

ВОЙНА В ФОЛЬКЛОРЕ СЕВЕРНЫХ АТАПАСКОВ

НИКИТА СЕРГЕЕВИЧ ШИШЕЛОВ

(Независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва)

***Аннотация.** В источниках XVIII — XIX вв. зафиксировано ничтожно мало вооруженных конфликтов в центральном и западном секторе американской Субарктики по сравнению с другими культурно-историческими ареалами Северной Америки. Между тем повествовательный фольклор субарктических атапасков содержит достаточно большое количество текстов, в которых сюжетобразующей темой является война. Материалом для исследования послужили тексты, записанные путешественниками, торговцами, миссионерами, этнографами и лингвистами в период с конца XVIII в. по наше время. В статье рассматриваются наиболее распространенные сюжеты и мотивы, связанные с войной, встречающиеся в различных жанрах повествовательного фольклора. Ряд текстов может послужить основой для реконструкции как военных традиций атапасков Субарктики, так и военной истории этого региона. Часто индейские предания подтверждают и существенно дополняют редкие свидетельства ранних авторов. В статье уделено внимание вопросу о возможных причинах и путях мифологизации реальных исторических событий. В фольклоре некоторых групп обнаружены циклы военно-героических сказаний, формирование которых, по мнению автора, явилось реакцией на военную экспансию алгонкиноязычных кри в XVIII в. Данный материал может представлять интерес для дальнейших исследований в сравнении с героическим повествовательным фольклором других этнических групп.*

***Ключевые слова:** субарктические атапаски, военный фольклор, героический фольклор, фольклор и исторические реалии.*

Сообщества атапасков Субарктики — далеко не лучшая модель для изучения истории войн. До настоящего времени нет ни одной специальной работы по военной истории этого региона, за исключением ряда статей, посвященных локальным эпизодам. Это неудивительно, ведь на протяжении всего периода ранних контактов отношения между атапасками и малочисленным европейским населением американской тайги складывались в основном мирно, за исключением редких вооруженных столкновений, число жертв которых мизерно в масштабах колониальной эпохи.

Однако многое осталось «за кадром» истории. Краткие сообщения современников, главным образом мехоторговцев, не дают полной картины того, что происходило в индейском мире вдали от торговых постов. Пролить свет на проблему вооруженных конфликтов между аборигенными группами помогает фольклор.

В ходе исследования мной было проанализировано более тысячи фольклорных текстов различных жанров. Среди этой массы мифов, легенд и преданий около 15% составляют тексты с военными сюжетами¹. Этот показатель достаточно

¹ Этот вопрос подробно освещен в моей статье «Количественная оценка встречаемости военных сюжетов в фольклоре северных атапасков», готовящейся к публикации в журнале «Фольклор: структура, типология, семиотика» в 2019 г.

высок для народов, населяющих, пожалуй, самый мирный регион Северной Америки. Это значит, что война в культуре и истории атапасков занимала более значительное положение, чем может показаться, если ознакомиться с посвященной этим индейцам этнографической литературой.

ВОЙНА В МИФОЛОГИИ

В мифологии атапасков война — явление довольно редкое. Причем, за исключением мифологии талтан, о чем будет сказано ниже, война представляется, скорее, как явление негативное, нежели как норма социально-политических отношений.

Помимо ряда общих для мифологии и исторических преданий военных сюжетов и мотивов (не всегда сюжетообразующих), в мифологических текстах можно выделить следующие: происхождение войны; война с/между животными; война с карликами; имитация войны трикстером.

В мифологии атапасков восточного культурного кластера военные сюжеты и мотивы являются исключительной редкостью, у них они шире представлены в исторических преданиях. Но у западных групп² военная тема в мифологии встречается чаще, особенно у тех, кто контактировал с индейцами Северо-Западного побережья. В этом отношении выделяется мифология талтан, имевших тесные, не всегда мирные, отношения с тлинкитами.

Только у талтан, например, «вороний цикл» содержит военные сюжеты. В аналогичных трикстерских циклах кэрьеров, танайна, кучинов, ингаликов, тутчон я не обнаружил текстов, в которых военные мотивы были бы сюжетообразующими. Так, в одном мифе талтан говорится, что Ворон раскрыл всех птиц и мелких зверей на боевые краски, желая вести их войной на Медведя. Другой повествует о том, как Ворон обучил людей-животных военным традициям [Teit 1919, 208–209, 213–215]. Это важный момент, показывающий, какое место в мировоззрении занимает

война. Война в мифологии талтан — часть мироздания, она началась от начала мира и является нормой. Даже причину таких природных явлений, как сильные ветра и умеренная погода, талтан видят в войне и перемириях между Людьюми Теплого и Холодного Ветра [Там же, 230]. Даже некоторые особенности рельефа они объясняют войной между рыбами, произошедшей на заре времен [Там же, 242]. Сюжет «война ветров» известен также на Северо-Западном побережье у цимшиан [Романова 1997, 127], у белла-кула есть этимологический миф с военным сюжетом о происхождении гор [Voas 1898, 28]. В мифе родственных талтан каска происхождение войны объясняется другой причиной: Человек-Заяц убил Человека-Медведя за то, что тот плохо обходился с его братьями, за этим последовала междоусобица. Люди же стали поступать по примеру животных. Каска, как и талтан, считали, что первая война случилась в мифическую эпоху людей-животных. Заяц — трикстер, аналогичный Ворону западных соседей, однако финальная фраза мифа «если бы Человек-Заяц не развязал тогда войну, то и сейчас не было бы войн» [Teit 1917, 467–469] говорит, скорее, о негативном отношении каска к этому явлению. Чем дальше на восток от Северо-Западного побережья, тем лучше прослеживается тенденция миролюбия мифологии. У сагу время возникновения войны относится уже не к началу мира и не к временам людей-животных. Они видят причину первой войны в банальной ссоре двух охотников из-за спорной добычи — совы, непригодной в пищу. Конфликт и его последствия выглядят, скорее, как досадное недоразумение. Этот текст правильнее классифицировать как этимологическую легенду, а не как миф, так как в нем полностью отсутствует характерная для мифологии иррациональная, мистическая компонента. Аналогичный сюжет обнаружен и у соседствующих с сагу эскимосов дельты р. Маккензи — в их версии война начинается из-за убитой вороны [Petitot 1886, 180–181].

