

VARIA

DOI 10.31250/2618-8619-2022-4(18)-240-252

УДК 39:639.1

Денис Валерьевич Воробьев

Институт этнологии и антропологии РАН

Москва, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-0401-0295

E-mail: pakamagan@rambler.ru

Эмбрион промысловых животных: представления и запреты охотников Севера Нового и Старого Света

АННОТАЦИЯ. Рассматриваются представления охотников Севера, связанные с эмбрионом млекопитающих, в первую очередь копытных. По представлениям инну, употреблять в пищу эмбрионов могут только старики. Считается, что молодые люди будут от этого быстро уставать при ходьбе. Переносить выпоротков следует в сумке. Если транспортировать их открытыми, поднимется ветер. Алгонкины полагают, что дети не должны присутствовать при разделке туши беременной самки. Иначе они могут тяжело заболеть. Представления сибирских охотников, с одной стороны, аналогичны, но могут быть и противоречивы. У долган и северных якутов утробного теленка ели только старики, у которых уже не могло быть детей. Современные эвенки эмбрионов северного оленя не едят. Их либо вешают на дерево, либо зарывают в снег или выбрасывают. Д. Клеман объясняет запрет на поедание эмбриона молодыми людьми исходя из концепта «знака». Зародыш не может передвигаться самостоятельно. Поэтому, съев его, юноши тоже утрачивают способность быстро ходить. Эти меры направлены на предохранение от разрыва связи «человек — добыча». Выносливость необходима молодым людям на охоте, а старики могут позволить себе отсутствие этого качества. С этих же позиций допустимо объяснить предписание нести выпоротка только в сумке. Эмбрион покоится в утробе матери, где всегда тепло. Сам факт попадания его наружу вызывает ветер, способный доставить людям неприятности. Таким образом, сумку допустимо рассматривать как аналог материнской утробы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эмбрион, карibu, дикий северный олень, инну, эвенки, «доктрина знака»

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Воробьев Д. В. Эмбрион промысловых животных: представления и запреты охотников Севера Нового и Старого Света. *Кунсткамера*. 2022. 4(18): 240–252. doi 10.31250/2618-8619-2022-4(18)-240-252

VARIA

Denis Vorobiev

Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation
ORCID: 0000-0002-0401-0295
E-mail: pakamagan@rambler.ru

Caribou Fetus: The Concepts and the Taboos of Hunters of the North of the New and the Old World

ABSTRACT. The article examines the northern hunters' perceptions associated with the fetus of the ungulates. According to the Innu, a caribou fetus could only be eaten by the older people. If eaten by the young ones, it is believed that it would make them tire out quickly when travelling on foot. It is also imperative to carry the fetus in a bag. If it were transported uncovered, a north wind would rise. The views of Siberian hunters, while being similar on one hand, can also be quite contradictory. Among the Dolgans, the uterine calf was also to only be eaten by the elderly people, the ones who could no longer have children. The modern Evenks do not eat reindeer feti at all. They would either hang it on a tree, or bury it down in the snow, or simply throw it away. D. Clement offers an explanation of the embryo eating taboo for the young people, based on their concept of "signature". The embryo cannot move independently. That is why, after eating it, young men would also lose the ability to walk quickly. Stamina is essential for young people on the hunt, while old people can afford to lack this quality. It seems that the precept to only carry the fetus in a bag can also be explained in the same way. The embryo rests in the womb, where it is always warm. So the very exposure of it to the outside summons the wind. Thus, it allows for considering the bag to be an analogue of the mother's womb.

KEYWORDS: fetus, caribou, reindeer, Innu, Evenki, "doctrine of signature"

FOR CITATION: Vorobiev D. Caribou Fetus: The Concepts and the Taboos of Hunters of the North of the New and the Old World. *Kunstkamera*. 2022. 4(18): 240–252. (In Russian). doi 10.31250/2618-8619-2022-4(18)-240-252

Известно, что промысел американского карибу и евразийского дикого северного оленя, которые, по сути, являются одним и тем же видом, а также лося составлял основу существования многих групп американского и евразийского Севера. Обретение охотничьей удачи было наиважнейшей стоявшей перед людьми задачей, для достижения которой, согласно воззрениям охотников, необходимо соблюдать многочисленные предписания и запреты. Иначе промысловая удача покинет их и они окажутся обреченными на гибель.

Предписания и запреты могли быть самыми разнообразными, как рациональными, так и иррациональными с точки зрения современного человека. Значительный их пласт составляли правила, регулирующие то, как надо обходиться с тушей, отдельными ее частями и органами добытого животного. Пожалуй, наиболее известный и часто упоминаемый в литературе случай — это особое обхождение с костями животного. Ни при каких обстоятельствах их нельзя небрежно разбрасывать. Необходимо следить за тем, чтобы они не доставались собакам. Кости следует собирать и складывать в определенном месте, как правило на специальном помосте, или подвешивать на дереве. Такие действия связаны с представлениями о реинкарнации животных, которые, как считается, не смогут возродиться, если какой-либо кости будет не хватать, и просто уважительном к ним отношении, без которого они перестанут попадаться охотникам (Petitot 1886: 69; The Jesuit Relations... 1959: 210–212; Алексеенко 1967: 175; Василевич 1969: 220; Clément 1991: 61; Bousquet 2002: 68–69; Savard 2004: 60; Иохельсон 2005: 216; Бурькин 2001: 199; Поворознюк 2007: 198–199; Воробьев 2013: 49; Friesen, Stewart 2017: 151–178; Laugrand, Lévesque 2017: 9).

