенной в снасти. В одном из старейших источников, содержащих этнографические данные по атапаскам, журнале С. Херна, содержатся многочисленные упоминания рыбалки чипевайан. Херн отмечает, что самыми распространенными среди этих индейцев способами рыбалки были установка жаберных сетей и ужение. Он пишет:

Оба метода с большим суеверием сопровождаются церемонией и ненужными хлопотами. Я постараюсь описать их как можно более кратко и просто.

Когда они делают новую рыболовную сеть, которая всегда вяжется из тонких шнуров, вырезанных из сырой оленьей кожи, они берут множество птичьих клювов и лапок и подвязывают их на некотором расстоянии друг от друга к верхней и нижней подбуре сети, а по четырем углам обычно прикрепляют несколько пальцев и челюсти выдры. Как правило, в таких случаях берут лапы и клювы белолобого гуся, взви (или белого гуся), чайки, гагары и черноголовки (полярная крачка. — *Н.Ш.*), и если все или что-то из этого не будет прикреплено к сети, они даже не попытаются погрузить ее в воду, поскольку твердо верят, что тогда в сеть не попадет ни одной рыбы.

Оснащенная таким способом сеть годится для установки, всегда, когда этого требует случай и позволяют обстоятельства. Однако первая пойманная в нее рыба, какого бы вида она ни была, не должна быть сварена в воде, но ее целиком жарят на огне, мясо осторожно отделяют от костей, не повредив ни одного сустава, после чего скелет целиком возлагают на огонь и сжигают. Строгое соблюдение этих правил, считают они, имеет первостепенное значение для будущих успешных уловов в новую сеть, и пренебрежение ими совершенно обесценивает ее, и она не будет стоить и ломаного гроша. Они часто продают новые сети, которые побывали в воде один — два раза, потому что они не принесли успеха <...>

Когда они рыбачат в реках или узких протоках, соединяющих два озера, обычно у них есть возможность связать две, три или больше сетей вместе, растянув их по всей ширине протоки, и поймать всякую крупную рыбу, проходящую по ней, но вместо этого они расставляют сети рассеянно, на значительном расстоянии друг от друга, поскольку у них есть суеверное представление о том, что если сети установить близко друг к другу, то одна сеть будет завидовать соседней, и, как следствие, ни одна из них не поймает ни одной рыбы.

Приемы, используемые и строго соблюдаемые при ужении, столь же абсурдны, как и вышеупомянутые мной. Когда они наживляют крючок, то под приманкой, которая всегда приматывается к крючку, обязательно скрывают набор, состоящий из четырех, пяти или шести предметов, которые призваны зачаровать рыбу. Фактически единственная приманка, используемая этими людьми, по их мнению, представляет собой волшебный состав, заключенный в небольшой кусочек рыбьей кожи, так что вся наживка немного напоминает маленькую рыбку. В качестве таких амулетов используются кусочки бобровых хво-

стов и жира, зубы и анусы выдр и норки, кишки и хвосты ондатры, анусы гагар, беличьи тестикулы, сырое молоко, добытое из желудков оленят-сосунков и телят, человеческие волосы и бесчисленное множество других, столь же абсурдных, вещей. Каждый глава семьи, да и почти любой человек, особенно мужчины, имеют при себе небольшой набор этого мусора, который всегда носят с собой и зимой и летом. Немногих из них удастся убедить опустить в воду крючок без спрятанных под приманку некоторых из перечисленных предметов. Они абсолютно убеждены в том, что с таким же успехом можно просто сидеть в палатке, как и удить рыбу, не прибегая к помощи этих амулетов. Еще у них есть представление о том, что рыбы одного и того же вида, обитающие в разных частях этих земель, любят разные вещи. Так что почти каждое озеро и река, куда они приходят, обязывает их изменить волшебный состав. То же правило жарки первого улова, которое используется для новой сети, соблюдается и для нового крючка. Старый крючок, давший успех в ловле крупной рыбы, имеет большую ценность, чем несколько новых, которые еще не были опробованы (Hearne 1911: 314–316).