² По объективным причинам автор, с некоторыми поправками, придерживается считающейся в науке устаревшей классификации, согласно которой атапаски Субарктики разделяются на два (а не три) культурных кластера: восточный (Арктический бассейн) и западный (Тихоокеанский бассейн). Восточный кластер: чипевайан, биверы, секани, слэив, догрибы, сагу. Западный кластер: кэрьеры, чилкотин, цецот, талтан, каска, тагиши, тутчон, хан, кучины, танана, набесна, коюконы, ингалики, холикачук, колчан, атна, танайна.

Мифы о войнах людей с животными или между животными встречаются только в зоне контакта с Северо-Западным побережьем, у атапасков восточного кластера они не обнаружены. Например, сюжет о войне людей с птицами найден у кэрьеров (сова собирает отряд птиц против людей) [Munro 1946, 106–107] и талган с каска (война с лебедями). Близкие аналоги последнего сюжета есть также у лиллуэт, шусвап и томпсон, но мифы этих сэлишских народов повествуют о войне с небесными людьми, а не птицами [Teit 1917, 453–455; Teit 1921, 336–337]. Другой мотив, встречающийся только у атапасков западного кластера, — имитация войны трикстером. Он обнаружен в вороньем цикле кучинов, танайна, тутчон, но только у тагишей, имеющих множество культурных заимствований от тлинкитов, он становится сюжетообразующим. Во всех вариантах мифа Ворон ради меркантильных интересов имитирует нападение врагов на лагерь индейцев. Этот мотив встречается и на Северо-Западном побережье. Однако между субарктической и прибрежной версиями есть существенная разница, заключающаяся в реакции людей на каверзу Ворона. Если в мифах атапасков люди спасаются бегством от мнимой атаки, то, например, у эяк при приближении отряда врагов, созданного иллюзией Ворона, индейцы вступают с ними в бой [Романова 1997, 30–31]. Этот пример демонстрирует культурную дистанцию (даже в зоне контакта) между атапасками Субарктики и индейцами Северо-Западного побережья, у которых военная культура была на гораздо более развитом уровне.

Шире распространены в атапаскской мифологии сюжеты о войне с карликами, они встречаются как на западе, так и на востоке. Несколько вариантов мифа зафиксировано у кэрьеров. При значительной разнице в сюжете подобные мифы обнаружены у атна и сату. Во всех вариантах карлики в итоге уничтожаются людьми. Истребление прочих опасных монстров в атапаскской мифологии с войной не связано: это дело культурных героев, — и только с карликами люди ведут войну.

ОБРАЗ ВРАГА В БЫЛИЧКАХ

Целый пласт атапаскского фольклора составляют небольшие рассказы о «лесных

людях». Эти тексты, конечно, не следует относить к категории военного фольклора, однако упомянуть здесь о них стоит. Подобные сюжеты имеют широкое распространение среди атапасков и обычно принимают форму быличек. Именно это принятое в отечественной фольклористике определение будет наиболее подходящим. Ввиду скудности жанровой классификации в американской фольклористике Эллен Бассо, занимавшаяся в 1970-х гг. исследованием этих нарративов, отнесла их к разряду «личных рассказов». В отличие от жанра биографического рассказа, для быличек характерно описание эмоций и демонстрация модели поведения при внезапной встрече с опасностью, что и наблюдается в данном случае.

Истории повествуют о встречах или обнаружении вблизи лагеря следов пребывания полумифических неуловимых антропоморфных существ, названия которых переводятся как «скрывающиеся люди», «плохие люди», «люди издалека», «враги» и т.п. (наган, накан, накани, нахане, нааи и т.д.) [Basso 1978, 702–703]. Индейцы испытывают страх перед наган, но готовы дать им отпор. Характеристики их идентичны у разных групп атапасков. Наган приписывается скрытное поведение, похищение людей (в основном женщин и детей), кражи провизии и личных вещей, лесные пожары, реже встречаются рассказы о борьбе с ними. Наган очень опасны, они, как правило, лишены сверхъестественных способностей и обычно являются с юга.

В 1870-х гг., по словам Э. Птито, сату ежегодно летом охватывала эпидемия почти панического страха перед возможным появлением вымышленного врага, всюду преследующего индейцев [Petitot 1876, 21]. Вера в наган у догрибов и сату была жива, по крайней мере, до 1950–1970-х гг. Истории о них тогда были одним из самых популярных сюжетов даже среди людей среднего поколения. Согласно представлениям догрибов, наган живут на юге, в подземных логовищах. Они появляются близ лагерей догрибов только летом, в одиночку, а чаще группами из 6–7 человек, зимой их никто не встречал и даже не видел следов. Ходят в обуви с жесткой подошвой. У наган нет ни женщин, ни детей, поэтому им приходится похищать их. Белыми женщинами наган не интересуются. Во второй

половине прошлого века, судя по рассказам догрибов, случались нападения наган на пьяных индейцев, в одиночку бродящих по лесу. Места рукопашных схваток были хорошо заметны наутро. Раньше считалось, что при встрече с наган лучше всего немедленно убить его, однако со временем наган стали более мирными, поэтому индейцы начали просто отгонять их подальше от деревень и лагерей [Helm 2000, 278–281].