Наряду с этим существуют и не столь широко известные и изученные аспекты взаимоотношений человека с миром фауны. Я рассмотрю представления и запреты охотничьих групп Севера Америки и Евразии, связанные с эмбрионом карибу, северного оленя Евразии, лося и, в меньшей степени, других животных, а также попробую поразмышлять об их смысле и причинно-следственных связях. Думается, эта тема не получила достаточного освещения в работах исследователей.

Квебекский антрополог и этнозоолог Даниэль Клеман в своем фундаментальном труде «Бестиарий инну. Четвероногие», в главе, посвященной карибу, отметил, что, по представлениям инну (прежде именовавшимся монтанье-наскапи, алгонкинские группы Квебека и Ньюфаундленда-Лабрадора), употреблять в пищу эмбриона карибу могут только пожилые люди и охотник, непосредственно добывший беременную самку. Молодым людям употреблять в пищу все части выпоротка, за исключением головы, не рекомендуется и даже запрещается (Clément 2012: 429). О каких-либо ограничениях в гендерном плане исследователь не говорит. Их упоминает применительно к лосиному утробному плоду другой канадский антрополог, Доминик Легро, в работе, посвященной устной истории атапасков-тутчонов, населяющих верховья р. Юкон: «Эмбрионы употреблялись в пищу и, считаясь деликатесом, предназначались для пожилых людей. Сегодня тутконы называют их “индейской индейкой” (Indian turkey) <...> Есть зародышей было позволено только мужчинам и женщинам старше сорока лет, а молодежи употреблять их в пищу строго воспрещалось» (Legros 2007: 270).

Еще один квебекский антрополог, Ришар Доминик, пишет, что инну Нуташкуана отдавали выпоротков карибу старикам. Старики разрезали их на две части и сушили, подвесив в центре жилища над очагом. Когда выпоротки вываливались в дыму, старики съедали их или подвешивали на дереве, поддерживая тем самым связь с духами-хозяевами животных (Dominique 1989: 167).

Квебекский историк Ален Больё, ссылаясь на слова миссионера-иезуита XVII в. Поля Ле Жёна и рассуждая о «коде приличия» у монтанье того времени, состоящем в действиях, направленных на сохранение связи «человек — добыча» и предохранение ее от разрыва, казалось бы, приводит об эмбрионе отчасти противоречащую данному правилу информацию. Приведенная этим автором цитата выглядит следующим образом: «Они совсем не едят эмбрионов лося, которых извлекают из живота их матерей <...>. Причина состоит в том, что матери их любят и что они рассердятся и станут неуловимыми, если съесть их такой молодой плод» (Beaulieu 1994: 33).

На этом основании А. Больё делает вывод о якобы бытовавшем у монтанье запрете употребления в пищу утробного плода лося. Получается, поедать эмбрион не разрешалось всем, даже пожилым людям?

Тем не менее непосредственное обращение к тексту оригинала говорит о том, что это противоречие не столь уж и явное. Причина небольшого недоразумения состоит в лакуне, оставленной А. Больё в цитате. Вероятно, он счел этот фрагмент лишним. Может быть, для той задачи, которую ставил перед собой исследователь, это действительно так, но в нашей статье пропущенный текст П. Ле Жёна оказывается принципиально важным. Вот что он написал на самом деле: «Они совсем не едят эмбрионов лося, которых они извлекают из живота их матерей, **до тех пор, пока не закончится охота на этого зверя** (выделено мною. — Д. В.). Причина состоит в том, что матери их любят и что они рассердятся и станут неуловимыми, если съесть их такой молодой плод» (The Jesuit Relations... 1959: 220).

Таким образом, исходя из слов П. Ле Жёна, нельзя сделать вывод о полном запрете на употребление в пищу выпоротка лося/оленя, как это следует из цитаты, приведенной А. Больё. Говорить можно лишь о временном пищевом ограничении, распространявшемся только на момент конкретной охоты, а после нее запрет, по-видимому, утрачивал свою силу.

Интересно отметить, что и на севере Евразии также зафиксировано предписание, разрешающее употребление в пищу выпоротков только пожилыми людьми. В. И. Дьяченко, ссылаясь на собственные полевые материалы, датированные 1996 г., собранные среди долган и якутов-оленеводов, пишет: «Если охота происходила весной и важенка имела утробного теленка (игиня тугут), последнего ели только пожилые люди, у которых не могло быть детей. Если стариков в семье охотника не было, утробного теленка клали на дерево или другое высокое место» (Дьяченко 2005: 179).

Аналогия обнаруживается у атапасков-сату, у которых утробный плод карibu и лося, наряду с сердцем, почками и печенью, считается лакомством (Brown 2014: 118), но существует табу на его приготовление женщинами. Считается, что в таком случае их дети могут родиться с различными физическими отклонениями (Brown 2014: 171). Вероятно, данный запрет можно объяснить тем, что эмбрион еще не сформировался окончательно в полноценную особь и в случае его приготовления женщинами эти его качества могут перейти на их будущих детей.

Помимо этого, важной для темы статьи информации в литературе удалось обнаружить не слишком много.

В. Г. Богораз упоминает использование оленными чукчами наряду с некоторыми другими продуктами питания и сделанными из них изображениями оленей «зародышей и недоносков, вынутых из убитых тельных важенок» во время жертвоприношений в качестве жертвы, заменяющей жертвенного оленя (Богораз 1901: 7). Полагаю, замена домашнего северного оленя его утробным плодом в практике ритуальных жертвоприношений также соответствует данной концепции, поскольку зародыш, пусть еще окончательно не сформировавшийся, так или иначе своим внешним видом сходен с уже рожденным животным.

