

А.В. ВАЩЕНКО

ИСТОРИКО- ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР североамериканских индейцев

ТИПОЛОГИЯ И ПОЭТИКА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт мировой литературы
им. А. М. Горького

А.В.ВАЩЕНКО



ИСТОРИКО- ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР северо- американских индейцев

ТИПОЛОГИЯ И ПОЭТИКА

Ответственный редактор
доктор филологических наук
В. М. ГАЦАК



МОСКВА «НАУКА» 1989

ББК 82.33
В12

Рецензенты:

доктор исторических наук

В. А. ТИШКОВ

кандидат исторических наук

А. Л. НАЛЕПИН

Ващенко А. В.

В12 Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев. Типология и поэтика. — М.: Наука, 1989 — 240 с.
ISBN 5-02-011406-5.

Книга представляет собой первую в нашей стране монографию, посвященную фольклору североамериканских индейцев. Анализируя ряд наиболее значительных в идейно-художественном отношении произведений, автор выявляет черты типологии и поэтики малоизученного индейского историко-эпического фольклора, определяет его место в культурной жизни страны, рассматривает вопросы эволюции и бытования источников, их генезиса и хронологии, связи с мифологией, обрядностью и т. д.

Для фольклористов, литературоведов, историков, этнографов.

В $\frac{460400000-389}{042(02)-89}$ 480-89

ББК 82.33

Научное издание

Ващенко Александр Владимирович

ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР

североамериканских индейцев

ТИПОЛОГИЯ И ПОЭТИКА

Утверждено к печати Институтом мировой литературы им. А. М. Горького

Редактор издательства Л. М. Кочетова. Художник Ф. Н. Буданов. Художественный редактор Л. М. Храмцов. Технический редактор Н. Н. Кокина. Корректоры В. А. Бобров, Т. М. Ефимова

ИБ № 39141

Сдано в набор 06.07.88. Подписано к печати 18.11.88. А-14116. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Гарнитура обыкновенная новая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15. Усл. кр.-отт. 15,75. Уч.-изд. л. 16,3. Тираж 1100 экз. Тип. зак. 588. Цена 3 р. 40 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»

117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука» 199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12.

ISBN 5-02-011406-5

© Издательство «Наука», 1989

Понятие «историко-эпический фольклор» вводится специально для данного исследования. Обращение к нему вызвано необходимостью обозначить довольно значительный, но в силу ряда обстоятельств малоисследованный пласт фольклора североамериканских индейцев, формировавшийся в период образования конфедераций племен. Речь будет идти о группе произведений, посвященных, с одной стороны, мифологическим событиям или периодам в истории племен; с другой стороны, характер изложения этих событий в важнейших своих признаках близок в них эпическому. Принимая в рамках настоящей работы термин «историко-эпический фольклор», мы исходили из стремления отразить в нем сочетание идейных и художественных признаков.

Исследование задумано как первый опыт системного описания и интерпретации историко-эпического фольклора индейцев Северной Америки, в ходе которого должно получить конкретизацию содержание самого понятия. При этом особенно важно было проследить, что представляет собой, с точки зрения художественной и типологической, это промежуточное звено между мифом (мифологическим циклом) и собственно героическим эпосом и в каком отношении оно находится с эпосом архаическим.

Опыт развития североамериканских племен далеко не везде приводил к формированию историко-эпических произведений: в частности, за пределами озерно-лесного, юго-восточного и степного регионов данный материал не был выявлен. Таким образом, предметом анализа послужили «Валламолум» («Красный Перечень») делаваров, предания ирокезов о Великой Лиге, так называемые «народные легенды» юго-восточных индейцев (преимущественно мускогов) и историко-эпические предания осейджей.