В фольклоре талтан эти персонажи называются дучине. Это мифический народ, охотящийся на людей и похищающий женщин. Согласно легенде, дучине произошли от очень плохого, злого мальчика, застрелившего из лука сначала собаку, затем сверстников и, наконец, собственную мать. Дучине обитают в труднодоступных районах гор, куда попасть можно, лишь минув ущелье, которое охраняют их сторожевые. Талтан считали, что все каменные накопечники, которые находят в земле, были изготовлены дучине. Иногда дучине — людоеды, наделенные большой шаманской силой. Когда они охотятся в горах, то прячутся в облаках из пуха, поэтому люди не могут их увидеть. На расстоянии пух выглядит как туман. Появлялись дучине чаще с востока. Тэйт отмечает, что в начале XX в. среди талтан общепринятым было называть словом «дучине» индейцев кри [Teit 1921, 352–354].

Некоторые исследователи были склонны интерпретировать рассказы о наган как отражение универсальных человеческих страхов перед неведомыми силами природы и таящими опасностью лесами и даже усматривали параллели с историями о йети и прочих мифических неуловимых гоминидах. Однако Э. Бассо в статье «Враг всех племен...» приводит убедительные аргументы в пользу того, что наган — не что иное, как собирательный мифологизированный образ врага, в котором нашли отражение давно канувшие в лету войны с кри и между враждебными атапаскскими группами. Наган — персонажи, которые появились в фольклоре атапасков сравнительно недавно как отголосок страха войны [Basso 1978, 690–709].

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ И ЛЕГЕНДЫ О ВОЙНАХ

Для выделения исторического жанра из общей массы фольклорных текстов

я воспользовался принятым в отечественной фольклористике определением, согласно которому предание является «фольклорным эпическим сюжетом с установкой на достоверность с необязательным наличием элементов чудесного или религиозного характера» [Курбанов 2008, 114]. Легенды также основаны на реальных событиях, которые претерпевают в них множественные искажения, дополняются гиперболами и вымыслом. В отличие от преданий, функция которых — закрепление в народной памяти исторических фактов, легенды ориентированы на объяснение происхождения природных и культурных явлений, что сближает их с мифами. Однако общепринятой классификации жанров устной прозы до сих пор не выработано [Голованов 2008, 27]. В основе одного из главных принципов классификации лежит условие наличия/отсутствия в тексте иррациональной составляющей, которая является базисной в мифах. Но историческое предание от легенды зачастую бывает очень сложно отделить. То иррациональное, которое очевидно является таковым с позиции человека современной культуры, может быть совершенной обыденностью для носителя архаичных традиций. Например, рассказы о превращениях человека в животное или других фантастических трансформациях могут не вызывать сомнений в достоверности у слушателя в тех культурах, где распространены шаманские практики. Подобные составляющие при анализе архаичного фольклора не следует рассматривать как очевидный вымысел и относить к иррациональному. То же относится, например, и к военной магии, которая носит вполне рациональную функцию в архаичных культурах. Нередко в преданиях встречаются характерные для легенд этиологическая и топонимическая составляющие.

Реальная история часто бывает «замаскирована» фантастическими подробностями. Может оказаться, что текст, который изначально представлялся мифологическим, на самом деле является историей, основанной на реальных событиях. Мифологизация их может происходить несколькими путями. Во-первых, с течением времени историческое предание обрастает мифическими напластованиями. Во-вторых, подобный процесс происходит и при миграции сюжета в пространстве,

т.е. при передаче его от одной группы к другой, особенно если культурно-бытовые реалии этих групп различны. Незнакомые реалии подвержены переосмыслению через призму мифологии, видимость через которую ограничена пределами познания культуры-акцептора (пример приведен ниже). С течением времени может происходить и обратный процесс, который можно назвать рационализацией фольклора. С постепенной аккумуляцией носителей архаичного фольклора сказание может не мифологизироваться, а, напротив, терять фантастическую компоненту, ведь в сознании иррациональное начало перестает иметь истинную значимость для носителя. В итоге остается сюжетный скелет ранней версии сказания. Таким образом, происходят трансформации нарратива при перемещении в пространстве и времени.

Эти процессы можно наблюдать на примере распространенного среди кучинов сказания о Человеке Без Огня. Известно не менее пяти версий, зафиксированных у разных групп кучинов в XIX и XX вв. Тексты, записанные у западных кучинов в XX в., не содержат сверхъестественных элементов, и их без сомнений можно классифицировать как исторические предания. Однако наиболее ранняя версия, зафиксированная Э. Птито еще в 1870 г. у восточных кучинов, полна мифологизмов. Информанты и исследователи высказывали разные предположения относительно того, где разворачиваются описываемые в предании события [Slobodin 1975, 277]. Ряд сведений указывает на то, что это повествование о войне между дихаи, западной группой кучинов, и эскимосами инупиак; оно описывает события, происходившие на северо-западе Аляски в начале XIX в. Кульминацией сюжета предания является нападение индейцев на лагерь эскимосов. В основе этого эпизода, скорее всего, лежат реальные события. Резня произошла, вероятно, на берегу оз. Тешекпук [Шишелов 2017а, 133]. Кажется наиболее вероятным, что сказание о спасении Человека Без Огня и его мести врагам родилось среди западных кучинов и передавалось в восточном направлении от одной группы к другой. Достигнув, наконец, накотчо, группы, обитавшей на р. Маккензи, оно изрядно

обросло мифологическими элементами. Например, в нем присутствует мифический мотив войны с карликами, которые и являются врагами Человека Без Огня в восточной версии. Этому можно дать логическую интерпретацию. Западные кучины (дихаи, нэци) контактировали с эскимосами инупиак, жилищем которых были полуподземные дома. В версии накотчо, которые могли знать о полуподземных жилищах инупиак только понаслышке, низкорослые эскимосы приняли облик мифологических существ — карликов, обитающих под землей. Важно отметить, что в центральной (по географическому и временному показателю) версии вунта-кучинов сказано, что «никто уже не знает, из какого народа был» главный герой, нет указаний и на то, кем были враги [Slobodin 1975, 261]. И только в западной, хотя и самой поздней, версии прямо говорится, что врагами индейцев выступали эскимосы.