Скептическое отношение Херна к составу индейских рыболовных приманок не вполне справедливо. Вне всяких сомнений, среди указанного ряда компонентов вполне можно выделить ингредиенты, имеющие рациональную функцию визуального и запахового привлечения рыбы. Современник Херна, путешественник, траппер и торговец Дэвид Томсон также оставил в своем журнале ряд сообщений об индейской рыбалке. В отличие от позиции Херна, его оценка состава рыболовных приманок чипевайан совершенно лишена скепсиса. Томпсон живо интересовался секретами индейских рыбаков, однако те не спешили раскрывать ему их. Предметом особой тайны была приманка для ужения сига. Чтобы выяснить ее состав, Томпсону пришлось буквально подсматривать за индейцами. Торговцу удалось выяснить, что в него входили бобровая струя, красные перья дятла, орлиный пух. Приманка на форель обмывалась орлиным жиром (Thompson 1916: 165–166). Несмотря на то, что сейчас мы можем дать рациональное объяснение действию большинства компонентов данных приманок, вне всяких сомнений, индейские рыбаки придавали им магическую, а не утилитарную функцию. Из сообщений Херна ясно, что в качестве рыболовных амулетов использовались части тела в основном водных и рыбообразных животных (выдра, норка, гадюка, чайка, крачка). Очевидно, что по представлениям индейцев, именно в них была заключена рыболовная магия. Эти детали и компоненты должны были повысить уловистость снасти, ведь часть тела животного-рыболова сохраняет и несет в себе специфичную магическую силу, которая передается всей снасти. В связи с этим логично предположить, что в качестве упомянутой Томпсоном смазки чипевайан использовали не просто орлиный жир, а жир скопы, рыбообразного хищника. Любопытно отметить, что сравнительно недавно, в самом конце прошлого века, рыбак-сату Джо Бушер в ряду рекомендованных им приманок назвал клюв гагары (*Dene Kede. Gr.8, Mod.2* 2003: 18), уже знакомый по сообщению Херна старинный амулет атапаскских рыбаков. В подтверждение того, что действие пахучих веществ атапаски объясняли, в первую очередь, их магическими свойствами, можно привести свидетельство А. Генри, который в 1776 г. общался с одним чипевайаном, распространявшим среди соплеменников закупленные годом ранее в торговом poste сахар, кофе и пряности (перец, гвоздику, мускатные орехи, имбирь) как средства для борьбы со злыми духами. Более того, индеец считал, что некоторые из этих веществ заключают в себе магию, которая предотвращает опасность и защищает от гибели в бою, дает власть над врагами и опасными животными (Henry 1901: 334). Как видно, самые различные пахучие вещества использовались индейцами в магических целях. Мази и прочие пахучие ингредиенты рыболовных приманок здесь явно не исключение.

Следующая категория магических действий индейцев, связанных с рыбалкой — это общение с духами водоема. По наблюдениям Генри Шарпа, еще в 1970-х годах чипевайан, выходя на воды неизвестного большого озера или реки, приносили задабривающие подношения представляющим опасность мифическим существам, которые, возможно, скрываются в его глубинах. Такими подарками могли быть чай, табак, монеты и прочие предметы (Sharp 2001: 57). Подобную практику описывает и Дэвид Вилер, путешествовавший с догрибами в 1913 г., правда, в этом случае речь

идет о просьбе индейцев, обращенной непосредственно к озеру, послать хорошую погоду. Индейцы бросили в воду подарки и попросили Вилера добавить к ним записку, составленную на алфавите догрибов: “О, Джаба-Ти! (название озера. — Н.Ш.) Безветрие — хорошо. Большое спасибо”. Вскоре, пишет путешественник, воцарился штиль (*Wheeler* 1914: 660). Мне не удалось обнаружить прямых указаний на практику подношений даров водоемам перед началом рыбалки, однако можно с уверенностью предположить, что таковые существовали, так как подобные жертвоприношения, в виде развешанных на ветвях деревьев подарков силам природы, практиковались атапасками и перед началом охотничьего сезона.