Каждое из рассматриваемых произведений отличается не только художественной спецификой, но и исторической судьбой. Так, например, в американской антропологии рубежа XIX—XX вв. наметилась тенденция считать, что у аборигенов Северной Америки не существовало в «доконтактный» период никакого понятия об историзме; фольклорные произведения индейцев XVIII—XIX вв. прямо «выводились» исследователями из европейского влияния, а в отдельных случаях провозглашались поздней подделкой под индейский эпос. В наиболее острой форме споры по этому вопросу разгорелись вокруг делаварской эпической хроники «Валламолум». Споры эти продолжаются и поныне; проблема аутентичности «Валламолума» занимает важное место в рассуждениях антропологов США. В задачу автора входило раскрыть художе-

ственное содержание хроники, внутреннюю связь с родственными фольклорными произведениями и тем выявить ее подлинную роль в истории и культуре страны. Повышенное внимание к «Валламолуму» в данной работе вызвано попыткой показать, что эта хроника обобщает историко-культурный опыт широкой массы алгонкинских племен. Кроме того, ее можно считать архетипичной для целой группы эпических хроник, в различных стадийных вариантах распространенных в нескольких регионах Северной Америки. Круг вопросов, связанных с мифологизмом, типологией и поэтикой такого рода повествований, также удобнее решать на примере «Валламолума».

Жанровый синкретизм и полифункциональность — качества, присущие многим историко-эпическим произведениям Северной Америки. Особое значение анализ их приобретает при рассмотрении ирокезских преданий о Великой Лиге. Основная проблема исследования на этом этапе — уяснение смысловой и функциональной связи между отдельными составляющими цикла преданий о Лиге с учетом различия их жанровых признаков. Предания о Великой Лиге, как и «Валламолум» делаваров, в сравнении с другими произведениями историко-эпического фольклора североамериканских индейцев, обнаруживают явление, в стадийном отношении более продвинутое: их герои индивидуализированы, очеловечены, а конфликт носит чисто социальный характер.

В главе, посвященной народным легендам мускогов, задачей является реконструкция, насколько это возможно, содержания подобных преданий, выявление их структурных особенностей, типологической специфики.

В степном регионе процессы эпосообразования не достигли такого распространения и уровня, как на востоке Северной Америки; наиболее продвинутая ступень сложившегося здесь историко-эпического фольклора — мифологические поэмы племен союза Дхегиа (Dhegiha), в частности племени осейджей. Эти произведения обладают значительной композиционной завершенностью и повествуют об эпизодах мифологической истории племени и подвигах первопредков.

Без сомнения, исследовать вопросы типологии и поэтики историко-эпического фольклора североамериканских индейцев на данном этапе его изучения можно лишь частично. Если в случае с «Валламолумом» и народными легендами удалось привлечь практически все известные источники, тексты и критику, то в случае с ирокезскими преданиями сделать это было затруднительно, поскольку многие из текстов о Великой Лиге существуют в виде рукописей, разбросанных по различным архивам штата Нью-Йорк и по библиотекам Канады. Сохраняется определенная вероятность того, что «карта» историко-эпического фольклора индейцев Северной Америки еще обогатится за счет обнаружения других источников, рукописных или печатных сведений о них, что позволит уточнить и общее представление об историко-эпическом фольклоре.

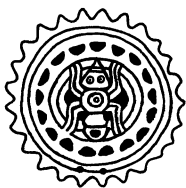
Вопросы, связанные с типологией и поэтикой индейского историко-эпического фольклора, рассматриваются в каждой из глав, посвященных анализу того или иного произведения. Поэтому в главе V, где им уделено преимущественное внимание, автор подробно останавливается только на тех вопросах, которые являются наиболее важными для определения специфики и типологического своеобразия историко-эпического фольклора североамериканских индейцев.

В связи с неизученностью этой области фольклора исследование приобретает многоцелевой характер. Помимо намеченной проблематики, существует, в частности, круг вопросов историко-литературного характера, имеющих непосредственное отношение к теме.