Среди сюжетов, встречающихся в преданиях военной тематики, наиболее распространены следующие: 1) месть; 2) спасение от врагов; 3) поход на выручку плененных; 4) магическая победа; 5) похищение женщин врагами; 6) заключение мира.

Врагами в большинстве случаев выступают аборигенные инокультурные и иноязычные народы: эскимосы, кри, индейцы Северо-Западного побережья. Также встречаются предания о войнах между атапаскскими группами. Меньше всего сказаний о вооруженных столкновениях с колонистами. Такое соотношение во многом отражает действительность. В истории атапасков вооруженных конфликтов с европейцами было очень мало, да и в фольклоре контакт культур носит обычно позитивную окраску, белые люди выступают друзьями, от которых индейцы получили полезные товары и вещи, облегчившие жизнь. Однако войны между атапаскскими группами, по всей видимости, случались гораздо чаще, чем это нашло отражение в фольклоре. Зачастую информанты стараются не демонстрировать подобных знаний. Возможно, даже в самой среде носителей культуры истории о войнах с родственными группами не были популярны. К сожалению, мне пока не удалось обнаружить преданий чипевайан о войнах с эскимосами, которые были

часты на протяжении XVIII в. Это кажется странным, так как сказания о войнах с кри, происходивших в тот же период, составляют целый пласт фольклора чипевайан.

Следующий пример демонстрирует еще один путь мифологизации реальных событий, в основе которого лежит чисто культурный фактор, а не временной или пространственный. В 1823 г. близ оз. Большого Медвежьего догрибы и сату учинили резню, в которой погибло более тридцати йеллоунайфов общины лидера по имени Длинные Ноги. Этот эпизод нашел отражение в легенде догрибов, где йеллоунайфы предстают в облике великана Йагонеты, победа над которым была одержана только благодаря магии шаманов [Шишелов 2017, 121]. В данном случае мифологизация является, по всей видимости, культурным механизмом снятия ответственности за уничтожение родственной (атапаскской) группы. Этот пример очень показателен, так как в сказаниях догрибов, записанных в то же время, но повествующих, напротив, о нападениях на них йеллоунайфов, причем относящихся к более раннему периоду, образ врага лишен всякой мифологичности. Агрессоры показаны обычными людьми, совершающими убийства и физическое насилие, их победы не сопряжены со сверхъестественными силами. Очень характерным в этом отношении является другое предание догрибов. Рассказ состоит из двух частей: первая лишена мистики и повествует о внезапной атаке йеллоунайфов на лагерь догрибов у оз. Шоги и последовавшей резне, далее рассказ перетекает к следующему эпизоду: один догриб по имени Эгат'о, спасшийся от преследования, прибегнув к магии, вызывает гром и молнии, уничтожившие весь отряд йеллоунайфов — около двадцати воинов [Там же, 116–117].

Общая тенденция, похоже, такова, что мифологизации с течением времени в большей степени подвержены те исторические эпизоды, где группа, от представителей которой исходит повествование, уничтожает членов другой группы — в случае, если агрессия не является справедливым возмездием или превышает установленные традицией нормы. Реже происходит мифологизация повествований о событиях, при которых

пострадавшей стороной является группа носителей данного фольклора либо эта группа совершает справедливый акт мести. В этом случае сказания, как правило, принимают форму рационального описания событий, т.е. носят утилитарную функцию фиксации исторических фактов. Сформулирую тезис: мифологизации подвержены факты экзоагрессии в случае совершения группой не санкционированного ее традицией насилия. Целью этого культурного механизма является самооправдание, т.е. снятие коллективной ответственности и перекладывание ее на сверхъестественные силы (сродни понятию «непреодолимая сила» в современных правовых актах).

Следующий момент, заслуживающий внимания, — это заметное положение миротворцев в сказаниях атапасков. Предания о заключении мира выделяются на общем фоне. Имена тех, кому удалось прекратить войну, сохранились в устной традиции атапасков не хуже, чем имена выдающихся воинов. Так, догрибы помнят Эдзо (Сердце), заключившего мир в йеллоунайфами в 1829 г., этот сюжет является одним из самых популярных среди рассказов о войнах прошлого [Там же, 123–125]. В предании биверов говорится о том, как Дуу-кисаче (Тот, Кто Спит с Гигантским Зверем) предотвратил сражение с секани. Эти события относятся к концу XVIII в. [Ridington 2013, 114–118]. Причем в обоих случаях мир достигнут не без участия магических сил. Кульминацией преданий талтан о войне с тлинкитами таку также является сцена заключения мира [Alderete, McIlwraith 2007, 11–12; Teit 1909, 314–318]. Тема мира проникает и в легендарно-мифологические тексты. Заключением мира оканчивается легенда кэрберов о серии сражений в Комариной Низине. «Слишком многих людей я убил. Давай пригласим всех наших врагов на праздник и заключим мир», — говорит своей жене Гуклет, мифический персонаж, которого эта женщина откопала в земле, — мститель, обладающий нечеловеческой силой и магией [Jeness 1934, 235–236]. У биверов культурный герой Тсаайаа (Солнце в Небе), установивший порядок вещей на земле, в список деяний которого входит, например, очищение мира от монстров, помимо прочего,

ЦИКЛЫ ВОЕННО-ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЙ

наставляет людей к прекращению войн и заключению всеобщего мира. «После Тсаайаа появились грезящие (пророки-провидцы. — *Н. Ш.*). Они грезили о небесах, и все люди заключили мир. Больше они никогда не воевали. <...> После того как Тсаайаа совершил это (истребил всех гигантских животных. — *Н. Ш.*), тогда он сделал весь мир хорошим, не стало больше убийств» [Ridgton 2013, 167].

