УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/23/5

РОЛЬ РАСТЕНИЙ В РИТУАЛЕ ТЯСУЩЕЙСЯ ПАЛАТКИ¹ ИННУ

Даниэль Клеман

Аннотация. Инну – автохтонный народ Канадской Субарктики – охотники, собиратели и рыболовы. Прежде инну практиковали ритуал трясущейся палатки. Во время проведения ритуала шаман входил в специальную коническую постройку, где общался с различными сущностями, главным образом, для предсказания будущих событий и обретения успеха на охоте. В этой статье исследуются связанные с данной практикой растения любых видов, использовавшиеся при возведении каркаса, покрытия и пола трясущейся палатки, а также те, которые могли воскуряться или употребляться вовнутрь в процессе отправления ритуала. Проведенное сравнение церемонии трясущейся палатки инну с церемониями других алгонкинских групп способствует пониманию важной роли деревьев в ритуале. Растения рассматривались инну как настоящие живые существа, тесно связанные с самим шаманом и его личной силой, свидетельствующей о способности последнего вступать в общение со сверхъестественными существами после его вхождения в палатку.

Ключевые слова: инну, ритуал трясущейся палатки, растения, Канадская Субарктика, сверхъестественные существа

Инну, прежде известные под названием монтанье, являются охотниками, трапперами, рыболовами и собирателями востока Канадской Субарктики. Сейчас их насчитывается более 18 тыс. человек, сосредоточенных в одиннадцати общинах, девять из которых расположены в провинции Квебек и две – в провинции Ньюфаундленд-и-Лабрадор (Terre-Neuve-et-Labrador) в Канаде. Это общины: на озере Сен-Жан – Маштеуиач (Пуант-Блэ); на Северном Побережье, с запада на восток, – Эссипи (Лез-Эскумэн), Пессамит (Бетсиамит), Ушат мак Мани-утенам (Сет-Иль и Малиотенам), Экуаничит (Минган), Нуташкуан (Наташкуан), Унаман-шиппу (Ля Ромэн) и Пакуа-шиппу (Сент-Огюстэн); на границе Квебек-Лабрадора (Québec-Labrador) – Матимекуш – Лак-Джон (Шеффервилл); а также на самом Лабрадоре – Шешачит (Гус-Бэй) и Натуашиш, прежде называвшийся Учимассит (Дэйвис-Инлет) (рис. 1).

Территория, занимаемая инну, покрыта хвойным бореальным лесом с преобладанием черной ели (*Picea mariana*). Количество населяющих его видов относительно невелико (от 500 до 600 сосудистых растений, 200 видов высших животных). Охота и рыболовство значительно преобладают над собирательством. Доля охоты в пищевом режиме составляет

около 74%, рыболовства – 25%, а продукты, получаемые путем собирательства, – 1% (Clément 2014: 36). Однако это вовсе не означает, что растения не играют никакой роли в образе жизни инну. Засвидетельствовано их повсеместное техническое применение: без многочисленных пород деревьев, используемых при изготовлении тобогганов, снегоступов, луков и стрел, жилищ, саней, инструментов, общество инну не было бы таким, каким мы его знаем. И это без учета получаемых из растений различных медикаментов, которыми леса, торфяники и водоемы снабжают тех, кто их населяет, спасая от несчастных случаев и болезней, которые может причинить жизнь в этой среде.

Рис. 1. Карта расселения общин инну
(Выполнена Archéotec inc., Montréal 2018 по заказу автора)

Растения также занимают не последнее место в религиозных практиках. Религия инну, которую некоторые называют анимизмом, традиционно базируется, помимо других основ, на вере в то, что животные находятся под управлением хозяев, которые из невидимого мира следят за распределением в мире видимом принадлежащих им видов или групп видов. Одним из способов коммуникации с хозяевами животных была трясушая палатка – структура, состоящая из деревянных жердей с покрытием, но открытая сверху. В ней проводил религиозные действия шаман, обладающий способностью общаться, напрямую или не напрямую (с помощью посредника), с духами-хозяевами животных, также проникавших в это сооружение. Название «трясушая палатка», или «колышущаяся палатка», происходит от того, что во время шаманских сеансов структура начинала шевелиться во все стороны. Ритуал служил не только тому, чтобы заручиться успехом на охоте, но также и для предсказания событий, постановки диагнозов, отслеживания передвижений других людей, урегулирования конфликтов и т.д.

Во-первых, для возведения сооружения использовались определенные виды растений. Первый приходящий на ум вопрос состоит в том, чтобы попытаться понять причины, по которым инну выбирали те или иные породы деревьев. С этим связана проблема точной идентификации данных растений, поскольку она поднимает вопрос вкраившихся в документацию ошибок. Во-вторых, нам нужно также исследовать растения, применявшиеся в других ритуальных объектах инну. Идентичны ли они тем, которые применяются в конструкции трясушей палатки, или отличаются от них и почему? В-третьих, чтобы лучше понять роль растений, связанных с трясушей палаткой, нам представляется важным рассмотреть растительную составляющую в этом же ритуале у других групп, в частности у алгонкинских народов (в алгонкинскую языковую семью входят и инну), среди которых он, очевидно, распространен наиболее широко (Duval 2001, 2007). И, наконец, в-четвертых, необходимо глубоко изучить то, какие растения употребляли в процессе ритуала инну или другие группы (курили или, вероятно, проглатывали), чтобы сопоставить некоторые возникшие на этой почве гипотезы. Сравнения позволят сделать наше понимание трясушей палатки более глубоким в глобальном контексте и пролить свет на эти особенности именно у инну, если у них таковые существовали.

Растительная составляющая трясушей палатки

Ритуал трясушей палатки у инну не слишком хорошо документирован, материалы еще не достаточно описаны. Первое упоминание о данной практике восходит к XVII столетию, когда иезуит Поль Ле Жён (Le Jeune), католический миссионер у монтанье, был свидетелем сеанса гадания, проводимого шаманом, который он назвал «табернакль»:

«На подходе ночи двое или трое молодых людей возвели табернакль в середине нашей Хижины. Они воткнули глубоко в землю по кругу шесть кольев, и чтобы они держались в этом состоянии, они сверху прикрепили к этим кольям большой обруч, который окружал их всех. Сделав это, они обернули это сооружение каталонью², оставив верх табернакля открытым. Все что мог бы сделать высокий человек, это достать рукой до верха этой круглой башни, способной вместить стоящими пять-шесть человек» (Le Jeune 1972 [1634]: 14).

Никаких других деталей относительно конструкции строения не дано. Чтобы больше узнать об этом, нам следует обратиться к работам С. Винсан (Vincent) (1973, 1977). Она дает описание постройки с упоминанием используемых пород растений только в своей первой статье 1973 г.: «Конструкция трясущейся палатки, хотя и варьирует в деталях в зависимости от каждого ведущего церемонии, является правилом для всего или почти всего алгонкинского ареала. Это отмечено многочисленными исследователями, и останавливаться на этом нет необходимости. Тем не менее материалы очень важны, так как их не выбирают произвольно. Мистапеу (Mista.pe.w) решает, какие следует использовать деревья и тип покрытия. Если его желания, о которых узнают в сновидениях, не будут выполнены, то он точно не придет в трясущуюся палатку. По словам информантов из Наташкуана, четыре или шесть шестов из можжевельника (uhka.tukw) втыкают в почву и соединяют двумя обручами, один из которых делается из лиственницы (wa.tna.n), а другой из ирги канадской (upwiymina.nakahi). Все это покрывают сыромятной шкурой белого карibu» (Vincent 1973: 71).

Уточним, что термин «Миштапеу» (*Mishtapeu*) имеет для инну несколько значений. Являясь персонажем мифов, он также представляет собой класс благотворных и зловредных существ, которые помогают тем, кто обладает силой, позволяющей общаться с ними. Еще он выступает в качестве посредника в трясущейся палатке, служа переводчиком между отправляющим церемонию и невидимыми силами (Armitage 1992; см. также Speck (1977 [1935]: 33), который дал определение этого концепта индейцами кри как души охотника).