С литературоведческой точки зрения изучение историко-эпических произведений индейцев Северной Америки способствует разрешению старых споров об истоках и национальном своеобразии американской литературы и индейской словесности. Каждая эпоха в истории США по-своему пыталась приспособить идеи, выношенные индейским обществом, сначала к политическим задачам молодой республики, затем к идеологическим концепциям панамериканизма, использовать их для интерпретации национальной психологии, склада характера и сознания. Эти идеи — с должным основанием или без него — выводились из традиций миропонимания аборигенов, и аргументация при этом непосредственно черпалась из индейского историко-эпического фольклора.

Исследование художественной специфики данного материала подводит и к проблеме его влияния на литературу США. Самый факт подобного влияния, хотя речь о нем и не заходила в работах американских литературоведов, не может вызывать сомнений, поскольку имеется достаточно возможностей проследить взаимосвязи интересующих нас литературных и фольклорных явлений; речь должна идти об определении степени и направлений этого влияния. Изучение точек соприкосновения индейского фольклора с англо-американской культурой представляет собой актуальную задачу еще и потому, что во второй половине XX столетия историко-эпическому фольклору было суждено своеобразное возрождение — в виде творческой основы для развития литературы современных индейцев.

Многие образцы историко-эпического фольклора североамериканских индейцев труднодоступны; как правило, они являются библиографической редкостью или достоянием архивов в США. Специфика настоящего исследования требует присутствия анализируемых текстов, поэтому в качестве приложения приводятся в подстрочном переводе на русский язык «Валламолум» делаваров, «Легенда об основании ирокезской Лиги», «Народная легенда чакта-мускогов» и «Великое предание» осейджей.



ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ В АМЕРИКАНСКОЙ НАУКЕ

Американские ученые, обращавшиеся к вопросам систематики индейского фольклора, отводили ему в системе фольклора США особое и как бы изолированное место. Дело тут не только в масштабах и ярко выраженном своеобразии народно-поэтического творчества индейцев Северной Америки; определенная его «оторванность» в значительной мере связана с традициями его восприятия в США. Отношение евроамериканцев к устному народному творчеству индейцев трудно отделить от судьбы всей культуры аборигенов, на которую повлияли специфические исторические и политические факторы, связанные с буржуазными методами освоения североамериканского континента. Устойчивое представление о том, что индейское, аборигенное не есть национально-американское, но нечто чуждое Америке в смысле перспектив общественного развития, господствовало в американском обществе на протяжении столетий; пережитки подобных взглядов сохраняют силу до наших дней.

Таким образом, необходимо помнить об остроте проблемы индейского наследия США, возникшей еще на заре становления американского государства и американской культуры, когда коренное население Северной Америки стало «естественным» политическим антагонистом разноязычных пришельцев из Европы. Исторический спор о земельных владениях, решавшийся всевозможными насильственными методами, вплоть до геноцида, нашел отражение и в «конфликте» эстетических ценностей.

По мере освоения континента европейцами, по мере углубления их контактов с индейскими племенами мало-помалу прояснялась общая картина индейского фольклора. Однако весьма долгое время многие принципиально важные его составные элементы оставались в тени — по существу, вплоть до последней четверти XIX в.

Некоторые жанры индейского фольклора воспринимались англо-американцами с большей готовностью, вызывая аналогии с европейским культурным опытом. Так, господствующее место в американской науке, обращенной к изучению устного народного творчества индейцев, издавна занял миф в многообразии его стадийальных модификаций, этнических и жанровых разновидностей. Сама традиция восходит к Г. Р. Скулкрафту, который

не только впервые собрал повествовательный фольклор одного племени, но и описал мифологический цикл о Манабозо; американская антропология впоследствии явила классические образцы исследования индейских мифов и занялась активной разработкой теоретических аспектов, связанных с мифами (достаточно назвать анализ мифологического цикла о хитреце в работах антрополога П. Радина или работы С. Томпсона по систематике индейских мифов и других прозаических фольклорных жанров).