Еще одной характерной для атапаскского военного фольклора чертой является часто встречающаяся клишированная формула «они убили всех, никого не осталось в живых». Она появляется как в преданиях, так и в мифах, может находиться в любой части текста и относиться к действиям как врагов, так и героев повествования. Эти слова не являются гиперболой и отражают реалии войн в Субарктике, в которых основной тактикой было внезапное нападение на спящий лагерь врагов. Клише обнаружено в текстах биверов, догрибов, сату, танайна, цецот, кэрьеров, тагишей, тутчон, коюконов, ингаликов, т. е. среди атапасков распространено повсеместно.

Информация, изложенная в индейских преданиях, в ряде случаев находит подтверждение в документальных источниках. Их подтверждают и археологические разыскания. Так, например, проведенные близ Ненаны раскопки подтвердили предание атна о крупном сражении с индейцами танана. Причем в традиции точно сохранились сведения о локализации этих событий [Street 1994].

Перспективным материалом для исторической реконструкции является ряд исторических преданий о длительной войне между талтан и тлинкитами куана таку. События, лежащие в основе преданий, судя по всему, относятся к концу XVIII — первой половине XIX в. Военные столкновения с талтан, вероятно, сопровождали торговую экспансию тлинкитов в глубины материка. Индейские предания являются единственным источником знаний об этой войне, так как никаких исторических свидетельств нет — события происходили еще до появления в этом регионе европейцев.

В фольклоре некоторых атапасков встречаются циклы преданий и легенд о деяниях отдельных героев-воинов. Наиболее ярко военно-героические циклы представлены в фольклоре атапасков, занимающих регион, охваченный в XVIII в. экспансией кри.

Так, у чипевайан существует цикл легенд о Дацанти (Воронья Голова) — воине, обладавшем великой магической силой и бессмертием. Воронья Голова в одиночку расправлялся с целым отрядом кри, воскрешал убитых друзей и родственников, уничтожал великанов и т.д. Цикл начинается кратким сообщением о раннем детстве героя и заканчивается историей о том, как он покинул родные края и ушел на запад, чтобы вернуться, когда настанет конец света [Lowie 1912, 175–178]. Некоторые легенды гласят, что мать Вороньей Головы была кри, а отец — чипевайан, видимо, поэтому этот герой — ренегат, который в основном сражается на стороне чипевайан, но все же иногда переходит на сторону кри. Он обладал такой силой и был столь независим, что его боялись все [Curtis 1928, 129]³. Другой герой, по имени Распростертые Крылья, также выступает защитником чипевайан и соратником (либо братом) Вороньей Головы. Его магия, однако, была не столь сильна, он был смертен, хотя и имел три жизни [Lowie 1912, 173, 176–179]. Следующий в плеяде героев чипевайан — воин с говорящим именем Дза-гал-иазэ (Его Ноги Слегка Дрожат). При приближении опасности дрожь в ногах этого любителя приключений сразу проходила, и он мог один уничтожить половину или даже целый военный отряд кри [Goddard 1912, 57; Curtis 1928, 128–129]. Первые этнографы, записавшие эти истории в начале XX в., предполагали, что их герои — действительно существовавшие исторические персонажи. Кертис, доверяя информантам, писал, что Воронья Голова и Его Ноги Слегка Дрожат, вероятно, реальные личности. Один из информантов Лоуи говорил, что застал в живых Распростертые Крылья, когда тот был уже слепым

³ По версии Лоуи, смешанное происхождение чипевайан/кри имел другой персонаж — Висаежжак [Lowie 1912, 173]. Этот культурный герой, безусловно, был заимствован чипевайан от кри, что и отразилось в атапаскской версии его происхождения.

дряхлым старцем. Другой информант утверждал, что связан с Распростертыми Крыльями узами родства [Lowie 1912, 179].

Аналогичным героем в фольклоре догрибов и слэйв является Этсонция (Как Кишечник), героический воин, защищающий свой народ от набегов кри и решительно атакующий врагов. Свое имя он получил за то, что был человеком настолько жестким, во всех смыслах этого слова, что ему приходилось испражняться только раз в месяц. Впервые он отличился в бою, еще будучи мальчиком, когда отец не позволял ему отправиться на войну. Воины заметили его посреди вражеского лагеря крушащим головы врагов палицей из рога карибу. Кишечник переломал ружья кри, и они не могли стрелять в него. Но даже если бы и не сломал, это не спасло бы врагов — пули просто отскакивали от его тела, настолько сильна была личная магия Кишечника. В другой раз он в одиночку отправился в поход, спас шесть женщин, которых пленили кри, и захватил у них три тобогана, нагруженных ружьями и боеприпасами, дав возможность своему народу, не имевшему в те времена огнестрельного оружия, противостоять врагам [Helm 2000, 281; Abel 2005, 47, 278]. Зарождение этих военно-героических циклов, несомненно, является реакцией атапасков бассейна р. Маккензи на экспансию кри. Отсутствие аналогичных циклов у биверов, в фольклоре которых их также следует ожидать, можно объяснить только случайным упущением фольклористами этих сказаний. Ряд известных преданий и легенд биверов о войнах с кри, видимо, представляют собой фрагменты циклов.

В западном кластере военно-героические циклы обнаруживаются у танайна. Серия сказаний о Цандгулйале повествует о его детстве, становлении как воина, множестве побед в сражениях с эскимосами и старости [Tenenbaum 1976, 9–33]. Легенда о Джаконэстусе — вожде, воине и защитнике своего народа, рожденном от духа [Krenov 1951, 174–175], — видимо, является сильно сокращенным вариантом целого цикла сказаний. Танайна — единственные из атапасков Субарктики, имеющие выход к морю. Вероятно, их продвижение из аляскинской тайги на побережье залива Кука (между

500–1000 гг. н. э.) носило не мирный характер, а сопровождалось военной экспансией. Как и в случае внешнего вторжения (экспансия кри в бассейн р. Макензи), подобные исторические условия, вероятно, также располагают к зарождению героических идеалов. У прочих групп атапасков не обнаруживается столь четкого проявления циклов о героях-воинах. Скорее всего, эта ниша занята циклами сказаний о великих охотниках, кормящих свой народ в трудные времена.