В отношении используемых пород деревьев нужно также сказать, что Винсан ведет речь исключительно об остовах трясущейся палатки. Далее мы увидим, что кроме растений для остова есть другие растения, применяющиеся с иными целями. Винсан называет три растения на стандартизированном языке инну: ушкатику *ushkâtik*⁴, уачинакан *uâtshinâkan* и упуеиминакаши *upueiminânakashî*. Она их идентифицирует как можжевельник, лиственницу и иргу канадскую, делая, тем не менее, уточнение в примечании по поводу последнего растения: «Я не имею абсолютной уверенности в идентификации этого вида» (Vincent 1973: 71; note 14). Надо отметить, идентификация произведена исключительно на

французском, без латинского наименования, как это нужно было бы в данном случае сделать. Французский термин «le genévrier» / «можжевельник» здесь не вполне корректен, так как, если он происходит от английского «juniper», то может означать и тую, и настоящий можжевельник. Таким образом, чтобы узнать, из какого вида делается каркас, следует полагаться исключительно на термины инну.

Первая порода дерева – ушкатику – не может быть ни можжевельником, ни туей. Мы упоминаем тую, потому что по-английски это дерево известно, среди прочих, под названием «juniper», и вполне возможно, что идентификация используемой для палатки древесной породы как «можжевельника» попросту происходит от прямого перевода данного термина. На инну можжевельник обыкновенный (*Juniperus communis*) называется какашиминакаши *kâkâshîminakashî*, а туя (*Thuja occidentalis*) – машчишк *mâshshîshk*. Туя практически отсутствует в том регионе, откуда берет свои данные Винсан. Значит, это не туя. Можжевельник обыкновенный – это кустарник без ствола, с более-менее наклонными стеблями, достигающий 150 см (Marie-Victorin 1964: 138; Payette 2013, 1: 246–247). Они технически не могут служить шестами, достаточно высокими для того, чтобы шаман мог находиться внутри сооружения, и достаточно прочными, чтобы выдержать все приходящиеся на палатку нагрузки. Следовательно, это не можжевельник. Причиной ошибки, несомненно, является то, что слово «juniper» в английском народном языке используется для обозначения едва ли не любого хвойного дерева. Переводчик (или переводчица) Винсан использовал термин именно в этом смысле. В качестве свидетельства мы возьмем другое сделанное на Лабрадоре описание индейцами инну дерева, из которого делают шесты: «Я видел, как строят трясушую палатку. Ее делают внутри другой палатки большего размера. Она имеет четыре шеста с каждого угла. Используются тонкие шесты от дерева juniper [тамарак, larch, лиственница]» (Henriksen 2009: 64; перевод мой. – Д.К.). В этом случае у нас нет никакого термина инну, отражающего видовую принадлежность дерева, и нам приходится довериться исключительно автору в идентификации такого вида, как тамарак (синонимы – larch, лиственница (*Larix laricina*)). К счастью, Винсан приводит название инну – ушкатику *ushkâtik^u*, и нет никакого сомнения в том, что это слово обозначает черную ель (*Picea mariana*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 728 etc.; Clément 2014). Синоним шешекатику *sheshekâtik^u*, использующийся и в наши дни, был известен еще в раннеколонизальный период: *sesegatak8* – разновидность дерева, колючая сосна (Silvy 1974 [env. 1678–1684]: 144).

Второй вид, упоминаемый Винсан, учинакан *uâtshinâkan*, не представляет никакой проблемы. Речь идет о лиственнице, или красной ели (*Larix laricina*), как автор ее и идентифицировала. Источники из соседнего селения Экуаничита подтверждают использование этого вида, так же, как и предыдущего, при возведении трясущей палатки. По словам четырех

информантов из Экуаничита, есть исключительно три вида деревьев, которые могли бы служить для возведения каркаса: «Согласно дискурсу инну, существует три вида растений, наиболее благоприятных для посредничества между людьми и сверхъестественными силами. Это *uâtshinâkan* (лиственница), *minaik*^u (белая ель [*Picea glauca*]) и *ushkâtuk*^u (черная ель). В Экуаничите утверждают, что только эти три дерева берут для изготовления шестов трясущейся палатки» (Clément 2014: 60). Другой инну из Экуаничита скажет нам позже, что лиственница была единственным деревом для возведения шаманского строения: «Но чтобы сделать трясущуюся палатку, нужен был только один вид – уачинакан *uâtshinâkan*. Только один сорт – лиственница. Это единственное дерево, которое брали, чтобы сделать трясущуюся палатку. Некоторые называют ее красная ель. Из маленьких, когда они начинают расти» (Abraham Mas-tokosho dans Clément 2018).

Третье упоминаемое Винсан растение – это упуеиминанакаши *upueiminânakashî*, которое она принимает за иргу. Ирга, а более точно ирга Бартама (*Amelanchier bartramiana*), называется на языке инну иначе. Ее название, имеющее распространение более чем в одном поселке, – атуминанакаши, *atûminânakashî* (синоним камашкуат шакау *kâmashkuât shakâu*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 74; Clément 2014: 227, 231). Упуеиминанакаши *Upueiminânakashî* – это скорее маленькая черешня или пенсильванская вишня (*Prunus pennsylvanica*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 719; Clément 2014: 225). Впрочем, Винсан предупредила читателя, что она не уверена в идентификации этого вида.

Говоря об этом, также нужно выявить причины, по которым инну использовали для строительства колышущейся палатки именно эти растения, а не другие. Следует выяснить, исключительно ли материальны эти причины (физические или механические свойства растений), или они также, или исключительно, основываются на символических представлениях об их качествах. В статье Винсан отмечает присутствие всех этих растений в других контекстах сверхъестественного: «С другой стороны, можжевельник, лиственница, ирга канадская, сыромятная шкура карибу имеют другие контексты, связанные со сверхъестественным» (1973: 71). Тем не менее, если рассмотреть примеры, которые она приводит в подтверждение, становится ясно, что речь идет о желании автора, а не о реальности. На самом деле, упоминая несколько контекстов ритуала, где признано использование сыромятной шкуры (и как покрытия трясущейся палатки, и как шаманского одеяния, и как объекта обожествления и т.д.), она приводит только один пример для одного растения, а этого очень мало для того, чтобы быть убедительной: «Например, сновидение, что спиралеобразный спуск внутрь по можжевельнику заставляет палатку колыхаться» (71). Далее мы изучим применение этих трех растений во всех культурных и экономических

контекстах, а не только в ритуальной практике, и тем самым выявим, имеют или не имеют они особые сверхъестественные свойства, признаваемые самими инну.

В 1980-х гг. мы проводили этноботаническое анкетирование среди инну Экуаничита – общины по соседству с Нуташкуаном, где работала Винсан. Расстояние между двумя общинами составляет всего лишь 180 км. Мы задавали вопросы пожилым людям о свойствах растений и их использовании. Данные о качествах пяти наиболее важных для инну деревьев – пихте бальзамической (*Abies balsamea*), белой ели, белой березе (*Betula papyrifera*), лиственнице и черной ели, взяты из этой анкеты и помещены в следующую таблицу (Clément 2014: 150):

Качества деревьев

Вид	Твердость	Гибкость	Проницаемость	Срок жизни	Другое
<i>innâshî</i> (пихта)	Мягкая				смолистая
<i>minaiik</i> ^u (белая ель)	Твердая				
<i>ushkuai</i> (береза)	Зеленая = твердая Сухая = мягкая	Хорошо гнется	Впитывает воду		
<i>uâtshinâkan</i> (лиственница)	Самая твердая	Хорошо гнется		Очень долгий	
<i>ushkâtik</i> ^u (черная ель)	Твердая	Легко гнется			

Нет сомнения в том, что механические свойства некоторых определенных видов более интересны для инну, чем всех остальных. В первую очередь это лиственница, превосходящая все другие виды по прочности, хорошо гнущаяся и самая долговечная. Несомненно, именно в этом заключается одна из причин того, что наш информант из Экуаничита говорил о ней как о единственном используемом виде. Она могла бы применяться для изготовления и вертикальных шестов остова, и соединяющих их обручей. Характеристики гибкости лиственницы также позволяют делать из нее снегоступы округлой формы и бочки. Она способна на крутой изгиб, не трескаясь при этом.