Якутский историк первой половины XX в. Г. А. Попов, описывая пищу чукчей, отметил следующее: «Едят чукчи также недоразвившихся зародышей телят оленей. У убитых оленей вынимают глаза, вырезают носовые хрящи и глотают в сыром виде. Мозг оленя также употребляют в пищу. Еще едят неперевавшийся мох из желудка дикого оленя. Почки, легкие и свежая кровь оленя также идут в пищу чукчам» (Попов 2006: 101). А. А. Попов, описывая пищу нганасан, уточняет, что «все части оленя идут в пищу <...>, не исключая утробного плода и содержимого желудка, так называемого “моняла” (tajba)» (Попов 1948: 96). К сожалению, исследователь не привел нганасанского термина, означающего утробный плод. В обоих случаях просто констатируется факт присутствия эмбриона оленя в пищевой культуре, без каких-либо конкретных уточнений и пояснений.

Полевые материалы на эту тему, собранные мною у эвенков поселка Чиринда (север Эвенкийского района Красноярского края), кардинально противоположны тому, что было написано

выше. Первой реакцией на мой вопрос по поводу возможности употребления в пищу выпоротка дикого оленя, заданный охотникам вечером в зимовье, стал взрыв громкого смеха. В дальнейшем собеседник-эвенк рассказывал мне: «У нас плод не едят. Его, как вытащил, надо поглубже в снег закопать» (ПМА 2014).

По поводу беспрекословности (или нет) выполнения этого действия был дан следующий ответ: «Кто как делают. Некоторые просто бросают. Я всегда в снег закапываю» (ПМА 2014).

Во время экспедиции к эвенкам поселка Советская Речка (север Туруханского района Красноярского края) 24 декабря 2004 г. непосредственно на пастбище мне пришлось принять участие в удушении маутом (арканом) заболевшей домашней важенки, которая не могла передвигаться. Она оказалась стельной. Извлеченный плод пастух повесил на стоявшую рядом небольшую березку, а мясо забрал с собой, для продажи разработчикам находящегося в относительной близости Ванкорского нефтегазового месторождения. К сожалению, тогда у меня не хватило сообразительности спросить, почему он поступил с выпоротком именно так и можно ли его есть (ПМА 2004–2005). Добавлю, что пожилых людей в тот момент на стойбище не было.

Далее я выскажу соображения о том, каковы причины описанных здесь предписаний и запретов.

Запрет на поедание эмбрионов карибу молодыми людьми инну мотивируют тем, что в противном случае они будут скоро уставать при быстрой и продолжительной ходьбе (Clément 2012: 429).

Д. Клеман объясняет суть этого запрета природой и характерными чертами самого зародыша, который не может передвигаться самостоятельно, и матери необходимо его носить. Поэтому, съев эмбрион, юноши могут приобрести это его свойство. Если они и не разучатся ходить, то непременно станут медлительными и слабыми. С точки зрения этого исследователя, исключительный статус головы эмбриона, которую молодым есть разрешено, объясняется тем, что голова, в отличие от других органов, никак не задействована в процессе ходьбы (Clément 2012: 429). Действительно, выносливость необходима молодым людям на охоте и вообще для полноценной жизни в тайге, тогда как старики могут позволить себе отсутствие этого качества, которое они и так уже неизбежно утратили в силу возраста. Следовательно, они могут безбоязненно есть выпоротков.

Подобные представления и логические связи Д. Клеман называет «концепцией знака» или «концепцией подписи» (*la signature*)¹, в основе которой лежит, по сути, гомеопатический принцип. Формой какого-либо предмета, особенностями строения тела или повадок и свойств того или иного животного или растения люди могут манипулировать, чтобы достичь своей цели и получить нужный им результат. Или, наоборот, нельзя производить некие действия, которые могут вызывать ассоциации с внешним видом животного, растения или его части, чтобы не получить нежелательный для людей эффект. Так, по мнению исследователя, наиболее явно данная доктрина выражена в этномедицине инну, когда излечение болезни обладает связью с названием лекарственного растения, а его морфологические особенности и приписываемые ему качества также могут привести к исцелению связанных с ними, по представлениям людей, симптомов (Clément 2014: 157). Например, инну предпочитали готовить медикаменты из самых молодых и свежих растений, в том числе в силу того, что именно они символизируют молодую жизнь, способную «омолодить» и тем самым исцелить больного (Клеман 2019: 79).

Нетрудно заметить, что представления о недопустимости поедания молодыми людьми мало-мобильного и слабосильного эмбриона из-за возможности обретения ими подобных качеств явно соответствуют «доктрине знака».

Полагаю, рассматриваемая Д. Клеманом гомеопатическая по сути «доктрина знака» тесно связана с концептом симпатической магии, выдвинутом классиком английской антропологии Дж. Дж. Фрэнсером еще в конце XIX в. (Фрэнсер 1986: 25–26). Различие видится лишь в том, что

¹ Перевод французского слова *la signature* в данном смысловом контексте поначалу вызвал у меня затруднения. Правильнее было бы перевести его как «подпись» или «подписание», но здесь, полагаю, лучше будет использовать слово «знак».

магия подразумевает проведение неких манипуляций и действий, тогда как в данном случае мы сталкиваемся как раз с осознанным бездействием, причина которого кроется в принципе подобия. В связи с этим вспомним практиковавшийся прежде эвенками-ороченами магический ритуал обречения удачи на охоте *бэюнкан*. Когда охотник хотел добыть лося или оленя, он перед выходом на охоту делал изображение животного из травы или прутьев и веток, которыми оно кормится, а затем, имитируя процесс охоты, стрелял в него из ружья или специально изготовленного лука. При условии попадания в цель считалось, что промысел будет удачным (Мазин 1984: 49–50). Нетрудно заметить, во всех случаях желаемый результат предполагается быть достигнутым посредством неких манипуляций на основе подобия или, наоборот, их отсутствия.