Военно-героические циклы в традиции имеют установку на достоверность. Циклы включают в себя не только повествования о подвигах, но также сообщения о рождении и старости главного персонажа. Идеализированные героини-воины, как правило, обладают большой магической силой, но чаще полагаются на силу оружия, повергая врагов в ближнем бою, что считалось у атапасков проявлением отваги. Образы же врагов всегда демифологизированы, лишь изредка антагонистами героя становятся монстры, но в этом случае, скорее всего, имеет место смешение образов более архаичного мифологического культурного героя и героя-воина, имеющего реальный исторический прототип или прототипы, слившиеся в лице одного персонажа. В некоторых случаях в образе героя, возможно, присутствует некая доля юмора (например, в интерпретации имени Этсонция). В понимании героизма у чипевайан и танайна существует разница. Воронья Голова и Распростертые Крылья, повстречавшись со своими врагами кри, чаще прибегают к магии, чем пользуются оружием. В отличие от них, и Цандгулйал, и Кишвет, героини танайна, в сражениях с эскимосами прибегают практически исключительно к физической силе, ловкости и оружию. Таким образом, для чипевайан более характерна шаманская героика, окруженная магическим ореолом, тогда как героиня танайна ближе к богатырскому ее варианту.

Хотелось бы обратить внимание на следующий момент. Известно, что героический эпос как фольклорный жанр эндемичен Евразии (Березкин Ю. Е., Неклюдов С. Ю., личн. сообщ.). Атапаскские военно-героические циклы — это прозаические сказания, они лишены характерной для эпоса метрической упорядоченности текста, поэтики. Однако в них

обнаруживаются «элементы эпической героики», которые, как писал Е. М. Мелетинский, можно найти в исторических преданиях североамериканских индейцев [Мелетинский 2004, 90]. Как отмечает С. Ю. Неклюдов, главным, конституирующим жанровым признаком эпоса, по мнению ведущих эпосоведов, является героический характер деяний и эпической эпохи [Неклюдов 2015, 13]. Этот признак обнаруживается и в военно-героических циклах атапасков. В характерах атапаскских героев-воинов просматриваются черты богатырей эпосов Старого Света. Также следует отметить некоторое структурное и содержательное сходство атапаскских циклов с героическим эпосом по следующим характеристикам: линейная или концентрическая циклизация фрагментов повествования, жизнеописание, включающее сведения о рождении, юности и старости героя, гиперболизация его физических качеств, в ряде случаев описание взаимоотношений между братьями и борьба с монстрами.

Тема одиночества как осознанного выбора героя выражена в сказании о Распростертых Крыльях [Lowie 1912, 179–181]. У сату обнаружен такой специфичный, характерный для эпосов, мотив, как «финальное окаменение героя» [Andrews, T'Seleie et al. 2000, 72]. Но это, скорее всего, пример поздней миграции как данного мотива, так и самого сюжета. Легенда сату, записанная в конце XX в., повествует о сражении культурного героя Йамоги и его общины с воинами Ко-нади, их заклятого врага. Идентичный сюжет существует и у кучинов, однако их легенды повествуют о драматической гибели воина по имени Киенджик. И сату, и кучины локализуют эти легендарные события на своих исконных территориях, однако в версиях кучинов мотив окаменения героя в финале сказаний отсутствует [Peter, Pore 1976, 29–30; Thomas]. Что касается появления этого мотива у сату, то кажется крайне маловероятным, чтобы он был для них автохтонным. Вероятно, мотив был заимствован не ранее XX в. от эскимосов либо кучинов (если он не зафиксирован в двух известных версиях, это не значит, что он отсутствует вовсе) и интегрирован

в заимствованный от кучинов же сюжет (у последних он имеет большее распространение и подробнее проработан). Героем же у сату становится их культурный герой — Йамога, но в этой легенде он теряет присущие ему качества великого создателя и характеристики его образа приближены к общечеловеческим.

Формирование жанра героического эпоса исследователи связывают с развитием этнического самосознания и трансформацией системы этических и эстетических ценностей, происходящей в процессе племенной консолидации и становления раннегосударственных образований. При этих условиях именно воин становится центральным эпическим персонажем. Сам героический идеал возникает тогда, когда «формируется новое, по сравнению с более глубокой родоплеменной архаикой, отношение к возможностям (в том числе к физическим возможностям) отдельной человеческой личности» [Неклюдов 2015, 13]. «В более примитивных сообществах все иначе, а потому они и иначе понимают, что такое мужество и каково его место в мире», — пишет С. М. Боура [Боура 2002, 11].

Анализ атапаскского фольклора не подтверждает выводы, сделанные на основе евразийского материала, хотя прямо и не противоречит им. На примере атапаскских военно-героических циклов и ряда отдельных текстов о воинах видно, что система ценностей, провозглашающая самоценность отдельной личности и физических качеств, может зарождаться и существовать не только в стратифицированных и раннегосударственных сообществах, но уже в эгалитарном (чипевайан, догрибы, слэйв) и ранжированном⁴ (танайна). Возьму на себя смелость утверждать, что формирование идеала народного героя-защитника, наделенного сверхчеловеческими способностями, может быть не сопряжено с политической эволюцией общества. Вооруженная экспансия, которая может быть вызвана политическими, экономическими, природно-климатическими и прочими факторами, стимулирует консолидацию общества, но сдвиги в политической организации при этом могут быть совершенно незначительны, временны

⁴ По классификации М. Г. Фрида [Крадин 2004, 10].