Значение мифа как приоритетного предмета изучения сохраняется в антропологии США и поныне (с ним, впрочем, начинает «соперничать» песенная поэзия индейцев). Правда, в настоящее время в его изучении наблюдается односторонность. Во второй половине XX в., когда под влиянием исторических обстоятельств интерес к мифу возродился на новой основе, изучение мифа оказалось во власти различных формалистических школ. Миф воспринимается сегодня учеными (Д. Хаймс, К. Крёбер, Д. Тедлок и др.), а также «популяризаторами» вроде Дж. Ротенберга как система формально организованных элементов текста; все свелось к поиску разнообразных формул, в соответствии с методологией школы Перри—Лорда. Ученых интересуют преимущественно вопросы записи и интерпретации текста. Не обошлось и без влияния французского структурализма в лице Леви-Стросса и его последователей, обратившихся в своих изысканиях к мифологии с точки зрения общих закономерностей, определяющих ее как некую формальную «структуру».

Песенная поэзия индейцев США попала в сферу внимания специалистов позже мифа. С последней четверти XIX в., т. е. одновременно с началом научного изучения фольклора в стране, число записей ее резко возрастает (фундаментальные записи Ф. Денсмор, Р. Банзел, Н. Кертис). Несмотря на внушительный материал, накопленный по песенной поэзии различных племен, попытки теоретических обобщений, предпринятые на его основе, выглядят значительно скромнее, нежели в области изучения мифа. Лишь в последние десятилетия народная поэзия индейцев стала привлекать внимание ученых. Интерес к ней был отчасти стимулирован развитием современного литературного творчества индейцев, их поисками в области фольклора и, соответственно, необходимостью интерпретации общих процессов, характеризующих развитие культуры индейцев. Однако до сих пор исследователи скорее идут по линии накопления, публикации новых материалов, пересмотра старых записей, нежели стремятся к рассмотрению теории вопроса. Все же необходимо отметить, что начиная со второй половины 1960-х годов проблемы изучения индейской поэзии — «традиционной» (т. е. фольклорной) и современной литературной — заняли в американской науке прочное место.

Довольно необычно сложилась судьба столь специфичной области индейского фольклора Северной Америки, как ораторская проза. Частое цитирование и благоприятные отзывы о ней отцов американской государственности, Франклина и Джефферсона,

способствовали тому, что ораторская проза индейцев вошла в сознание американских поселенцев ранее других явлений устного народного творчества аборигенов. И все же, несмотря на «созвучность» индейского красноречия европейскому сознанию и появление в XIX в. статей и эссе о ней, выделение ораторской прозы в специальную область научного изучения относится только ко второй половине XX в. Но даже первая монография, посвященная исследованию индейской риторики (1965 г.), явилась скорее попыткой обобщения уже известного материала, нежели углублением в его природу. Поскольку богатые и многообразные традиции ораторской прозы еще мало исследованы, остается непроясненным и само ее место в системе индейского фольклора, ее взаимосвязи с другими жанрами.

Названными областями фольклора не исчерпывается система устного народного творчества североамериканских индейцев; однако экскурс в историю их изучения необходим для того, чтобы показать, как односторонний подход к отдельным жанрам индейского фольклора не позволяет проникнуть дальше определенного уровня в их специфику, выделить бытование более сложных по своей типологической и эстетической природе явлений в пределах каждой из упомянутых областей. Подобный подход, кроме того, затрудняет разработку общетеоретических вопросов, в частности проблемы систематики индейского фольклора: она затрагивалась лишь в статьях общего характера, в энциклопедиях фольклора и трудах по истории литературы США (см., например: 35; 125).

Невнимание к вопросам систематики индейского фольклора связано и с тем, что в Америке он традиционно исследовался в русле этнографии (американский термин — антропология), представители которой подходили к материалу в соответствии со своими интересами и специализацией.