По словам основного информанта Винсан, шесты делали скорее из ушкатику *ushkâtik*^u – черной ели, так как лиственница предназначалась для одного из обручей. Это утверждение согласуется с тем, что мы выяснили относительно использования деревьев в Экуаничите. В этой общине опрошенные люди были единодушны: для кольев и шестов любого жилища в первую очередь выбирается именно черная ель (Clément 2014: 152). Также следует уточнить, что в регионе Нижнее Северное Побережье, где были получены эти данные, черная ель является доминирующим древесным видом. Кроме того, она «наиболее распро-

странена и наиболее изобильна» по всему Квебеку и Лабрадору (Payette 2013: 240). Если в торфяниковых формациях лиственница имеет тенденцию замещать собой вересковые, то именно черная ель затем вытесняет ее «по мере высыхания» (Marie-Victorin 1964: 142). Следовательно, ель найти легче, чем лиственницу.

Что касается *minaiik*^u – белой ели, также упомянутой в Экуаншите в качестве составляющей каркаса, то она тоже кажется соответствующей критериям, необходимым для целей, которым предназначена. Это дерево «твердое», обладающее достаточной гибкостью, поэтому его брали для изготовления тех предметов, для которых это качество нужно – планширы каноэ, полозья тобогганов и саней. Хотя во всех этих случаях ей часто предпочитают другие виды (Clément 2014: 150).

С третьим упомянутым Винсан растением, *urueiminânakashî* – маленькая черешня, из которой делают обручи, сопряжено больше трудностей. Как было отмечено ниже, речь идет об одном из редких упоминаний, если не единственном, данного растения в контексте возведения трясущейся палатки у изучаемых групп. Поэтому оно представляет для нас большой интерес. Относительно использования инну этого растения существует очень мало данных. Оно имеет в основном медицинское применение – отвар из ягод от кашля; компресс из листьев при опухолях и растяжениях; темная масса, приготовленная из кончиков ветвей или коры, которую прикладывают к местам болей различного происхождения (Clément 2014: 225). Единственный случай технического применения зафиксирован в Экуаничите. Во время ходьбы по лесу, ветвями, держа их перед собой, как кнут, сбивают росу или дождевую воду, скопившуюся на растительности (Ibid.). Следует отметить, что эти ветви очень гибкие и могут долго сохраняться. Возможно, именно по этой причине они используются в качестве обручей. Мы не нашли в источниках никаких других имеющих отношение к делу данных. Это заставляет нас поставить вопрос о самом названии рассматриваемого вида. Действительно ли речь идет об *urueiminânakashî*? Может быть, информант имел в виду не маленькую черешню, а иное дерево? Например, рябину? Почему рябину? Потому что речь идет не только об одном из кустарников, из которого чаще всего делают обручи для сушки шкур (132, 236), но еще и о том, что этот вид тоже служит для врачевания телесных повреждений: «Для мужчин из кипяченой коры готовят густую массу (так же как и из *urueiminânakashî*; к тому же “месиво”, приготовленное из рябины может быть перемешано с “месивом” из маленькой черешни); густая масса также применяется локально в случае всевозможных болей в теле <...>» (Ibid.). В чем же совпадение? Местное название рябины также показательно на этот счет. Оно переводится как «растение с ягодами для черного медведя». В связи с этим надо сказать о месте, которое занимает этот зверь, *Ursus americanus*, в мировоззрении инну. Он считается самым могучим видом из всех.

Еще одно дискуссионное утверждение Винсан относится к материальной стороне остова трясущейся палатки (рис. 2).

Рис. 2. Модель остова трясущейся палатки
(художник – Кристиана Клеман, рисунок хранится в личном архиве автора)

Она отмечает следующие высказывания по поводу материалов, как это уже было процитировано: «Тем не менее материалы очень важны, так как они не выбираются беспричинно. Именно Мистапеу Mista.pe.w решает, какие деревья и какой тип покрытия должны быть использованы, и если к его желаниям, о которых от него узнают во сне, относятся без уважения, можно быть уверенным, что он не придет в трясущуюся палатку» (Vincent 1973: 71). Автор говорит только о видах, которые используют в Нуташкуане. Слабость его выкладок в том, что, с одной стороны, информация получена не путем прямого наблюдения, а только на основе слухов, за исключением некоторых случаев, подтвержденных самими очевидцами ритуала. К сожалению, автор подробно на этих случаях

не останавливается. С другой стороны, если Миштапеу (*Mishtâpeu*) сообщал посредством снов о видах растений, требуемых для построения остова, то в таком случае все должны были бы видеть один и тот же сон, потому что люди Нуташкуана, согласно Винсан, точно указали на три одних и тех же вида. Итак, данное утверждение сомнительно, и можно предположить, что оно больше убеждения исследователя, чем реальную практику.

В последнюю очередь отметим еще одну растительную разновидность, представляющую собой важную составную часть трясущейся палатки, которую для инну отметил только один Петер Эрмитаж (*Armitage*). Это свежий лапник, которым устилают пол трясущейся палатки. То же самое делают во всех жилищах (*Armitage* 1990: 138).

Растения, связанные с другими сверхъестественными контекстами

Если Винсан приводит только один пример использования растений в других ритуалах инну, кроме ритуала трясущейся палатки: «Например, сновидение, согласно которому спиралеобразный спуск внутрь по можжевельнику заставляет палатку колыхаться» (*Vincent* 1973: 71) – это вовсе не означает, что такового использования не существует. Напротив, многие объекты, связанные с общением с потусторонними силами, предполагают составные элементы растительного происхождения. Если к этому добавить присутствие растений в других контекстах, например в мифах, можно более глубоко уяснить себе ту важность, которую инну придают этим растениям.

Бубен, теуеикан (*teueikan*), без сомнения, является одним из общепризнанных ритуальных предметов. Он состоит из нескольких частей, в числе которых рама и один или два обруча, обычно из березы, но могут также взять лиственницу (*Jauvin et al.* 1993: 109). Шкура молодого карибу натягивается на обруч, закрепляемый затем на раме, как крышка на горшке. Чтобы сделать двухсторонний бубен, берут два обруча и две шкуры. Помимо прочего, бубен может служить для определения мест нахождения дичи (*Armitage* 1992: 85), в особенности карибу, и достижения успеха на охоте (*Dominique* 1979: 50).

Колотушка для бубна делается из кости или из дерева. Нам не известен из первых рук применяемый вид растения. Не дают информации даже экземпляры, хранящиеся в Канадском историческом музее. Лишь один источник свидетельствует, что «колотушки инну обычно вырезают из легкого дерева, например, такого, как береза» (*Diamond, Cronk, von Rosen* 1994: 89).

Тушкапачикан (*tûshkâpatshikan*) – очки, зафиксированные в Нуташкуане, также служат для отслеживания путей карибу. Один информант Р. Доминика описал это так: «Также был один вид очков, тушкапачекан (*tushkapatshekan*), которые делали из сердцевины лиственничного пня, с выдолбленной по центру красной трухой, которая в нем содержится.

Там, будто бы, можно было видеть огонь. С их помощью можно было видеть очень далеко, даже отслеживать его путь» (Dominique 1989: 26). Итак, они делались из лиственницы.

Палатка потения, матутишан (*matutishân*), известная благодаря своему терапевтическому эффекту, также давала «охотнику возможность общаться с хозяевами животных и, таким образом, узнавать места нахождения самих животных» (Dominique 1979: 50). Она также состоит из изогнутых шестов с зависящим от времени покрытием (кора, шкуры, брезент). Нам известно, что шесты для жилищ округлой формы инну Экуаничита делали из ольховой древесины (Clément 2014: 228). Эрмитаж недвусмысленно заявляет об использовании ольхи или березы у инну Лабрадора для обустройства палатки потения. Он также отмечает выложенный внутри свежим лапником пол (1990: 140). Применительно к их соседям на скапи, Л. Тёрнер (Turner) утверждает, что для палатки потения использовались шесты «обычно из ивы или ольхи» (Turner 1979 [1894]: 136). Сходные данные приводит Жак Руссо (Rousseau)³, отмечая, что кри делают ее каркас из «гибких стволов ивы или ольхи» (Rousseau 1953: 149). Итак, думается, что ольха (*Alnus* spp.), благодаря своему очень гибкому стволу, является одним из наиболее пригодных для этого строения видом.