или вообще отсутствовать. В западном секторе американской Субарктики конвергентно евразийской модели сформировались сходные, если не идентичные, эτικο-эстетические идеалы. В данном случае внешние исторические факторы оказали ощутимое влияние на морально-этическую составляющую, не вызвав сколь либо заметных социально-политических трансформаций в культуре. Сама эпоха, сопряженная с растянувшимся на несколько поколений военным сопротивлением (неважно, при каком строе это происходит), формирует в народном сознании потребность в героическом, что, вероятно, связано с психологическими универсалиями человеческого сознания. И образ этот неизбежно находит отражение в фольклоре. Однако данная модель также не является универсальной и подобные условия необязательно приводят к запуску культурного механизма, вызывающему идентичные сдвиги в духовной сфере. Атапаский пример стоит рассматривать как частный случай, дающий почву для размышлений.

В отечественной фольклористике значительный вклад в разработку и изучение теории эпоса внес Е. М. Мелетинский.

Основным вектором его исследования была проблематика генезиса героического эпоса и поиска древнейших его первоисточков. Мелетинский считал необходимым привлекать этнографические материалы для решения поставленных задач и полагал, «что корни эпического творчества нужно искать на древнейших ступенях развития фольклора <...> с использованием традиций фольклора первобытнообщинного строя связано не только сохранение сюжетных элементов, но и формирование самих эпических идеалов» [Мелетинский 2004, 19].

Обнаруженные в фольклоре атапасков примеры, похоже, подтверждают это мнение. Атапаскские военно-героические циклы, безусловно, являются образцом наиболее архаичных памятников героического фольклора и достойны дальнейшего изучения. Перспективным материалом для сравнения могут послужить «предэпические» формы повествовательного фольклора, выявленные у ряда сибирских народов [Неклюдов 2015, 12]. Подобные разработки могут дать фольклористам дополнительные сведения для последующих изысканий в теории генезиса героического эпоса.

Источники и материалы

Романова 1997 — Мифы, сказки и легенды индейцев. Северо-Западное побережье Северной Америки / Сост. О. И. Романова. М., 1997.

Boas 1898 — *Boas F.* The mythology of Bella Coola Indians. *Memoirs of the AMNH.* 1898. Vol. 2. P. 25–127.

Curtis 1928 — *Curtis E. S.* The Chipewyan // *Curtis E. S.* The North American Indian. Vol. XVIII. Norwood, 1928. P. 3–54, 125–129.

Goddard 1912 — *Goddard P. E.* Chipewyan texts. *Anthropological papers of the American Museum of Natural History.* Vol. X. Part I. New York, 1912.

Jeness 1934 — *Jeness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // *The Journal of American Folklore.* 1934. Vol. 47. № 184/185. P. 97–257.

Krenov 1951 — *Krenov J.* Legends from Alaska // *Journal de la Société des Américanistes.* 1951. T. 40. P. 173–195.

Lowie 1912 — *Lowie R. H.* Chipewyan tales // *Anthropological papers of the American Museum of Natural History.* Vol. X. Part III. New York, 1912. P. 169–200.

Munro 1946 — *Munro J. B.* Language, legends and lore of the Carrier Indians. Ottawa, ca. 1946.

Peter, Pope 1976 — *Peter K., Pope M.* Alaskan folktales. *Dinjii Zhuu Gwandak. Gwich'in Stories.* Anchorage, 1976.

Petitot 1886 — *Petitot E.* Traditions indiennes du Canada nord-ouest par Émile Petitot ancien missionnaire. Paris, 1886.

Petitot 1876 — *Petitot E.* Monographie des Dene-Dindjie. Paris, 1876.

Teit 1909 — *Teit J. A.* Two Tahltan traditions // *The Journal of American Folklore.* 1909. Vol. 22. № 85. P. 314–318.

Teit 1917 — *Teit J. A.* Kaska Tales // *The Journal of American Folklore.* 1917. Vol. 30. № 118. P. 427–473.

Teit 1919 — *Teit J. A.* Tahltan tales. Part 1 // *The Journal of American Folklore.* 1919. Vol. 32. № 124. P. 198–250.

Teit 1921 — *Teit J. A.* Tahltan Tales. Part 3 // *The Journal of American Folklore.* 1921. Vol. 34. № 134. P. 335–356.

Tenenbaum 1976 — *Tenenbaum J. M.* (comp.) *Dena'ina Sukdu'a.* Vol. IV. Nanutset K'ughun Nil T'qul'an Qegh Nuqhulnix. Nuqulnegen: Antone Evan. Fairbanks, 1976.

Thomas — *Thomas C.* The Story of Kyhenjik // *Old Crow Some of Vuntut Gwichin.* URL: <http://www.oldcrow.ca/stories.htm> (дата обращения: 01.01.2018).

Исследования

Боура 2002 — *Боура С. М.* Героическая поэзия. М., 2002.

Мелетинский 2004 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 2004.

Голованов 2008 — *Голованов И. А.* Проблема жанровой дифференциации несказочной прозы: коммуникативный аспект // Вестник ЧГУ. 2008. № 36. С. 26–33.

Крадин 2004 — *Крадин Н. Н.* Политическая антропология. М., 2004.

Курбанов 2008 — *Курбанов М. М.* К вопросу о специфике и классификации жанров несказочной прозы фольклора // Известия ДГПУ. 2008. № 2. С. 111–116.

Неклюдов 2015 — *Неклюдов С. Ю.* Эпос в мировой литературе // Шаги. 2015. № 1. С. 7–22.

Шишелов 2017 — *Шишелов Н. С.* Война Желтых Ножей и Собачьих Ребер (ок. 1786–1829 гг.) // *Parabellum novum: Военно-исторический журнал.* 2017. № 6 (39). С. 103–130.

Шишелов 2017а — *Шишелов Н. С.* Дихай — «могикане» заполярья Аляски // *Этнографическое обозрение.* 2017. № 6. С. 128–145.

Abel 2005 — *Abel K. M.* Drum songs: Glimpses of Dene history. Montreal; Toronto, 2005.

Alderet, McIlwraith 2007 — *Alderete J. D., McIlwraith T. A.* Catalogue of the Tahltan stories of Rose Dennis. Vancouver, 2007.