Известнейшие из американских антропологов и историков, начиная с Г. Р. Скулкрафта, в той или иной степени выполняли и задачи фольклористов. Безусловно, без накопления чисто фольклорного материала исследования, предпринятые, например, Л. Г. Морганом по этнографии ирокезов, были бы невозможны. Однако его записи о фольклоре Лиги остаются малоизвестными заметками, тогда как исследования в области социального устройства ирокезского общества приобрели общечеловеческое значение. То же самое можно сказать о книге Р. Бенедикт «Модели культур», о трудах Ф. Боаса и многих других. В начале XX в., когда профессиональная этнография в США проходила период интенсивного становления и внутри нее постепенно выделялись проблемы собственно фольклора, в высказываниях ученых порой проскальзывали негативистские суждения о фольклоре индейцев. Так, в работах Томпсона и П. Радина проявился распространенный в начале XX в. взгляд на индейцев как на ассимилированное меньшинство, «исчезающего американца», — отсюда и скептическое отношение к их наследию.

С той поры в жизни страны произошло немало изменений.

Итогом развития индейских этносов в XX в. явилось официальное признание правительством того факта, что их не удалось подвергнуть «переплавке» в общеамериканском тигле. Более того, бурный рост национального самосознания многих этнических групп США и Канады, и особенно индейского населения, был связан с процессом пересмотра национальной истории и культуры, что пробудило общественный интерес и к забытым областям индейского фольклора, способствовало постановке вопроса об историко-эпическом творчестве североамериканских индейцев.

Впрочем, изучение историко-эпического фольклора индейцев все же обладает в США определенной историей; в ходе этого изучения и происходило, в сущности, становление самого понятия об историко-эпическом фольклоре.

История изучения историко-эпического фольклора индейцев восходит к началу XIX в., когда увлеченные одиночки, закладывавшие основы американской науки как таковой, впервые обратили на него внимание. Наследие той эпохи составляют записи историко-эпических преданий, сделанные служащими, миссионерами, военными — людьми, которые способны были лишь частично уловить характер преданий и чаще всего воспринимали их как мифы или легенды.

У этих первых исследователей «курьезов индейской народной фантазии» в 40-е годы принимает эстафету Э. Г. Сквайр, занимавшийся изучением «древностей» коренного населения США в широком диапазоне — от курганов-маундов и других археологических феноменов до «Валламодума». Энтузиасты науки в тот период накапливали информацию, осознавая себя одновременно естествоиспытателями, натуралистами, археологами, историками, но едва ли фольклористами.

Последующее тридцатилетие оказалось годами подспудного «вызревания» проблемы под воздействием ряда обстоятельств, к которым необходимо отнести и ускорение темпов научного развития, и трагический перелом в судьбе и культуре самих индейцев, и бурный рост самосознания американской нации в целом. Успех поэмы Г. Лонгфелло — свидетельство и следствие этих перемен, подготовивших обращение к проблемам индейского фольклора на новом уровне.

Таким образом, можно считать, что в последней четверти XIX в. началось систематическое изучение фольклора аборигенов США и как части его — историко-эпического фольклора. В 1879 г. основывается Бюро Американской Этнографии (Bureau of American Ethnology), развернувшее работу по публикации материалов, посвященных индейской этнографии, археологии и фольклору. Вместе с тем общее направление работы БАЭ было связано именно с археологией и этнографией; это как бы придавало названным наукам характер официальности, «преимущества».

К изучению историко-эпического фольклора индейцев американская наука обратилась уже тогда, когда традиционный уклад многих общин был основательно подорван. Характерна немно-

численность записей историко-эпических преданий, что объясняется поверхностным восприятием европейцами культуры аборигенов, исчезновением традиций и избирательным подходом к индейской культуре. В настоящее время круг основных источников по историко-эпическому фольклору североамериканских индейцев составляют записи рубежа веков и начала XX в. Часть этих записей осуществлялась в рамках исследований БАЭ; некоторые из них до сих пор не опубликованы и имеются лишь в рукописи.