Остается рассмотреть духовную мистическую взаимосвязь непосредственно между человеком и рыбой в процессе рыбалки и по ее окончании. В источниках крайне мало сведений о подобном взаимодействии. Тем не менее очевидно, что во время рыбалки человек обращал свою личную магическую силу инкозе на объект ловли. Примером может служить воспоминание старейшины биверов Мэри Чипесиа о первой пойманной в детстве рыбе, записанное в прошлом десятилетии.

Раньше я бегала тут босая, — рассказывает Мэри, — и здесь я поймала первую большую рыбу. Знаете, всем дали по крючку, а мне нет. У меня была просто веревка, привязанная к палке. Я взяла веревку, и крепко привязала маленькую рыбку, и была довольна собой. И я поймала самую большую рыбу. Все дети говорили: “О, дайте мне крючок”. Они были гордыми обладателями крючков, а у меня крючка не было, только сила и рыба (*Bannister* 2006: 51).

Очевидно, что в данном случае слово “сила” следует понимать как волшебную энергию, личную магию.

Куда больше сведений имеется о мистическом взаимодействии человека с духом уже пойманной рыбы. Здесь можно выделить вполне определенные обряды, связанные с представлениями о бессмертии души всех живых существ. Выше, в сообщении Херна, упомянут ритуал сожжения костей первой пойманной на новую снасть рыбы. Обрядовым смыслом этой практики, по-видимому, является проявление уважения и воздаяние почестей рыбе. Нарушение ритуала грозило утратой уловистости снасти. Прочие рыбные остатки, также как и останки водных животных, считалось должным выбросить в воду, родную для рыб стихию.

Биолог Эдвард Пребл, производивший в первых годах XX в. описания фауны региона р. Маккензи, оставил ряд очень ценных наблюдений. В его труде содержатся важные подробности, не встречающиеся в этнографической литературе. Так, Пребл отмечает, что туземцы тщательно прячут кости налимов, чтобы собаки не могли добраться до них, и считают, что если собаки съедят их, то эта рыба больше не будет попадаться в уловах (*Preble* 1908: 515). Здесь прослеживается прямая аналогия с обращением с костями карибу и других важных промысловых животных. Сбережение костей дичи, как элемент охотничьего промыслового культа, было широко распространено как в американской Субарктике, так и в Сибири. Существуют множественные данные о подобном обращении с костями животных, однако из сообщения Пребла, единственного в своем роде, и оттого ценного, видно, что у атапасков р. Маккензи эта практика распространялась и на рыбные кости. Можно с уверенностью сказать, что это касалось и останков других крупных промысловых рыб, не только налима. По-видимому, этот ритуал является не чем иным, как практикой воздушного погребения животных. Другой его вариацией является сожжение костей рыб и некоторых частей тела животных, что, безусловно, следует рассматривать как кремацию, но не как жертву огню и, тем более, не как утилизацию бытовых отходов.

По представлениям атапасков (в данном случае имеются описания верований сату), после гибели всякое животное, включая рыб, может общаться с представителями своего вида, поэтому существовали особые ритуалы, направленные на то, чтобы душа добытого человеком животного не могла идентифицировать своего убийцу и оповестить об опасности своих живых родственников, которые могли скрыться либо организовать месть. Например, охотники сату первым делом затыкали или отрезали