Нельзя обойти молчанием последний не столь заметный ритуальный инструмент, но не менее важный, чем другие. Это шишикун (*shîshîkun*), погремушка. По словам Ф.Г. Спекса, она особенно распространена в Маштеуиаче и применяется в культовых целях. Автор отмечает, что ведущий церемонии пользуется либо бубном, либо погремушкой, поскольку в некоторых случаях инструменты могли заменять друг друга. Автор не упоминает, из какого дерева делались ручка и рама погремушки, которая обтягивалась кожей и содержала внутри резонирующие элементы, например маленькие камушки. Но мы можем предположить, что она делалась из той же древесной породы, какую инну обычно использовали при изготовлении бубна – из березы.

Кроме использования при изготовлении некоторых ритуальных предметов, все упоминаемые виды до наших дней также применяются как в области сверхъестественного, так и в других областях. Мы не будем описывать все применения, а только отметим некоторые, чтобы проиллюстрировать, насколько эти виды наполнены сакральным значением. Скорее всего, именно контекст применения делает их таковыми.

Возьмем, например, лиственницу. Если она предназначена для трясущейся палатки и для очков, а в мифологии связана с происхождением огня (речь идет о легенде, носящей название «Лиственница и происхождение огня» Gerry E. McNulty, личное сообщение), то и в материальной сфере этот растительный вид является одним из наиболее используемых в сфере медицины и техники. В медицине применяются:

кора в виде местного компресса в случае ранений; кончики ветвей для настоя от кашля; маленькие кусочки внутреннего слоя коры, переработанные густую массу – от глазных болезней, опухолей, нарывов; чай из шишек в случае «желтухи»; смола в качестве припарки от кашля. В техническом плане из лиственницы делают различные предметы, такие как тобогганы, сани, рамы снегоступов и бубнов, не считая шишек, используемых для покраски сетей на форель и ствола для изготовления лука и стрел, которые продаются как сувениры.

Так же дело обстоит и с другим важным видом, который инну упоминают, говоря о трясущейся палатке *ushkâtuk* (черная ель). Согласно Винсан, эта древесная порода, которую инну Нуташкуана считают главной и в самом шаманском строении, и в церемонии (сны воздействуют на проведение ритуала), также широко представлена в мифах. В частности, она зафиксирована в цикле о молодом герое Чакапеше (*Tshakâpesh*). Лишайник (*Usnea* sp.) на ветвях этого хвойного дерева ведет свое происхождение от волос матери и от волос и бороды отца героя. Чакапешу удалось найти монстра, убившего его родителей. Он в свою очередь убил его, нашел волосы отца и матери в его внутренностях и закинул их на соседние деревья. Еще черная ель знаменита своими лекарственными свойствами. Отвар из кончиков ветвей используют при лечении лихорадки; отвар из шишек – для излечения болей в животе и вызывания срыгивания. Измельченная кора этого дерева применяется от кашля, а компрессы из трех типов смолы – от кашля или болей в спине, или еще как мазь при различных порезах и ранах. Помимо этого древесина идет на изготовление пялок для сушки шкур, рам снегоступов, тобогганов, саней и стоек палаток. Ветвями выстилают пол в палатках, а шишки используют в качестве красителя для рыболовных сетей. В прежние времена корни брали для прошивания берестяных туесов; кора использовалась в качестве заменителя табака; ствол – для изготовления охотничьих луков.

Сходные заключения могут быть сформулированы для других видов (береза, ольха, ива). В этом отношении минаку *minaik*, которая не упоминается в Нуташкуане, тоже, кажется, более предпочтительна, чем другие виды хвойных. Она тесно связана с миром сверхъестественного, а также востребована в медицинском и техническом планах (Clément 2014: 237). Это дерево было выбрано Чакапешем, ключевым героем в мифологии инну, чтобы подняться на небо (Lefebvre 1974: 56–60). Белая ель, так же, как и черная ель, украшена лишайником (*Usnea* sp.), мифологическое объяснение происхождения которого идентично (волосы родителей юного героя, извлеченные из внутренностей монстра). Наконец, белая ель применяется в ритуале привлечения холодной погоды, которая благоприятствует весной передвижению по снегу и водоемам. В медицине этот вид используется для лечения болезней глаз (пар при кипячении ветвей), лихорадки (отвар из ветвей), кашля (отвар из

коры «внутри», пережеванная смола или припарка из смолы), чесотки (ванна с шишками) и проблем с кишечником (отвар из шишек). В техническом плане древесина служила для изготовления каноэ, тобоганов и саней; корни в прежние времена – для прошивания берестяного каноэ, смола для промазывания швов в покрытии каноэ.

Таким образом, следует полагать, что контекст, а не сакральное значение само по себе, определяет применение. Например, если белая ель выбрана в мифе для подъема на небо, это, вне всякого сомнения, по той причине, что она достигает больших размеров по сравнению с черной елью, лиственницей, бальзамической пихтой или березой (Hosie 1975).

Растения, связанные с трясущейся палаткой, у других америндейских групп

Исследование роли растений в ритуале трясущейся палатки у других америндейских групп тоже может пролить свет на наше познание этого ритуала у инну. Краткий обзор данных по нескольким группам, живущим по соседству с инну, позволяет констатировать, что в сходной лесной среде для изготовления шестов и обручей обычно служат одни и те же породы деревьев. Так же, как и в старину, иногда в качестве покрытия наряду с корой упоминается лапник. В описаниях палатки инну это не зафиксировано.

Группы	Виды	Источники
Кри	<i>шесты</i> : лиственница, осина, береза, черная ель, белая ель или сосна <i>подстилка</i> : пихта бальзамическая	Preston 2002 [1975]: 82–83
Кри / Инну	<i>шесты</i> : черная ель, береза и лиственница <i>обручи</i> : лиственница <i>покрытие</i> : березовая кора	Lips 1947: 479
Кри / Инну	<i>шесты</i> : черная ель*, лиственница и береза <i>обручи</i> : ель и лиственница *может быть заменена сосной Банкса (<i>Pinus banksiana</i>) или пихтой, в зависимости от условий окружающей среды	Rousseau 1953: 134, 142
Инну	<i>шесты</i> : можжевельник [sic] (<i>uhka.tukw</i>) <i>обручи</i> : лиственница (<i>wa.tna.n</i>); ирга [sic] (<i>upwiymina.nakahi</i>)	Vincent 1973: 71
Инну	<i>шесты</i> : <i>uâtshinâkan</i> (лиственница), <i>minaiik</i> ⁿ (белая ель) и <i>ushkâtik</i> ⁿ (черная ель)	Clément 2014: 60
Оджибве	<i>шесты</i> : ясень, кедр	Landes 1937: 22
Оджибве	<i>шесты</i> и <i>обручи</i> : не уточняется <i>подстилка</i> : ветви <i>покрытие</i> : кора или шкуры	Vecsey 1983: 104
Сото	<i>шесты</i> : ель, береза <i>обручи</i> : ель, береза <i>подстилка</i> : ель <i>покрытие</i> : березовая кора и брезент	Hallowell 1971 [1942]: 37–40

Приведенные данные свидетельствуют, что за исключением одного кустарника, отмеченного Винсан, везде шесты и обручи изготовлены из деревьев. Поскольку во всех этих группах экономическое значение деревьев больше, чем других категорий растений, то такая практика не вызывает удивления. В этом разделе отметим, что наши информанты указывали на присутствие одного вида растений в трясущейся палатке на одинаковых правах с другими участниками ритуала – представителями животного мира. Они говорили, что некое растение, или, по меньшей мере, его дух входил в палатку и общался с шаманом, передавая ему свои желания. И это растение было деревом, хотя видовая принадлежность никогда не уточнялась: «Одно дерево уже говорило в трясущейся палатке. На самом деле был один человек, который срубил дерево только ради забавы. Дереву это не понравилось. И оно сказала, что рубить его можно только в том случае, если затем из него будет что-то сделано» (Bartélémi Lafontaine et Michel Astamajo, Ekuanitshit dans Clément Clément 2014: 58).