Andrews, T'Seleie 2000 — *Andrews T., T'Seleie J. and B. et al.* Rakekee Gok'e Godi: Places we take care of. Report of the Sahtu Heritage Places and Sites Joint Working Group, 2000.

Basso 1978 — *Basso E. B.* The enemy of every tribe: "Bushman" images in Northern Athapaskan narratives // *American Ethnologist.* 1978. Vol. 5. № 4. P. 690–709.

Helm 2000 — *Helm J.* The people of Denendeh. Iowa, 2000.

Ridington 2013 — *Ridington R. and J.* Where happiness dwells. A history of the Dane-zaa first nations. Vancouver, 2013.

Slobodin 1975 — *Slobodin R.* Without fire: A Kutchin tale of warfare, survival, and vengeance // *Proceedings: Northern Athapaskan Conference,* 1971. Vol. 1. Ottawa, 1975. P. 259–301.

Street 1994 — *Street S. R.* Report of investigation for the Nenana War Battle Site, site AA-11127J, Ahtna Inc., Report on file at the B.I.A. ANCSA Office. Anchorage, 1994.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Шишелов Н. С. <https://orcid.org/0000-0002-9849-8112>

Независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва; e-mail: nshishelov@rambler.ru

THE WAR IN THE FOLKLORE OF NORTHERN ATHAPASKAN

NIKITA S. SHISHELOV

(Independent researcher: Moscow, Russian Federation)

Summary. *In comparison with other areas of North America, extremely few war conflicts in Central and Western Subarctic are mentioned in the written sources of colonial period. However, numerous war legends have appeared in Subarctic Athabaskan oral narrative folklore. This article is based on the analysis of folklore texts which were recorded by explorers, fur-traders, missionaries, ethnologists and linguists during the period from the late 18th century up to the present days. The article deals with the most common folklore motifs and plots, related to the war, which are found in various folklore genres. A number of folklore texts can be used as a basis for the reconstruction of the Athabaskan war traditions and the war history of the Subarctic area. The Indian oral tradition often proves and complement the rare evidences by the early authors. The author gives attention to the possible causes and ways of mythologizing of historical events. The cycles of war-heroic tales were found in folklore of some Athabaskan groups. In the author's opinion, the formation of this narrative massive was a cultural reaction to the war expansion of the Cree Indians (Algonquian stock) in the 18th century. This material may be of interest for further research in comparison with the heroic narrative folklore of other ethnic groups.*

Key words: *Subarctic Athabaskan, Northern Dene, war folklore, heroic folklore, folklore and historic realness.*

References

- Abel K. M.** (2005) Drum songs: Glimpses of Dene history. Montreal; Toronto. In English.
- Alderete J. D., McIlwraith T. A.** (2007) Catalogue of the Tahltan stories of Rose Dennis. Vancouver. In English.
- Andrews T., T'Seleie J. and B. at al.** (2000) Rakekee Gok'e Godi: Places we take care of. Report of the Sahtu Heritage Places and Sites Joint Working Group. In English.
- Basso E. B.** (1978) The enemy of every tribe: "Bushman" images in Northern Athapaskan narratives. *American Ethnologist*. 1978. Vol. 5. No. 4. Pp. 690–709. In English.
- Bowra C. M.** (2002) Geroicheskaya poeziya [Heroic poetry]. Moscow. In Russian. Transl. from English (1952).
- Golovanov I. A.** (2008) Problema zhanrovoy differentsiatsii neskazochnoy prozy: kommunikativnyi aspekt [Problem of genre differentiation of non-fairy-tale prose: the communicative aspect]. *Vestnik ChGU* [Herald of Chelyabinsk State University]. 2008. No. 36. Pp. 26–33. In Russian.
- Helm J.** (2000) The people of Denendeh. Iowa. In English.
- Kradin N. N.** (2004) Politicheskaya antropologiya [Political anthropology]. Moscow. In Russian.
- Kurbanov M. M.** (2008) K voprosu o spetsifike i klassifikatsii zhanrov neskazochnoi prozy fol'klora [To the question of specification and classification of genres of non-fairy-tale folklore prose]. *Izvesti-*
- ia DGPU* [Bulletin of Dagestan State Pedagogical University]. 2008. No. 2. Pp. 111–116. In Russian.
- Meletinskiy E. M.** (2004) Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki [Origin of the heroic epics. Early forms and archaic monuments]. Moscow. In Russian.
- Nekliudov S. Iu.** (2015) Epos v mirovoy literature [The epics in world literature]. *Shagi*. 2015. No. 1. Pp. 7–22. In Russian.
- Ridington R. and J.** (2013) Where happiness dwells. A history of the Dane-zaa first nations. Vancouver. In English.
- Shishelov N. S.** (2017) Voina Zheltykh Nozhei i Sobach'ikh Reber (ok. 1786–1829 gg.) [The War between the Yellowknife and Dogrib (ca. 1786–1829)]. *Parabellum novum. Voенно-istoricheskii zhurnal* [War history journal "Parabellum novum"]. 2017. No. 6 (39). Pp. 103–130. In Russian.
- Shishelov N. S.** (2017) Dikhai — "mogikane" zapoliar'ia Aliaski [Di'haii — the "Mohicans" of the Circumpolar Alaska]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2017. No. 6. Pp. 128–145. In Russian.
- Slobodin R.** (1975) Without fire: A Kutchin tale of warfare, survival, and vengeance. In: Proceedings: Northern Athapaskan Conference, 1971. Vol. 1. Ottawa. Pp. 259–301.
- Street S. R.** (1994) Report of investigation for the Nenana War Battle Site, site AA-11127], Ahtna Inc., Report on file at the B. I. A. ANCSA Office. Anchorage.

ABOUT THE AUTHOR

Shishelov N. S. <https://orcid.org/0000-0002-9849-8112>

E-mail: nshishelov@rambler.ru

Moscow, Russian Federation

Independent researcher