ноздри добыче. Один скупщик пушнины с оз. Колвилл даже жаловался, что на всех кунных шкурках, которые приносят индейцы, отрезаны носы, что снижает их ценность (Brown 2014: 170). То есть для предотвращения возможных негативных для человека последствий убийства животных практиковалось уродование органов обоняния добычи. Для рыб же более важным органом чувств является зрение, поэтому аналогичные рыболовные ритуалы следует ожидать в неких действиях с рыбьими глазами. Прямых показаний информантов о существовании подобных практик мне не встречалось. Однако, по наблюдениям Брауна, при чистке рыбы одна из женщин сату, отрезав рыбе голову, запихивала ее под настил из елового лапника, которым был устлан пол палатки (Ibid.: 170). Вероятно, это действие имеет тот же смысл, что и отрезание носов кунницам — нежелательно, чтобы пойманная рыба видела добывших ее людей. Если же обратиться к самым ранним источникам, относящимся к концу XVIII в., то можно обнаружить любопытные аналогии. И А. Маккензи и Д. Томпсон независимо друг от друга отмечали, что как только чипевайан вылавливает щуку или форель, глаза ее тотчас выковыриваются и проглатываются индейцем (Mackenzie 1802: CXV; Thompson 1916: 141). Оба торговца отмечают, что рыбы глаза считаются лакомством, что отчасти подтверждается и более поздними данными, полученными от биверов. Эти индейцы рассказывали, что во время промысла чукучана детей кормили рыбьими глазами и языками, так как в мясе этой рыбы много костей (Ridington 2013: 261). Гастрономические взгляды атапасков, в плане деликатесов, действительно, довольно специфичны, у них существовал ряд весьма экзотических лакомств, отведать которые отважится не каждый европеец. Но практика поедания глаз только что пойманной рыбы, вполне вероятно, является, в первую очередь, оградительным ритуалом, аналогичным охотничьему, упомянутому выше. Кроме того, не исключено, что, съедая глаза, человек приобретал всю магическую энергию животного или ее часть. Поедание рыбьих глаз встречается также в одном мифе чипевайан о волшебном путешествии двух мальчиков. Великан, у которого гостят ребята, снабжает их некоторыми магическими вещами, в том числе и пеммиканом, приготовленным из глаз форели (Lowie 1912: 190). Магическими свойствами были наделены и другие части рыбы. Так, например, герой чипевайан Воронья Голова отомстил чародею, убившему его отца, ударив его позвоночником форели (Ibid.: 175).

Различные органы рыб применялись атапасками в медицинских целях. Лучшими целебными свойствами, по их представлениям, обладали различные органы форели. Среди чипевайан подобные знания живы до сих пор. Важно и интересно отметить, что некоторые ранние авторы отмечали, что практика применения целебных растений у атапасков была развита крайне слабо или вообще отсутствовала, что сильно рознило их с алгонкинами, сведущими в лекарственном применении растений. Хорошим лекарством у чипевайан считалась, например, немного подтухшая рыба. Сырое, еще будущее, сердце форели, по их представлениям, укрепляет легкие и организм в целом. Но главным, самым сильным медицинским средством в прежние времена была желчь озерной форели. Она использовалась индейцами для лечения сердечных заболеваний, физических недомоганий и как общеукрепляющее средство. Желчь этой рыбы часто употреблялась еще в XX в. Об этом поведали несколько независимых информантов во время этнографических исследований, проводившихся группой канадских антропологов среди чипевайан р. Сноудрифт. Вот несколько выдержек из интервью:

Люди взяли большую толстую форель, у нее внутри есть особый мешок голубовато-пурпурного цвета. <...> Я видел, как парни пьют это лекарство. Они сказали, что это на самом деле хорошее лекарство. Они пили его сразу, сырым. <...> Желчный пузырь — вот главное лекарство, содержащееся в рыбе. Если кто-то страдает проблемами сердца, ему нужно достать пузырь из рыбы, но она должна быть живой, и человеку следует немедленно проглотить пузырь, и затем запить водой. <...> В пузыре — сила. У озерной форели, у большой, весом в тридцать — сорок фунтов, у нее большой пузырь. Они (люди старшего поколения. — Н.Ш.) брали пол чайной ложки. Очень сильное лекарство, для сердца хорошо проглотить его с водой. Еще это полезно для глаз, но только желчь озерной форели (подходит. — Н.Ш.) Просто смешайте ее с водой и выпейте. Еще можно приложить к глазам тряпицу с этим лекарством (Williams, Michel 2002: 15–16).