Р. Фланнери (Flannery), присутствовавшая на ритуале у кри Васаганиша (которых она неверно называет монтанье), не приводит никаких деталей относительно видов растений, используемых для остова, но, тем не менее, отмечает один интересный факт. Она говорит, что шаман, войдя в палатку, пел, и его первая песня посвящалась деревьям: «Мне сказали, что первая песня, которую мы услышали, была песней деревьев, но они не могли ее перевести, так как очень мало людей понимает язык деревьев» (1939: 12).

Многочисленные этнологи, присутствуя на проведении ритуала или собирая описания из надежных источников, никогда не отмечали, из каких видов растений делался каркас. Даже известные этнологи упоминали об этих деталях палатки только в очень лаконичной форме. Например, о кри из Мистассини А. Таннер (Tanner) говорит лишь следующее: «Она представляет собой круг из поставленных вертикально шестов из определенных видов деревьев...» (1979: 113). Но сами виды он не уточняет, хотя и называет их «определенными». В действительности, для многих занимавшихся данной темой этнологов материальная сторона была не интересна на фоне очарования самого ритуала. И правда, сконцентрировать внимание на ярком шаманском сеансе намного более притягательно, чем на утилитарной стороне его проведения. Однако без каркаса нет ритуала. Без растений, в особенности без деревьев, не существует самой практики трясущейся палатки.

Относительно деревьев существуют множество других достойных внимания деталей. Так, у кри есть предписание, согласно которому две вертикальные стойки одного и того же вида деревьев в остова не могут располагаться рядом друг с другом. Р.Дж. Престон пишет об этом так: «Некоторые люди (обычно старейшины), отправляющие церемонию, утверждают, что ставят двенадцать вертикальных шестов

вместо шести. Шесты могут быть сделаны, по меньшей мере, из пяти различных видов деревьев: лиственница, осина, береза, черная ель, белая ель или сосна <...>. Порядок, в котором эти деревья расположены, не важен, но два разных вида никогда не ставятся от одной стороны к другой. Некоторые шаманы могут использовать три дерева каждого вида, другие – два каждого вида. Ветви пихты бальзамической раскладывают на земле внутри (как и в случае с другими палатками)» (2002 [1975]: 82–83).

Руссо говорит, что кри из Мистассини использовали определенное число видов. Это «три черных ели, одна лиственница и одна береза» (Rousseau 1953: 134). Описывая палатку сото, А.И. Хэллоуэлл пишет о шести вертикальных шестах, среди которых «три из черной ели и три из березы» (Hallowel 1971 [1942]: 39). Четыре обруча также были разными – два из черной ели и два из березы (Ibid.). Ю. Липс (Lips), описывая две группы запада Квебека, также отмечает равное число используемых видов. Если три породы деревьев служат для изготовления шестов, то «из каждой делают по две из шести стоек» (Lips 1947: 479–480). Итак, существуют правила и предписания, но точные причины их возникновения не были проанализированы этнологами, которые их описывали.

Другим аспектом конструкции палатки, имеющим отношение деревьям, является листва или ветви, которые иногда оставляют на конце одного из вертикальных шестов. Г.Р. Скулкрафт (Schoolcraft), основываясь на данных, ведущих свое происхождение из района Великих озер, описал такую палатку следующим образом: «Хижина делается из восьми или только четырех шестов; толщина шестов составляет от двух до трех дюймов, а длина – двенадцать, тринадцать и даже двадцать футов, в соответствии с проявлением силы, на которую способен колдун. На конце восьмого шеста оставляют естественную листву. На верхушке имеется несколько маленьких ветвей, куда подвешивают преподношения духам» (Schoolcraft 1860 [1851–1857], 5: 421).

Применительно к кри, Престон (Preston), описывая подготовительную фазу конструкции, упоминает присутствие молодых побегов на стойках: «Ветви, листья или иголки на концах вертикальных шестов оставались на месте на протяжении времени подготовки конструкции» (Preston 2002 [1975]: 82). Также у кри, Х. Фейт (Feit), будучи очевидцем церемонии, отметил наличие «веточек или хвоя, оставленных на верхушке» (Feit 1997: 140), но остается неясным количество (один или несколько) украшенных таким образом шестов. Р. Лэндс (Landes) описывает каркас у оджибве, где на одной из стоек сохранены листья на верхушке: «По форме она напоминает бочку. Остов включает в себя шестнадцать шестов, главным образом, из ясеня, поскольку он гибкий, но также из кедра. Центральный шест очищают от коры, как и остальные, но, тем

не менее, оставляют у него на конце пучок листьев. Три горизонтальных обруча соединяют вертикальные шесты на равном один от другого расстоянии. Верхний обруч расположен на вершине палатки, второй – ниже на одну треть, третий – на две трети» (Landes 1937: 122).

Если верить Скулкрафту, листва и ветви, оставленные на конце единственного шеста, предназначались для подвешивания на них преподношений. Лэндс ничего не говорит по этому поводу, Фейт тоже, но Престон дает один комментарий, согласно которому самые молодые листья, произрастающие на концах, «могли символизировать молодую жизнь» (2002 [1975]: 82). Это напоминает нам тот факт, что инну готовили медикаменты из самой свежей листвы и самых молодых побегов используемых растений. Эта сила могла быть объектом поиска отправителя церемонии, и в таком случае мы имеем дело с подписью в действии⁴.

Важность деревьев приобретает необычный оборот в описании ритуала Юлиусом Е. Липсом. Мы не упомянули эти детали в первой части, касающейся инну, поскольку Липс, так же как и Франк Г. Спек и Жак Руссо, собрал эти данные у кри (Мистассини) и инну (Маштеуиач) и представил их, совершенно не уточнив происхождение. Фактически, то, что специалист-автохтон сообщил Липсу, имеет отношение к выбору растений в зависимости от целей шаманского сеанса. Две из них тесно связаны: «<...> Главной отправной точкой я считаю то, что выбор дерева часто зависит от цели, для которой должен быть построен вапанон (wapanon). Если, например, трясущаяся палатка воздвигнута, чтобы с помощью шаманского камлания изгнать чужака, вторгшегося на охотничью территорию жалующегося, то шесты сделают из самых распространенных на этой территории деревьев. Или, если помощь шамана требуется для обретения успеха на охоте неудачливым до этого момента охотником, то на шесты будут срезаны те виды растений, которые предпочитает желаемая дичь» (1947: 479–480).

В этот раз мы, со всей очевидностью, имеем дело с настоящей подписью. Но наш интерес состоит не столько в подписи в действии, сколько в том, что деревья очередной раз играют в ритуале большую роль, чем другие категории растений. Это место первого плана, признаваемое за древесными видами, включает в себя такие же предписания и правила, которые действуют применительно к животным. Оно, несомненно, отражает концепцию представлений инну об этих растениях. Они, так же как люди и животные, рассматриваются в качестве живых существ (Clément 2014), что также маркируется лингвистически. Во всех представлениях о флоре это единственная категория, которую без колебаний причисляют к одушевленному виду: «Факт приписывать жизненную силу или способность двигаться тем элементам, которые мы – представители западной европейской культуры – могли бы рассматривать как неодушевленные, также отмечен в многочисленных языках, (среди которых алгонкинские, юто-ацтекские языки, некоторые языки сиу, дене, кайова-таноанские и т.п.

Aikhenvald 2000: 80). Это выражается присутствием в них особых грамматических категорий одушевленного и неодушевленного видов, которые служат для отделения этих самых элементов (все животные и некоторые, если не все, растения) от других, которые лишены этой жизненной и духовной силы» (Clément 2017: 640, п. 15).

Этноботаническое анкетирование инну выявило 23 наименования растений в 137 лексемах, в которых присутствует одушевленный вид. Из этих растений 12 были деревьями, а 11 распределялись по остальной части перечня. У нас нет никакого сомнения в том, что все эти элементы тесно связаны: трясущаяся палатка, деревья, жизненная сила, одушевленный вид, мир духов.