На рубеже веков в индеанистику пришли ученые индейского происхождения. Так, ирокезы А. Паркер и Дж. Н. Б. Хьюитт заняли на какое-то время ведущие позиции в ирокологии. Им удалось заложить основы изучения историко-эпических памятников о Великой Лиге: историки-этнографы, для решения своих задач они обратились к фольклорным текстам и, решив или поставив ряд вопросов, связанных с их экзегетикой, выполнили функции фольклористов. В те же годы предания степных племен активно записывал Ф. Ла Флеш, сын вождя племени омаха. Важно отметить, что к этому времени и сами индейские вожди, и старейшины стали проявлять интерес к записи произведений фольклора. Этнографы индейского происхождения оказались меньше подвержены господствующей в стране идее ассимиляции индейцев и доктрине «исчезающего американца». В значительной мере благодаря их усилиям был впервые опубликован ряд самобытных произведений устного народного творчества индейцев, что обеспечило преемственность развития индейской словесности США. Без преувеличения можно сказать, что работа этих фольклористов «этнографического» направления оказала заметное влияние на развитие практической фольклористики, в наши дни занятой изучением историко-эпического фольклора индейцев США.

После 1910-х годов деятельность БАЭ в этой области была свернута, отчасти в связи с изменением политики финансирования подобных предприятий. Более поздние серийные издания памятников индейского фольклора — «Bollingen Series», издававшаяся в Нью-Йорке в 1940-х годах, или серия «Native American Texts», основанная во второй половине 1970-х годов, — сохраняют слабые стороны «антропологического» подхода: они сосредоточились на формалистических изысканиях, оставив в стороне проблемы систематики, теории и собственно проблемы историко-эпического фольклора индейцев США — Канады.

Особенностью изучения индейского фольклора США в XX в. стал последовательный интерес ученых к конкретным произведениям и регионам, что связано, без сомнения, с увеличением объема научных данных. Основными направлениями исследований остались историко-этнографическое и формально-текстологическое (если говорить об индейской фольклористике), но в работах последнего времени уделяется внимание и вопросам содержания и формы произведений историко-эпического фольклора североамериканских индейцев.

Специальной областью исследования в XX в. сделалась иро-

кология, причем ученые, как правило, концентрировали усилия на изучении одного-двух памятников, принадлежащих к кругу преданий о Лиге. Так, А. Гольденвейзер, А. Паркер, Дж. Н. Б. Хьюитт и Ф. Лаунсбери занимались преимущественно «Легендой о Деганавиде», тогда как М. Бошан, У. Фентон и некоторые другие пошли по стопам Г. Хейла и обратились к «Траурному совету». Ими были глубоко проанализированы содержание и структура преданий о Великой Лиге.

Ф. Г. Спек, Э. Вогелин, К. Уэслагер, специалисты в области этнографии алгонкинских племен, противопоставили свой взгляд на «Валламолум» как подлинное алгонкинско-делаварское произведение взгляду негативистски настроенного крыла (А. Годдард, Дж. Ньюком и др.), прояснив немало «темных» вопросов, связанных с происхождением этого произведения. Однако попыток комплексного теоретического осмысления историко-эпического материала с позиций современности не последовало, в отдельных случаях даже можно говорить об отходе от устоявшихся методологических принципов. Таким образом, целостного представления об историко-эпическом фольклоре индейцев США в рамках «этно-исторического» направления не сложилось.

«Этноисторическое» направление в изучении историко-эпических произведений, несмотря на его господствующее положение, все же не является в США единственным. Вторым, и хронологически не менее давним, следует назвать, условно говоря, «литературоведческое» направление, восходящее к деятельности Д. Г. Бринтона.