Итак, собрав по материалам XVIII–XX вв. фрагментарные сведения о духовной составляющей рыболовного промысла у атапасков Арктического бассейна, можно заключить, что в аборигенный период рыбалка сопровождалась обрядами и ритуалами от этапа изготовления снастей вплоть до чистки улова. Большинство из них исчезли к началу XX в., часть ритуалов и воззрений сохранялась в течение прошлого столетия, отголоски некоторых можно обнаружить и в наши дни.

Примечание

¹В данной статье под обобщающим этнонимом “сату” понимаются три близкородственные группы атапасков: хэа, маунтин и бэрлейк. Культурная дистанция между этими группами столь незначительна, что в контексте статьи их целесообразно рассматривать как единую общность. Группа бэрлейк сформировалась только в середине XIX в. благодаря слиянию нескольких общин догрибов и хэа, и, соответственно, фольклор их представляет собой синтез фольклоров этих групп.

Источники и материалы

- Dene Kede. Gr.8, Mod.2* 2003 – Dene Kede. Grade 8, Module 2: Hunting Camp. Yellowknife, 2003.
Dene Kede. Gr.8, Mod.4 2003 – Dene Kede. Grade 8, Module 4: Lidership. Yellowknife, 2003.
Franklin 1828 – *Franklin J.* Narrative of a Second Expedition to the Shores of the Polar Sea in the Years 1825, 1826 and 1827. L., 1828.
Goddard 1912 – *Goddard P.* Chipewyan Texts // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. X. Part I. N.Y., 1912.
Goddard 1916 – *Goddard P.* The Beaver Indians // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1916. Vol. 10. No. 4. P. 200–293.
Hearne 1911 – *Hearne S.* A Journey from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean in the years 1769, 1770, 1771 and 1772. Toronto: The Champlain Society, 1911.
Henry 1901 – *Henry A.* Travels and Adventures in Canada and the Indian Territories between 1760 and 1776. Boston, 1901.
Lowie 1912 – *Lowie R.H.* Chipewian Tales // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1912. Vol. X. Part III. P. 169–200.
Mackenzie 1802 – *Mackenzie A.* Voyages from Montreal Through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in the Years 1789 and 1793. Philadelphia, 1802.
Morice 1906 – *Morice A.G.* The Great Dene Race. Winnipeg, 1906.
Petitot 1876 – *Petitot E.* Monographie der Dene-Dinjie. Paris, 1876.
Petitot 1886 – *Petitot E.* Traditions indiennes du Canada nord-ouest. Paris, 1886.
Preble 1908 – *Preble E.* A Biological Investigation of the Athabaska-Mackenzie Region // North American Fauna. No. 27. Washington, 1908.
Thompson 1916 – *Thompson D.* David Thompson's Narrative of His Explorations in Western America, 1784–1812. Toronto: The Chamberlain Society, 1916.
Trout Head Story n.d. – [*Simpson H.*] The Trout Head Story // Lessons from the Land: A Cultural Journey through the Northwest Territories <http://www.idaatrail.ca/LandTrail.asp?SiteID=S05&lng=English&HeadID=H05>
Wheeler 1914 – *Wheeler D.* The Elusive Musk-ox and the Delusive Dog-rib // Outing. 1914. Vol. LXIV. No. 6. P. 649–661.
Whitney 1896 – *Whitney C.* On Snow-Shoes to the Barren Grounds 2800 Miles after Musk-Oxen and Wood Bison. L., 1896.

Научная литература

- Andrews T., T'Seleie J. and B. et al.* Rakekee Gok'e Godi: Places We Take Care Of. Report of the Sahtu Heritage Places and Sites. [n.p.]: Joint Working Group, 2000.
Bannister K. Prophet River Ethnobotany: A Report on Traditional Plant Knowledge and Contemporary Concerns of the Prophet River First Nation. [n.p.]: Prophet River Band First Nation, Oil and Gas Commission, 2006.
Bouchard R., Kennedy D. Blueberry River First Nation Traditional Land Use Study. Final Report // Site C Clean Energy Project. 2012. Vol. 5 (Appendix A03. Pt. 5).
Brown B.W. End-of-Earth People: The Arctic Sahtu Dene. Toronto: Dundurn Press, 2014.
Fajber E. The Power of Medicine: “Healing” and “Tradition” among Dene Women in Fort Good Hope, Northwest Territories. MA Thesis, McGill University, Montreal, 1996.