Кроме того, применительно к кри Фейт (1997: 136) отмечает, что шаман в самом начале поет песни о шестах остова так, словно они являются людьми. Это напоминает песни о деревьях, отмеченные Фланнери, что подтверждает нашу интерпретацию. Но Фейт идет несколько дальше, когда предлагает такую интерпретацию места деревьев в ритуале. Тем не менее, его мотивы не всегда ясны, и сложно выяснить, является ли предложенная концепция плодом его собственных предположений или его информантов кри. Это, не считая того, что она, вероятно, основывается на иудейско-христианских посылах о нижнем (ад) и о верхнем (добрые духи) мире. Деревья в этой схеме располагаются посередине. Они то открывают путь на небо, то связывают с пагубным нижним миром. Когда церемония заканчивается, шесты прячут в недоступном месте, вероятно, в земле. Следующая цитата хорошо иллюстрирует мотивы автора, на которые мы не никак не можем положиться, поскольку они, как представляется, больше отражают гипотезу, чем непосредственно сами автохтонные представления: «На самом деле, я испытываю искушение предаться размышлениям состоящим в том, что свежесрезанные ветви, которыми устилают землю и на которые садится ведущий церемонии (они представляют собой тот пахучий ковер кри, не делающих деревянных полов) есть символические средства, предназначенные разделять человеческое и духовное пространство внешнего мира, [где, согласно автору, живут звери и зловредные существа]» (141).

Растения, используемые для курения и, возможно, употребления внутрь

Это последний аспект, имеющий отношение к ритуалу и к растениям, который мы хотели бы изложить. В ходе наших исследований стало ясно, что некоторые растения использовались не как элемент остова, а скорее, как атрибуты, связанные исключительно с проведением самого ритуала. Речь идет об одном воскуряемом растении и об одном, которое, возможно, принималось внутрь.

Среди даров, преподносимых духам-покровителям, в первую очередь отметим очень важный растительный элемент – табак. В. Дюваль (Duval 2001: 55–56) фиксирует его употребление у очень большого числа народов, по которым она обобщила данные, имеющие отношение к трясущейся палатке. К ним относятся инну, кри, сото, меномини, степные кри, ацина, ассинибойны, лакота, кайова и кутенаи. Хэллоуэл описывает ее у сото следующим образом: «Когда колдун исчезает в палатке, скабевис (*skabéwis*) [помощник] начинает раздавать табак, который является жертвой (пагичиган) (*pagítčigan*), принесенной человеком, который попросил провести церемонию. Он раздает его всем присутствующим, и они курят его в честь паваганаксов (*pawáganak*), которые потенциально находятся в палатке даже до того, как они заявят о своем присутствии. Скабевис наполняет трубки участников до тех пор, пока не закончится весь табак» (1971 [1942]: 43–44).

Жертву духам, присутствующим в палатке, могут приносить посредством прямого воскурения, как в случае с кри: «“Мистабео (*Mistabeo*), вот сигарета для тебя” (они передают сигарету под покрытие палатки), затем, через небольшой промежуток времени, сущность Мистабео, услышав эти слова, благодаря посредничеству ведущего церемонии, отвечает: “Сейчас я выкурю табак, который мне дали. <...> Я очень доволен, что вижу столько людей <...> и столько же табака”» (Preston 2002 [1975]: 87–88).

Отношение американских автохтонов к табаку как к средству, позволяющему добиться благоприятного отношения духов и возможности общения с ними, широко известно, и было бы удивительным, если бы табак или курение табака не практиковалось в ритуале трясущейся палатки.

Помимо этого, есть еще одно растение, по мнению некоторых авторов, имеющее отношение к шаманским ритуалам. Речь идет об *Amanita muscaria* – мухоморе красном. Мы не будем долго останавливаться на этом сюжете, а отметим лишь, что длинный список исследований одного квебекского миколога наводит на размышления. Он выдвинул следующую гипотезу: «Мы также можем высказать мнение, что ритуал трясущейся палатки, отмеченный Шампленом (1929) и Сагаром (1933) и описанный Жаком Руссо (1953), который лично присутствовал на таком сеансе в 1940 году у монтанье [*sic*] озера Мистассини, весьма сходен с шаманскими церемониями народов Сибири, где основную роль играют юрта и береза» (Pomerleau 1980: 14).

Таким образом, автор ссылается на сибирский шаманский ритуал, разворачивающийся в жилище: «Галлюциногенное или психоделическое действие также является отправной точкой шаманизма в урал-алтайском мире Сибири, или техникой экстаза, сохраненной только одними шаманами некоторых племен. Этот ритуал зиждется на березе, корни которой обладают симбиозом с мухомором красным – союзом,

известным в Европе только с 1885 года, но с давних времен обожествляемом сибирскими народами. На мертвом березовом стволе произрастают трутовики (*Fomes fomentarius*), из которых получают трут и огонь. <...> Еще недавно сибирские автохтоны каждый день кланялись березе, установленной перед их хижинкой (или юртой). Самоедский или киргизский шаман втыкал ствол березы в центре своей палатки и во время экстатического сеанса он по зарубкам влезал на его верхушку, чтобы через дымовое отверстие улететь в другой мир» (Pomerleau 1980: 11).

Совершенно очевидно, что эти данные взяты из работ Р.Г. Вассона (Wasson 1968: 214), которого Р. Померло обильно цитирует (см., например, Wasson, Wasson 1957). Вассон – очень известный миколог, проливший свет на важнейшую роль галлюциногенных грибов в многочисленных шаманских традициях мира.

Однако выкладки Померло во многих случаях не выдерживают критики.

Во-первых, описанная ритуальная практика имеет весьма туманное сходство с американским ритуалом. У сибирских народов дерево в центре юрты позволяет переместиться в другой мир, а у американских автохтонов для проведения церемонии в палатке или снаружи возводится специальное строение. Духи, с которыми общается ведущий церемонии, сами приходят к нему в трясущуюся палатку, а не шаман исчезает, взобравшись на верхушку ствола.

Во-вторых, в сибирском ритуале фигурирует одно дерево – береза, тогда как в американской практике применяются деревья нескольких видов. Иногда это может быть береза, но в большинстве случаев преобладающая на северо-востоке ель⁵.

В-третьих, хотя некоторые авторы и постулировали возможное употребление в Квебеке грибов для достижения наркотического эффекта (Simonis 1972), а другие утверждали, что инну использовали мухомор в тех же самых целях, но никогда этого не афишировали. Относительно касающейся нас группы на этот счет не существует никаких доказательств и свидетельств. Применение мухомора засвидетельствовано у оджибве (Wasson 1979; Navet 1988) – группы, живущей западнее, но эта практика не распространилась дальше на восток. Тем не менее Эрик Навэ это утверждает: «В нашем распоряжении также имеется свидетельство, полученное в ходе краткого анкетирования, проведенного среди оджибве и иннуат⁶ Канады, о современном использовании мухомора красного в шаманских целях <...>» (2004: 53; см. также 2010: 69). Однако он не дает никаких других деталей. Мы не можем принять во внимание данное утверждение, поскольку еще в самом начале наших этноботанических исследований среди инну мы проводили опрос и по мухомору, но ни один пожилой информант никогда не слышал о наркотическом применении этого гриба, в том числе в связи с трясущейся палаткой.

В-четвертых, мы не имеем сведений о какой-либо связи мухомора с трясущейся палаткой в Сибири, впрочем, так же, как и в Канаде. Есть только одно косвенное упоминание. Об одном шамане оджибве говорили, что он, практикуя ритуал трясущейся палатки, использовал мухомор, но только лишь для того, чтобы соблазнять женщин (Barnouw 1977: 259; Keewaydinoquay 1998 [1978]: 41). Кроме того, симптомы употребления гриба никогда не упоминались в описаниях действий шаманов в трясущейся палатке и на Северо-Востоке, и в Субарктике.

Наконец, хотя некоторые исследователи и высказывают спекулятивное мнение о сибирском происхождении ритуала трясущейся палатки, другие считают, что он, скорее всего, имеет алгонкинское происхождение.