Теперь вернусь к информации, записанной Полем Ле Жёном. Напомню, что, согласно его свидетельству, утробный плод вообще нельзя употреблять в пищу во время охоты, поскольку лосиха-мать, ее дух или дух-хозяин лосей, увидев это, могут рассердиться на охотников и их последующие охоты на лося будут неудачными. Этот запрет направлен на поддержание паритетных отношений с добычей, позволяющих охотникам успешно добывать лосей. В противном случае данная связь будет нарушена, что повлечет за собой неудачную охоту, несчастья и голод. Запрет на поедание эмбриона можно трактовать как одно из всевозможных и многочисленных действий, рассматриваемых в качестве проявления необходимого в первую очередь для самих людей уважения и почтительного отношения к животному, при соблюдении которого звери не будут обижаться и сами пойдут под их стрелы, копы и пули.

Однако если лосиха уже «не видит», как поедают ее плод, то запрет теряет смысл. В конкретике это предписание имеет отличия от правила обхождения с эмбрионом карибу, отмеченного Д. Клеманом. У карибу (в описании Ле Жёна) трудно увидеть внешний признак подобия концепции знака, но при этом здесь все-таки прослеживаются некоторые функционально общие черты. С одной стороны, молодежь не ест эмбрионов, чтобы не приобрести свойственное им негативное качество — утратить способность быстро ходить, а с другой стороны, люди вообще не едят утробный плод, но только во время охоты, чтобы не рассердить его мать. И в первом и во втором случае действия людей направлены на предотвращение определенных негативных последствий. Помимо прочего, эти действия напрямую связаны с обретением охотничьей удачи: медлительные юноши не смогут эффективно охотиться, а рассерженные карибу и лоси не дадут охотникам себя убить.

Надо отметить, что, исходя из контекста, очень сложно с точностью определить, распространялся ли запрет только на время одной конкретной охотничьей экспедиции или речь идет обо всем периоде охоты на лося, приходившимся главным образом на зимнее и весеннее время. Осенью, в период гона и сразу после него, охота велась достаточно активно, но эмбрионы, безусловно, еще не могли сформироваться, а отел происходил, как правило, в конце весны. Летом же были только уже родившиеся телята, а интенсивность охоты снижалась. Более вероятной представляется первая версия, которая, на мой взгляд, находит подтверждение в представлениях инну о карибу, собранных Клеманом в конце XX — начале XXI в. Если с места, где животное было непосредственно добыто, выпорotka надлежит нести в закрытой емкости (на этом моменте я остановлюсь немного позже), то это, возможно, есть косвенное свидетельство того, что его нельзя было съесть сразу на месте, даже если в охоте принимали участие пожилые люди, как охотники поступали и поступают до сих пор, например, с печенью, сердцем или почками животного. Проведя аналогию, предположу, что монтанье времен отца Ле Жёна тоже, по-видимому, считали необходимым сначала уносить эмбрион с места охоты и только затем уже съесть его.

Обратимся вновь к данным В. И. Дьяченко, согласно которым, у долган употреблять в пищу мясо нерожденного теленка имеют право только старики. Далее идет очень важное, на мой взгляд, уточнение: под стариками в данном случае подразумеваются именно те люди, которые в силу преклонного возраста не могут иметь детей. Получается, что до тех пор, пока человек наделен репродуктивными способностями, ему запрещено есть эмбрионов северного оленя, а когда он переходит данную черту, то получает такое право. В данном случае можно провести аналогию

с только что рассмотренными материалами по американскому Северу, но объяснение причины напрашивается иное. Вероятно, причину запрета здесь, также с позиций «доктрины знака», следует объяснять тем, что выпороток в какой-то степени ассоциировался с человеческим эмбрионом. Возможно, люди детородного возраста в противном случае рассматривались бы как поедающие свое потомство. По крайней мере я только так могу интерпретировать это замечание В. И. Дьяченко.

Позволю себе сделать небольшое отступление от непосредственной темы и обратить внимание на еще один пищевой запрет, связанный с внутренностями северного оленя, поскольку он очень похож на запрет есть мясо утробного плода для молодых людей и вполне объясняем с позиций «доктрины знака».

Желудок северного оленя состоит из четырех камер — рубец, сетка, книжка и сычуг. Нас в данном случае интересует сетка, слизистая оболочка которой образует не расправляющиеся складки, которые, в свою очередь, формируют шестигранные ячейки сетки (Акаевский 1939: 143–144).

У эвенков Советской Речки до сих пор молодым людям не рекомендуется есть сетку *койибди*, в противном случае они рискуют заблудиться в тайге. Это блюдо обычно едят пожилые люди. Дело в том, что шестигранные ячейки *койибди* образуют своеобразный лабиринт. Молодые имеют право полакомиться *койибди* только при одном условии — им необходимо провести свой воображаемый маршрут по лабиринту этих ячеек от одного края сетки до другого и запомнить его. Только если они выполняют это условие, угроза заблудиться в лесу утратит свою силу (ПМА 1999). Полагаю, «доктрина знака» здесь очевидна и нет смысла повторяться. Молодые люди, проводящие основную часть времени в тайге на промысле, особенно подвержены угрозе заблудиться, а старики, обладающие значительным жизненным опытом, к тому же большую часть времени живут на стойбище или в поселке. Интересно, что само эвенкийское название этого отдела желудка *койибди*, вероятнее всего, происходит от корня *кой/кэй* — «заблудиться» (Василевич 1958: 227).

Помимо сферы пищевой культуры, существуют и другие предписания, действия и запреты, связанные в первую очередь с эмбрионом промысловых копытных, а также некоторых других животных.