- Helm J. *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.
- Ridington R. *Trail to Heaven: Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. Iowa City: University of Iowa Press, 1988.
- Ridington R. and J. *Where Happiness Dwells: A History of the Dane-zaa First Nations*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2013.
- Sharp H.S. *Loon. Memory, Meaning, and Reality in a Northern Dene Community*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.
- Smith D. An Athapaskan Way of Knowing: Chipewyan Ontology // *American Ethnologist*. 1998. Vol. 25 (3). P. 412–432.
- Williams T., Michel B. et al. Denesoline Fishing Knowledge of the East Arm of Tu Nedhe (Great Slave Lake). Final Report on Thirty Interviews. Lutsel K'e Dene First Nation Wildlife, Lands and Environment Department, 2002. <http://www.dfo-mpo.gc.ca/Library/265821.pdf>

Research Article

Shishelov, N.S. “When I Was a Little Pike”: Ichthyofauna in Folklore and the Fishing Magic among the Athabaskan of the Arctic Drainage Area [“Kogda ya byl malen’kim shchurionkom”: ikhtiofauna v fol’klore i rybatskaia magiia atapaskov Arkticheskogo basseina]. *Этнографическое обозрение*, 2018, no. 4, pp. 13–25. <https://doi.org/10.31857/S086954150000196-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology

Nikita Shishelov | <http://orcid.org/0000-0002-9849-8112> | nshishelov@rambler.ru | independent researcher | (Moscow, Russia)

Keywords

Athabaskan, native fishery, fishery magic

Abstract

The article examines the customs and taboos related to fish and fishing among the Athabaskan of the Arctic drainage area. It further discusses the question about the place that fish occupies in the traditional spiritual culture of the people. The research is drawn on an array of ethno-graphic data spanning the period from the eighteenth through the twenty first century.

DOI: 10.31857/S086954150000196-5

References

- Andrews, T., J. T'Seleie, B. T'Seleie, et al. 2000. *Rakekee Gok'e Godi: Places We Take Care Of*. Report of the Sahtu Heritage Places and Sites. [n.p.]: Joint Working Group.
- Bannister, K. 2006. *Prophet River Ethnobotany: A Report on Traditional Plant Knowledge and Contemporary Concerns of the Prophet River First Nation*. [n.p.]: Prophet River Band First Nation, Oil and Gas Commission.
- Bouchard, R., and D. Kennedy. 2012. *Blueberry River First Nation Traditional Land Use Study*. Final Report. *Site C Clean Energy Project 5* (Appendix A03, pt 5).
- Brown, B.W. 2014. *End-of-Earth People: The Arctic Sahtu Dene*. Toronto: Dundurn Press.
- Fajber, E. 1996. *The Power of Medicine: Healing and Tradition Among Dene Women in Fort Good Hope, Northwest Territories*. MA Thesis, McGill University, Montreal.
- Helm, J. 1994. *Prophecy and Power among the Dogrib Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ridington, R. 1988. *Trail to Heaven: Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Ridington, R. and J. 2013. *Where Happiness Dwells: A History of the Dane-zaa First Nations*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Sharp, H.S. 2001. *Loon. Memory, Meaning, and Reality in a Northern Dene Community*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Smith, D. 1998. An Athapaskan Way of Knowing: Chipewyan Ontology. *American Ethnologist* 25 (3): 412–432.
- Williams, T., B. Michel, et al. 2002. Denesoline Fishing Knowledge of the East Arm of Tu Nedhe (Great Slave Lake). Final Report on Thirty Interviews. Lutsel K'e Dene First Nation Wildlife, Lands and Environment Department. <http://www.dfo-mpo.gc.ca/Library/265821.pdf>