Заключение

Наш анализ многочисленных аспектов использования растений в ритуале трясущейся палатки, проводимом инну, а также изучение этой стороны ритуала у других этнических групп позволяют сделать следующие выводы

Деревья играют основную роль в ритуале не только из-за того, что они являются материалом, из которого состоит каркас палатки, но также и по причине их культурной символики. В представлениях инну дерево является живым существом – таким же, как животные и люди. К нему следует относиться с уважением. Оно имеет право слова в трясущейся палатке, либо напрямую, через посредничество ведущего церемонию, либо косвенно, в качестве элемента пространственных представлений о вселенной, где объекты становятся знаками, которыми можно манипулировать, чтобы достичь желаемого эффекта.

При постройке остова применяются и другие растительные элементы, но они также всегда связаны с деревьями: пол палатки, состоящий из ветвей, традиционное покрытие из бересты. Наконец, еще одно растение – табак – занимает отдельное место. Табак выходит на первый план каждый раз, когда речь заходит об общении со сверхъестественными существами.

Краткое описание трясущейся палатки инну дополняется ее изучением у других групп. Мы можем с уверенностью утверждать, что инну традиционно использовали бересту в качестве покрытия, и что со временем ее заменили шкуры и брезент. Употребление табака также стало вполне уместным.

Наконец, если шаману удастся привлечь духов в палатку и вступить с ними в общение, то инну, как нам представляется, приписывают это его персональной силе, так как сама по себе эта сила тесно связана с видами растений, из которых сделан остов палатки, в котором он проводит ритуал.

Благодарности

Я выражаю свою благодарность Денису Воробьеву, который пригласил меня принять участие в этой работе, а также предоставил мне случай исследовать еще один аспект культуры инну, к которому мне давно хотелось обратиться. Я также очень признателен Кристиане Клеман за иллюстрации к этой статье и Археотек инк. (Archeotec inc.) за карту расположения общин инну.

Перевод с французского Д.В. Воробьева

Примечания переводчика

¹ В процессе перевода статьи Д. Клемана было принято решение не нарушать уже относительно устоявшуюся традицию передачи наименования этого ритуала на русском языке как «трясущаяся палатка» (*tente tremblante фр.*, *shaking tent англ.*). Тем не менее необходимо отметить, что, если исходить из сибирской терминологии, типологически данная конструкция имеет больше сходства с чумом, нежели с палаткой, и наименование «трясущийся чум», возможно, было бы даже несколько более точным. Если взять за основу типологию сибирского жилища, предложенную А.А. Поповым, то наиболее точными аналогами этой «палатки» будут «полусферический тип» и «конический тип» временной каркасной наземной постройки (Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас народов Сибири / ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, С. 135–136). З.П. Соколова в своей типологии сибирских жилищ выделяет несколько типов чумов, среди которых по особенностям конструкции более всего «трясущуюся палатку» напоминает «кетский тип чума», для которого характерно соединение жердей каркаса изнутри двумя-тремя обручами (Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. С. 157).

² Шерстяными или суконными одеялами.

³ Имеется в виду квебекский этнолог и ботаник Жак Руссо (1905–1970).

⁴ Концепция подписи (*la signature*) состоит в представлении о том, что характерные признаки или свойства какого-либо элемента, например растения, животного или их отдельных частей, говорят о возможности их практического применения. Так, лист растения в форме сердца свидетельствует о том, что оно способно лечить сердечные болезни. Иначе говоря, доктрина подписи объясняет причину использования того или иного предмета как знака (подписи), формой которого можно манипулировать для достижения нужного результата.

⁵ В данном случае не лишним будет отметить, что в сибирских шаманских ритуалах помимо березы широкое распространение получили и другие породы деревьев. Так, по данным Д.А. Функа, во время камлания духу водной стихии Талай-хану телеуты ставили священное дерево *чаалткы*. И это была не береза или сосна, а «талыник высотой около полутора метров и с расходящимися в его вершине двумя ветками...» (Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. С. 132). Подобных примеров из разных мест Сибири можно привести еще очень много. По-видимому, разнообразие используемых видов деревьев может являться чертой, которая в некоторой степени сближает канадский и сибирские ритуалы.

⁶ Иннуат – множественное число от инну.

Литература

- Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас народов Сибири / Ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.
- Armitage P. Land Use and Occupancy among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit, Innu Nation, Naskapi Montagnais Innu Association. 1990.
- Armitage P. Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador // *Religions*. 1992. Vol. 6. P. 63–110.
- Barnouw V. Wisconsin Chippewa Myths and Tales and their Relation to Chippewa Life. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.
- Clément D. La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones". Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- Clément D. L'écho des autres. L'analyse basique en anthropologie. Québec: Presses de l'Université Laval et Paris, Hermann, 2017.
- Clément D. Les récits de notre terre. Les Innus. Collection "Tradition orale". Québec: Presses de l'Université Laval, 2018.
- Diamond B., Cronk M.S., von Rosen F. Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1994.
- Dominique R. Le caribou est un animal indien // *Recherches amérindiennes au Québec*. 1979. Vol. IX, № 1-2.
- Dominique R. Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.
- Duval V. Le rituel de la Tente tremblante comme héritage algonquien: exploration comparative. Mémoire de maîtrise. Département d'anthropologie. Montréal: Université de Montréal, 2001.
- Duval V. Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative // Gélinas G. et Teasdale G. dir. Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines, Québec, In Situ et Paris: L'Harmattan, 2007. P. 129–143.
- Feit H.A. Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences / Yamada T., Irimoto T. (éd.) Circumpolar Animism and Shamanism. Sapporo: University of Hokkaido University Press, 1997.
- Flannery R. The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay // *Primitive Man*. 1939. Vol. 12, № 1. P. 11–16.
- Hallowell A.I. The Role of Conjuring in Sauteaux Society. Publications of the Philadelphia Anthropological Society. Philadelphia, 1971 [1942].
- Henriksen G. I Dreamed the Animals. Kaniuekutut: the Life of an Innu Hunter. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009.
- Hosie R.C. Arbres indigènes du Canada. Ottawa: Ministère de l'Environnement, Service canadien des forêts, 1975.
- Jauvin S. et al. Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark. Montréal: Libre Expression et Musée canadien des Civilisations, 1993.
- Keewaydinoquay. The Lend of Miskwedo // *Journal of Psychedelic Drugs*. 1979. Vol. 2, № 1–2. P. 29–31.
- Landes R. Ojibwa Sociology. New York: Columbia University Press, 1937.
- Lefebvre M. Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi. Ministère des Affaires culturelles, Série "Cultures amérindiennes". Québec, 1974.
- Le Jeune P. Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Lavrens en l'année 1634. Relations des Jésuites 1611–1636. Montréal: Éditions du Jour, 1972 [1634]. Vol. 1.