В частности, согласно представлениям инну, переносить выпоротка с места охоты можно только в закрытой сумке, в противном случае начнет дуть сильный северный ветер (Clément 2012: 429). Относительно северного ветра Клеман ссылается на автобиографии охотников инну Матьё Местокшо и Мишеля Грегуара, молодые годы которых пришлись на первую половину XX в., но не дает своего объяснения этому поверью, как он сделал в случае с запретом на употребление эмбриона в пищу молодыми людьми. Сами носители подобных представлений также их не объясняют, а просто констатируют причинно-следственную связь неправильного, с их точки зрения, поступка по отношению к эмбрионам карибу, влекущего за собой ухудшение погоды.

Приведу выдержку из автобиографии Матьё Местокшо:

<...> Мы как раз только что закончили свою работу, когда пришли старики с выпоротками карибу и положили их в центре палатки. <...>

После еды мой дедушка взял веревку, которая была привязана к одному из эмбрионов карибу, и спросил других стариков, находившихся рядом с ним: «Кто воспользовался этой веревкой, когда есть сумки, чтобы переносить выпоротков?» Остальные, сидевшие в два ряда лицами друг к другу, ответили, что это не они. «Но все-таки кто?», — настаивал мой дедушка. Тогда Понесс (Poness) ответил: «Это я, и нет надобности долго говорить об этом». Но дедушка ему возразил, сказав, что тот должен знать, что никто не имеет права переносить выпоротков карибу, не положив их в сумку: «Нам здесь негде укрыться от ветра, это открытое место». Понесс ответил моему отцу²: «Я не хотел запятнать кровью свою куртку». Понесс носил белую куртку, которую боялся испачкать.

² Видимо, опечатка или оговорка рассказчика. Правильно — дедушке.

После ужина мы разрезали выпоротков карибу на две части, чтобы высушить их. Потом мы легли спать.

Уже почти светало, когда поднялся северный ветер (Bouchard 1977: 37).

Ришар Доминик, по всей вероятности основываясь на сообщении Мишеля Грегуара, пишет, что когда охотники находят эмбрионов при разделке туш самок животных, они оказывают им особое внимание. Так, неуважительное отношение к утробному теленку карибу может повлечь за собой несчастья и неудачи. Извлеченных выпоротков надо как можно быстрее положить в сумку и закрыть ее. Нельзя, чтобы они соприкасались со снегом. Затем, как уже было отмечено выше, их отдавали пожилым людям (Dominique 1989: 167).

Итак, Мишель Грегуар и Матьё Местокочо не пояснили, почему могут произойти неблагоприятные для людей события и начнет дуть северный ветер, если сразу не упаковать выпоротка в сумку и позволить ему соприкоснуться со снегом. Не дает такого пояснения и Д. Клеман. Однако если попытаться объяснить данную связь исходя из «доктрины знака», предложенной Д. Клеманом, и симпатической магии Дж. Дж. Фрэзера, то по аналогии со связью между поеданием эмбриона и утратой способности быстро ходить можно предположить следующее.

В материнской утробе плод находится в замкнутой среде, он защищен от ветра, холода и прочего неблагоприятного внешнего воздействия. Таким образом, необходимо скорейшее помещение извлеченного выпоротка вновь в замкнутую среду (плотно закрытую сумку), где ему будет также тепло и комфортно, как было до извлечения из матери. Позволю себе предположить, что сумка в какой-то степени может быть рассмотрена как аналог материнской утробы. Если же выпороток окажется в несвойственной для себя среде, испытает неприятное, непривычное и прежде неизвестное ему воздействие заснеженной, холодной зимне-весенней тайги или тундры, то, согласно «доктрине знака», исходя из принципа подобия такое обстоятельство вполне может послужить причиной возникновения северного ветра, несущего дискомфорт уже самим людям, которые прежде доставили его эмбриону карибу. Данный момент также можно рассматривать как проявление неуважения к карибу, влекущее за собой всяческие беды, вплоть до исчезновения этих животных.

Следует отметить, что ветер не всегда является враждебным человеку фактором. В некоторых случаях он может быть даже благоприятен для охотников. Так, он позволяет подкрасться к зверю с подветренной стороны, создает благоприятный шум. В ветреную погоду зверь хуже слышит, что позволяет охотнику вернее подойти на расстояние точного выстрела. Тем не менее факты намеренного помещения эмбриона в холодную среду для вызывания ветра мне неизвестны и представляются сомнительными, поскольку такие действия, причиняя выпоротку предполагаемые страдания, так или иначе повлекут за собой неблагоприятные последствия и противоречат общим направлениям экологической этики таежников и тундровиков.

Мои полевые материалы, собранные у эвенков поселков Чиринда и Советская Речка, казалось бы, идут вразрез со сказанным выше.

В случае с чириндинскими эвенками это действительно так. Напомню, что, по их словам, на охоте в конце зимы извлеченный плод либо закапывают в снег, либо выбрасывают. Такие поступки недопустимы, согласно воззрениям инну, описанным в антропологической литературе. Оказавшийся в холодной среде эмбрион непременно бы стал фактором, если исходить из «доктрины знака», спровоцировавшим сильный ветер или неудачу на охоте. Были ли у илимпийских эвенков, у которых охота на дикого северного оленя имела жизненно важное значение как в прежние времена (Тугаринов 1927: 8), так и в первое десятилетие XXI в. (Воробьев 2013: 37), подобные запреты в отношении эмбриона животных? Возможно, были, но мне таких сведений обнаружить не удалось. С одной стороны, в зарывании выпоротка в снег можно, хотя и с натяжкой, усмотреть практику, связанную с традиционными верованиями в области взаимоотношений животных и людей. Ведь какое-то действие, лишнее, с нашей точки зрения, рационального смысла все-таки было произведено. Да, оно противоречит данным, полученным у охотничьих народов Севера

Нового Света, но эти ритуалы, будучи в целом очень похожими, естественно, не могут совпадать до мелких деталей, а, напротив, обладают локальным разнообразием. Если же выпороток просто выбрасывается, то о каком-либо уважении речь, безусловно, идти не может. Небрежное отношение к любым частям добычи противоречит общим для всех охотничьих народов этическим правилам, и в идеале происходить не должно во избежание различных негативных последствий для самого охотника и для всего коллектива. Современные чириндинские диковщики перестали соблюдать эти запреты в силу ряда причин, одна из которых, полагаю, состоит в больших объемах производимой ими охотничьей добычи за короткий временной период хода мигрирующего оленя. У охотников попросту не остается времени на их соблюдение (Воробьев 2013: 50–51). Олени внутренности, за исключением печени, сердца и почек, как правило, оставляют в тайге на месте первичной разделки туши. Возможно, иногда их засыпают снегом. Эмбрион в такой ситуации оказывается просто частью ненужных внутренностей, и связанные с ним старые представления забыты, а этико-религиозные предписания не выполняются.

Случай с совречинскими эвенками, когда эмбрион домашней важеньки оставили зимой подвешенным на отдельно стоящей березе и не завернули в оставшуюся рядом шкуру, с одной стороны, казалось бы, наводит на мысль о несоответствии правилу важности нахождения его в теплой среде, поскольку он в таком случае оказывается на морозе открытым всем ветрам. С другой стороны, как уже отмечено, пожилые инну в некоторых случаях тоже не съедали выпоротков, а подвешивали их на дереве, но перед этим их нужно было высушить над очагом. Получается, подвешенных сушке и копчению эмбрионов уже можно оставлять на холоде? Не исключено, что живое и приготовленное имеют здесь разные статусы и подвергшиеся процессу приготовления эмбрионы воспринимаются как остальные несъедобные и не всегда используемые в хозяйственной деятельности части и органы зверя, собираемые вместе и подлежащие складированию в определенных местах (в первую очередь вываренные кости). Помимо этого, копчение в дыму, как и последующее подвешивание на дереве, может быть рассмотрено как одно из многочисленных и разнообразных проявлений почтительного отношения к животному. Приняв во внимание данный контекст, рискну предположить, что оставленный эвенком на березе утробный плод, пусть и не высушенный, является одной из многочисленных форм проявления необходимого уважения.

Еще один момент особенностей отношения к эмбрионам животных отражен в статье Мари-Пьер Буке, в которой она излагает свои размышления о современной бестиарии алгонкинов Западного Квебека. В интересующем нас фрагменте речь идет не только о карибу и лосе, но и о других млекопитающих канадского бореального леса, однако это не меняет сути дела: «Кости наземных животных помещали на помост или подвешивали на деревьях, а кости водяных и полуводных животных возвращали в воду, чтобы “вид мог возобновляться”, как говорят старейшины. Эмбрионы подвергались сходному обращению. Если, к сожалению, убивали беременную самку, дети не должны присутствовать при их извлечении. В наказание они могли тяжело заболеть» (Bousquet 2002: 69).

Помимо общих этических соображений, согласно которым детям не следует наблюдать за жестокой, с нашей точки зрения, сценой разделки добычи (для охотничьих народов это как раз нехарактерно), полагаю, что данный запрет также допустимо объяснить, воспользовавшись «доктриной знака». Если дети будут видеть мучения и смерть эмбриона, по сути, тоже ребенка, то и с ними может случиться подобное. Здесь прослеживается прямая аналогия с представлением об утрате юношами способности быстро ходить в случае употребления ими в пищу мяса эмбриона, не имеющего способности передвигаться. Также думается, данная ремарка Буке в некоторой степени перекликается с материалами Дьяченко, согласно которым эмбрион могли есть только старики, у которых уже не может быть детей.

Еще один важный момент состоит во взаимосвязи между эмбрионом карибу и бубном *теуеикан*. Бубен — очень важный сакральный инструмент. Он находится в тесной связи со сновидениями, еще одним из краеугольных камней верований инну. Считается, что *теуеикан* сам

выбирает того, кто будет им обладать, являясь ему во сне. Посредством игры на *теуеикане* и пения человек обретал возможность вступать в контакт с духами-хозяевами животных, особенно с хозяином карибу Папакассином, и узнавать, где в данный момент находятся карибу и куда надо отправляться на охоту (Lacasse 2004: 51–52).

В нашем случае важно, что непременным атрибутом каждого *теуеикана* являются бедренные косточки эмбрионов карибу, называемые *утинианиа*. Они прикрепляются на проходящей по диаметру веревочке к мембране инструмента для усиления резонанса. У эмбриона карибу имеется восемь косточек, которые можно использовать в конструкции *теуеикана* (Jégôte 2013: 35). Возможно, считается, что косточки утробного плода карибу, делая свой вклад в ритуальную игру на инструменте, также приносят удачу на промысле этих животных.

* * *

Итак, предписания и запреты в отношении эмбриона американского карибу, евразийского северного оленя и лося включены в комплекс взаимодействий мира человека с миром фауны, в первую очередь с животными, являющимися для него первостепенной добычей. Соблюдение этих правил необходимо для поддержания баланса между мирами и обретения промысловой удачи.

Те или иные ритуальные действия людей в отношении эмбриона часто можно объяснить с позиций «доктрины знака» — манипулирования свойствами и формами объектов и предметов для достижения желаемого результата. Наиболее яркий тому пример — запрет на употребление в пищу молодыми людьми мяса утробного плода, направленный на то, чтобы не приобрести его негативные качества (неспособность к ходьбе), а также запрет детям видеть извлечение утробного плода при разделке добычи, чтобы не заболеть. Исходя из этой концепции объясняется и запрет на поедание утробного плода во время охоты, когда, как считалось, самка, увидев это, могла «обидеться» и «сделать неудачной охоту». В то же время по окончании промысла данный запрет уже терял смысл.