- Lips J.E.* Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society // Transactions of the American Philosophical Society. N.S. 37. Pt 4. 1947. P. 379–491.
- Mailhot J., MacKenzie M. dir.* Dictionnaire innu-français. Uashat, Québec: Institut Tshakapesh, 2012.
- Marie-Victorin (Frère).* Flore Laurentienne. 2nd éd. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1964.
- Navet É.* Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord // Journal de la Société des Américanistes. 1988. Vol. 74. P. 163–180.
- Navet É.* Fonctions religieuses de l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*) dans les sociétés traditionnelles // Actes du 6^e Symposium International d'Aromathérapie & Plantes médicinales. Grasse: 2004. P. 49–58.
- Navet É.* Les voies de l'Amanite tue-mouche: entre «Enfer» et «Paradis» // Baud S. et Ghasarian C. dir. Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi. Paris: Éditions Imago, 2010. P. 61–78.
- Payette S. dir.* Flore nordique du Québec et du Labrador. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013. 4 vols.
- Pomerleau R.* Flore des champignons au Québec et régions limitrophes. Montréal: Les Éditions La Presse, 1980.
- Preston R.J.* Cree Narrative. Carleton Library Series 197. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002 [1975].
- Rousseau J.* Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie // Cahier des dix. 1953. Vol. 18. P. 129–155.
- Simonis Y.* Pour une recherche sur l'usage des champignons chez les Indiens du Québec // Recherches amérindiennes au Québec. 1972. Vol. 2, № 2. P. 29–36.
- Schoolcraft H.R.* Archives of Aboriginal Knowledge. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1860 [1851–1857]. 6 vols.
- Silvy A.* Dictionnaire montagnais-français, Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, Collection Tekouerimat 2, 1974 [env. 1678–1684].
- Speck F.G.* Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1977 [1935].
- Tanner A.* Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Studies. 1979. № 23.
- Turner L.* Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory. Québec: Presses Coméditex, 1979 [1894]. (Éd. Originale 1894, Washington, Government Printing Office, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, 1889–1890).
- Vecsey C.* Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes // Memoirs of the American Philosophical Society. 1983. № 152.
- Vincent S.* Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de MISTA.PE.W. // Recherches amérindiennes au Québec. 1973. Vol. 3, № 1–2. P. 69–83.
- Vincent S.* Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante / Cowa W. (éd.) Actes du huitième Congrès des Algonquinistes. Ottawa: Université Carleton, 1977. P. 90–100.
- Wasson R.G.* Soma. Divine Mushroom of Immortality. New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968.
- Wasson R.G.* Traditional Use in North America of *Amanita muscaria* for Divinatory Purposes // Journal of Psychedelic Drugs 1979. Vol. 2, № 1–2. P. 25–28.
- Wasson V.P., Wasson R.G.* Mushrooms Russia and History. New York: Pantheon Books, 1957. 2 vols.

Daniel Clément

THE ROLE OF PLANTS IN THE INNU RITUAL OF THE SHAKING TENT

DOI: 10.17223/2312461X/23/5

Abstract. The Innu are an indigenous people of the Canadian Subarctic. Hunters, gatherers and fishermen by tradition, they used to hold a shaking tent ceremony. During the ritual, a shaman entered a special conical structure to communicate with different entities mainly to foretell future events and ensure success in hunting. This article examines the plants related to the practice – either the species used for the structure as cover and floor mat or the ones that are or could be inhaled, offered or ingested as part of the ritual. A comparison with the ceremony held by neighbouring Algonquian groups helps us understand the crucial role of trees in the rite: considered as true living beings, they are intimately related to the shaman himself and to his personal power as expressed in his capacity to communicate with spiritual entities after entering the tent.

Keywords: Innu, shaking tent ceremony, plants, Canadian Subarctic, spiritual entities

References

- Armitage P. *Land Use and Occupancy among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit*, Innu Nation, Naskapi Montagnais Innu Association. 1990.
- Armitage P. Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador, *Religiology*, 1992, Vol. 6, pp. 63–110.
- Barnow V. *Wisconsin Chippewa Myths and Tales and their Relation to Chippewa Life*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.
- Clément D. *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones"*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.
- Clément D. *L'écho des autres. L'analyse basique en anthropologie*. Québec: Presses de l'Université Laval et Paris, Hermann, 2017.
- Clément D. *Les récits de notre terre. Les Innus. Collection "Tradition orale"*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2018.
- Diamond B., Cronk M.S. et von Rosen F. *Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1994.
- Dominique R. Le caribou est un animal indien, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1979, Vol. IX, no.1-2.
- Dominique R. *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.
- Duval V. *Le rituel de la Tente tremblante comme héritage algonquien: exploration comparative. Mémoire de maîtrise*. Département d'anthropologie. Montréal: Université de Montréal, 2001
- Duval V. Le rituel de la tente tremblante: exploration comparative . In: Gélinas G. et Teasdale G. dir. *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*, Québec, In Situ et Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 129-143.
- Feit H.A. Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences. In: Yamada T. et Irimoto T. éd. *Circumpolar Animism and Shamanism*. Sapporo: University of Hokkaido University Press, 1997.
- Flannery R. The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay, *Primitive Man*, 1939, Vol. 12, no.1.
- Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov*. M.: Nauka, 2005.
- Hallowell A.I. *The Role of Conjuring in Sauteaux Society*. Publications of the Philadelphia Anthropological Society. Philadelphia: 1971 [1942].

- Henriksen G. *I Dreamed the Animals. Kaniuekutut: the Life of an Innu Hunter*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2009.
- Hosie R.C. *Arbres indigènes du Canada*. Ottawa: Ministère de l'Environnement, Service canadien des forêts, 1975.
- Jauvin S. et al. *Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal: Libre Expression et Musée canadien des Civilisations, 1993.
- Keewaydinoquay. *Puhpohwee for the People. A Narratice Account of Some Uses of Fungi Among the Ahnishinaabeg*. DeKalb: LEPS Press, 1998 [1978].
- Landes R. *Ojibwa Sociology*. New York: Columbia University Press, 1937.
- Lefebvre M. *Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi*. Ministère des Affaires culturelles, Série "Cultures amérindiennes". Québec, 1974.
- Le Jeune P. *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Lavrens en l'année 1634. Relations des Jésuites 1611-1636*. Montréal: Éditions du Jour, 1972 [1634]. Vol. 1.
- Lips J.E. Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society, *Transactions of the American Philosophical Society*, 1947, N.S. 37, Part 4, pp. 379–491.
- Mailhot J. et MacKenzie M. dir. *Dictionnaire innu-français*. Uashat, Québec: Institut Tshakapesh, 2012.
- Marie-Victorin (Frère). *Flore Laurentienne*, 2e éd., Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1964.
- Navet É. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amérique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes*, 1988, Vol. 74, pp. 163–180.
- Navet É. Fonctions religieuses de l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*). In: *Les Sociétés traditionnelles. Actes du 6^e Symposium International d'Aromathérapie & Plantes médicinales*. Grasse: 2004, pp. 49–58.
- Navet É. Les voies de l'Amanite tue-mouche: entre «Enfer» et «Paradis». In: Baud S. et Ghasarian C. dir. *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Éditions Imago, 2010, pp. 61–78.
- Payette S. dir. *Flore nordique du Québec et du Labrador*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013. 4 Vols.
- Pomerleau R. *Flore des champignons au Québec et régions limitrophes*. Montréal: Les Éditions La Presse, 1980.
- Popov A.A. ZHilishche // Red. Levin M.G., Potapov L.P. *Istoriko-etnograficheskii atlas narodov Sibiri*. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1961.
- Sokolova Z.P. ZHilishche narodov Sibiri (opyt tipologii). M.: IPA "Tri L", 1998.
- Preston R.J. *Cree Narrative. Carleton Library Series 197*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002 [1975].
- Rousseau J. Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie, *Cahier des dix*, 1953, Vol. 18, pp. 129–155.
- Simony Y. Pour une recherche sur l'usage des champignons chez les Indiens du Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1972, Vol. 2, no. 2, pp. 29–36.
- Schoolcraft H.R. *Archives of Aboriginal Knowledge*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1860 [1851-1857]. 6 Vols.
- Silvy A. *Dictionnaire montagnais-français*, Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, Collection Tekouerimat 2, 1974 [env. 1678-1684].
- Speck F.G. *Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1977 [1935].
- Tanner A. *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Studies. 1979. No. 23.

- Turner L. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Québec: Presses Coméditex, 1979 [1894]. (Éd. Originale 1894, Washington, Government Printing Office, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, 1889-1890).
- Vecsey C. *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*. Memoirs of the American Philosophical Society 152. 1983.
- Vincent S. Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de MISTA.PE.W., *Recherches amérindiennes au Québec*, 1973, Vol. 3, no. 1-2, pp. 69–83.
- Vincent S. Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante. In: Cowa W. éd. *Actes du huitième Congrès des Algonquistes*. Ottawa: Université Carleton, 1977, pp. 90–100.
- Wasson R.G. *Soma. Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- Wasson R.G. Traditional Use in North America of *Amanita muscaria* for Divinatory Purposes, *Journal of Psychedelic Drugs*, 1979, Vol. 2, no. 1–2, pp. 25–28.
- Wasson V.P., Wasson R.G. *Mushrooms Russia and History*. New York: Pantheon Books, 1957. 2 Vols.