Подобные действия четко соотносятся с магией подобия, практикуя которую люди тоже пытались повлиять на успешное завершение своих желаний и дел.

Замена домашнего северного оленя его утробным плодом в практике ритуальных жертвоприношений также соответствует данной концепции, поскольку зародыш так или иначе своим внешним видом сходен со сформировавшимся животным.

Использование косточек эмбриона карибу в конструкции бубна — инструмента, считающегося очень важным для обретения удачи при охоте на этих животных, также соответствует принципу подобия.

Кроме того, «доктрина знака» в действии (как поступать следует и как поступать запрещено) представляет собой часть единого комплекса почтительного отношения к животным, без чего, по представлениям охотничьих народов, невозможно выживание людей.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- ПМА 1999 — полевые материалы автора. Советская Речка, Туруханский район Красноярского края, 1999 г.
ПМА 2004–2005 — полевые материалы автора. Советская Речка, Туруханский район Красноярского края, 2004–2005 гг.
ПМА 2014 — полевые материалы автора. Чиринда, Эвенкийский район Красноярского края, 2014 г.
Акаевский А. И. Анатомия северного оленя. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939.
Алексеев Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Наука, 1967.
Богораз В. Г. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекций Н. Л. Гондатти, находящихся в Этнографическом музее Императорской академии наук. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1901. (Сборник Музея по антропологии и этнографии при Императорской академии наук. Т. I, вып. 2).
Бурыкин А. А. Малые жанры эвенкского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы. Исследования и тексты. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

- Василевич Г. М.* Эвенкийско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностран. и нац. словарей, 1958.
- Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX). Л.: Наука, 1969.
- Воробьев Д. В.* Современные верования охотников на дикого северного оленя (на примере эвенков Чиринды) // Этнографическое обозрение. 2013. № 2. С. 37–52.
- Дьяченко В. И.* Охотники высоких широт. Долганы и северные якуты. СПб.: Европейский дом, 2005.
- Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 5).
- Клеман Д.* Роль растений в трясущейся палатке инну // Сибирские исторические исследования. 2019. № 1. С. 64–89.
- Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск: Наука, 1984.
- Поворознюк О. А.* Культурный ландшафт и адаптация в современных условиях Российского Севера (на примере читинских эвенков) // Расы и народы. Вып. 33. М.: Наука, 2007. С. 188–208.
- Попов А. А.* Нганасаны. Вып. I. Материальная культура. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. (Труды Института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. III).
- Попов Г. А.* Сочинения. Якутский край [пособие по краеведению]. Научные статьи / сост. и отв. ред. Л. Н. Жукова и Е. П. Антонов. Якутск: Якут. гос. ун-т; Ин-т гуманитар. исследований АН РС(Я), 2006. Т. 2.
- Тугаринов А. Я.* Туземцы Приенисейского Севера // Библиотека приенисейского краеведа. № 16. Красноярск: Бюро краеведения при Красноярском отделе РГО, 1927. С. 1–14.
- Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1986.
- Beaulieu A.* Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle France, 1632–1642. Québec: Nuit Blanche Éditeur, 1994.
- Bouchard S.* Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Série cultures amerindiennes. Québec: Ministère des Affaires culturelles, 1977.
- Bousquet M.-P.* Les Algonquins les ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain // Théologiques. 2002. Vol. no. 1 (10). P. 63–87. <https://doi.org/10.7202/008156ar>.
- Brown B. W.* End-of-Earth People: The Arctic Sahtu Dene. Toronto: Dundurn Press, 2014.
- Clément D.* L'homme-caribou: L'analyse ethnoscientifique du mythe // The Canadian Journal of Native Studies. 1991. Vol. XI, no. 1. P. 49–93.
- Clément D.* Le bestiaire innu. Les quadrupèdes. Collection "Mondes Autochtones". Québec: Presse de l'Université Laval, 2012.
- Clément D.* La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones". Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- Dominique R.* Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.
- Friesen T. M., Stewart A. M.* Covering Bones: The Archaeology of Respect on the Kazan River, Nunavut // Études Inuit Studies. 2017. 41 (1–2). P. 151–178.
- Jérôme L.* Cosmologie autochtone et musée. Diversité des expériences et des points de vue dans un processus de consultation // Karthala "Histoire, monde et cultures religieuses". 2013/3. No. 27. P. 19–42.
- Lacasse J.-P.* Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun. Collection Territoires. Québec: Septentrion, 2004.
- Laugrand F., Lévesque F.* L'animal arctique au-devant de la scène: Introduction au bestiaire inuit / Spotlight on Arctic Animals: Introduction to the Inuit Bestiary // Études Inuit Studies. 2017, vol. no. 1-2 (41). P. 3–28.
- Legros D.* Oral History as History: Tutchone Athapaskan in the Period 1840–1920. Hude Hūdan Series. Pt. 2. Yukon: Yukon Cultural Services Branch, 2007.
- Petitot E.* Traditions indiennes du Canada nord-ouest par Émile Petitot ancien missionnaire. Les literatures populaires de toutes les nations. Traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, deviettes, superstitions. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886. Vol. XXIII.
- Savard R.* La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu. Montréal-Québec: Boreal, 2004.
- The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France. 1610–1791 / ed. by R. G. Thwaites. New York: Pageant Book Co., 1959. Vol. 6.

REFERENCES

Akaevskii A. I. *Anatomiia severnogo olenia* [The Anatomy of Reindeer]. Leningrad: Izdatel'stvo Glavsevmorputi, 1939. (In Russian)

- Alekseenko E. A. *Kety. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Kets. Historical-Ethnographic Essays]. Leningrad: Nauka, 1967. (In Russian)
- Beaulieu A. *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle France, 1632–1642*. Québec: Nuit Blanche Éditeur, 1994.
- Bouchard S. *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Série cultures amerindiennes*. Québec: Ministère des Affaires culturelles, 1977.
- Bousquet M.-P. Les Algonquins les ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain. *Théologiques*, 2002, no. 1 (10), pp. 63–87. doi.org/10.7202/008156ar.
- Brown B. W. *End-of-Earth People: The Arctic Sahtu Dene*. Toronto: Dundurn Press, 2014.
- Burykin A. A. *Malye zhanry evenskogo fol'klora. Zagadki, poslovitsy i pogovorki, zaprety-oberegi, obychai i predpisaniiia, primety. Issledovaniia i teksty* [Small Genres of Evenk Folklore. Riddles, Proverbs and Sayings, Prohibitions, Amulets, Customs and Prescriptions, Signs. Studies and Texts]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2011. (In Russian)
- Clément D. L'homme-caribou: L'analyse ethnoscientifique du mythe. *The Canadian Journal of Native Studies*, 1991, no. 1 (XI), pp. 49–93.
- Clément D. *Le bestiaire innu. Les quadrupèdes. Collection "Mondes Autochtones"*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2012.
- Clément D. *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones"*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- D'iachenko V. I. *Okhotniki vysokikh shirot. Dolgany i severnye iakuty* [The Hunters of the Far North. Dolgans and Northern Yakuts]. St. Petersburg: Evropeiskii dom, 2005. (In Russian)
- Dominique R. Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.
- Frazer J. G. *Zolotaia vetv'. Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1986. (In Russian)
- Friesen T. M., Stewart A. M. Covering Bones: The Archaeology of Respect on the Kazan River, Nunavut. *Études Inuit Studies*, 2017, no. 41 (1–2), pp. 151–178.
- Jérôme L. Cosmologie autochtone et musée. Diversité des expériences et des points de vue dans un processus de consultation. *Karthala "Histoire, monde et cultures religieuses"*. 2013/3, no. 27, pp. 19–42.
- Jochelson V. I. *Iukagiry i iukagirizirovannye tungusy. Pamiatniki etnicheskoi kul'tury korennykh malochislennykh narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka* [The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. The Monuments of Ethnic Culture of Indigenous Peoples of the North, Siberia and Far East]. Novosibirsk: Nauka, 2005, vol. 5. (In Russian)
- Lacasse J.-P. *Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun. Collection Territoires*. Québec: Septentrion, 2004.
- Laugrand F., Lévesque F. L'animal arctique au-devant de la scène: Introduction au bestiaire inuit. Spotlight on Arctic Animals: Introduction to the Inuit Bestiary. *Études Inuit Studies*, 2017, vol. 41, no. 1–2, pp. 3–28.
- Legros D. *Oral History as History: Tutchone Athapaskan in the Period 1840–1920*. Yukon: Yukon Cultural Services Branch, 2007. Part 2.
- Kleman D. Rol' rastenii v triasushcheiisia palatke innu [The Role of Plants in the Innu Ritual of the Shaking Tent]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2019, no. 1, pp. 64–89 (In Russian)
- Mazin A. I. *Traditsionnye verovaniia i obriady evenkov-orochenov* [Traditional Beliefs and Rituals of the Evenks-Orochens]. Novosibirsk: Nauka, 1984. (In Russian)
- Popov A. A. *Nganasany. Materialnaia kul'tura* [Nganasans. Material Culture]. Trudy Instituta etnografii AN SSSR imeni N. N. Miklukho-Maklaia. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1948, vol. 3. (In Russian)
- Popov G. A. *Sochineniia. Iakutskii krai [Posobie po kraevedeniiu]. Nauchnye stat'i* [Works. Yakutsk Territory [Handbook on Local History]. Science Articles]. Composed and edited by L. N. Zhukova, E. P. Antonov. Yakutsk: Yakutskii gosudarstvennyi universitet, 2006, vol. 2. (In Russian)
- Povorozniuk O. A. Kul'turnyi landshaft i adaptatsiia v sovremennykh usloviakh Rossiiskogo Severa (na primere chitinskikh evenkov) [Cultural Landscape and Adaptation in Modern Conditions of the Russian North (on the Example of the Chita Evenks)]. *Rasy i narody* [Races and Peoples]. Moscow: Nauka, 2007, vol. 33, pp. 188–208. (In Russian)
- Savard R. *La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu*. Montréal-Québec: Boreal, 2004.
- Tugarinov A. Ya. Tuzemtsy Prieniseiskogo Severa [Natives of the Yenisei North]. *Biblioteka prieniseiskogo kraevedea*. Krasnoarsk: Biuro kraevedeniia pri Krasnoarskom otdele RGO, 1927, no. 16, pp. 1–14. (In Russian)

Vasilevich G. M. *Evenkiisko-russkii slovar'* [Evenk-Russian Dictionary]. Moscow: Gosudastvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsionalnykh slovarei, 1958. (In Russian)

Vasilevich G. M. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII — nachalo XX)* [Evenkis. Historical-Ethnographic Essays (18th — Early 20th Century)]. Leningrad: Nauka, 1969. (In Russian)

Vorob'ev D. V. Sovremennye verovaniia okhotnikov na dikogo severnogo olenia (na primere evenkov Chirindy) [Contemporary Beliefs of Wild Reindeer Hunters (the Case of Chirinda Evenki)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 2, pp. 37–52. (In Russian)

Submitted: 29.09.2022

Accepted: 03.11.2022

Published: 15.12.2022