Дэниэл Гаррисон Бринтон (1837—1899), будучи в большей степени исследователем религии и древних литератур, нежели этнографом, в своих трудах обнаруживал тяготение к филологической и собственно фольклористской проблематике. Он рассматривал фольклор индейцев как «устную литературу» и даже как специфическую древнюю литературу, по характеру родственную месоамериканским индейским литературам (что видно из его сопоставлений), — в подобном подходе наблюдается определенный перекос в сторону литературоведения. Хотя имя Бринтона в США упоминается весьма редко, взгляд на фольклор индейцев как на своего рода «устную литературу» и сам этот термин (*oral literature*) получили там широкое распространение.

Правда, в настоящее время «устная литература» американскими исследователями практически отождествляется с фольклором. Для Бринтона же за этим термином скрывалось нечто, напоминающее древнеиндийскую или древнеегипетскую литературу, — что является, конечно, большой натяжкой. Вместе с тем именно он увидел в индейских текстах эпическое качество и обозначил круг памятников, подлежащих исследованию в этом направлении.

Первым шагом на пути углубления в соответствующий материал явилась небольшая брошюра Бринтона (1870 г.) о народных легендах мускогов; на примере конкретной легенды исследователь поставил проблему совокупности подобных произведений. Впервые

опубликовав на английском языке текст легенды (версия Чикилли), автор снабдил его источниковедческой преамбулой и подробным комментарием.

Бринтон вернулся к вопросу об «устной литературе» в 1880-х годах — беспрецедентным явлением для его времени стало издание «Библиотеки литератур американских аборигенов» (Library of Aboriginal American Literature). Задачу свою исследователь видел в научной публикации текстов и их интерпретации. Подключив к работе специалистов по конкретным культурам и племенам, Бринтон задался целью составить что-то вроде свода эпических памятников индейцев Северной и Центральной Америки, рассматривая эти памятники в русле индоевропейской эпической традиции.

За 8 лет вышли следующие тома:

1. «Хроники индейцев майя» (1882);
2. «Ирокезская книга обрядов» (1883; анализ «Траурного совета»);
3. «Комедия-балет Gueuence» (1883);
4. «Миграционная легенда индейцев криков» (1884);
5. «Ленапы и их легенды» (1885; анализ «Валламолума»);
6. «Анналы Какчикелей» (1885);
7. «Древняя поэзия науа» (1887);
8. «Rig Veda Americanus, священные песни древних мексиканцев» (1890).

В рамках этого издания впервые были опубликованы и получили интерпретацию, преимущественно историко-культурного и лингвистического характера, историко-мифологические хроники майя и ирокезский «Траурный совет», народные легенды криков и ацтекская поэзия, «Валламолум» делаваров и песни народов Месоамерики. Отдельные из этих произведений вызывали у исследователя ассоциации с «Эддой» (в частности, «Волуспой») и «Риг-ведой», — таким образом, Бринтон находил в изучаемом материале черты архаического эпоса и гимнической поэзии.

Сам Бринтон подверг подробному и разностороннему анализу «Валламолум»; он также подготовил тома, посвященные фольклору народов Месоамерики, сочетая работу переводчика и исследователя. Т. Гатшет проделал для его издания аналогичную работу в области фольклора мускогов, а Г. Хейл — ирокезов. Бринтону — и до некоторой степени Сквайру — мы обязаны прочной компаративистской традицией, проявляющейся в исследовании историко-эпических памятников североамериканских индейцев вместе с соответствующим месоамериканским материалом.

Значение «Библиотеки литератур американских аборигенов» состоит прежде всего в том, что внимание научной общественности впервые было привлечено к типологическому сопоставлению ряда конкретных произведений индейцев, впоследствии прочно вошедших в сферу интересов исследователей. Три из них приходится на долю Северной Америки — по существу, они получили статус филологического материала.



ДЭНИЭЛ ГАРРИСОН БРИНТОН

**Фотография с портрета неизвестного художника
Пенсильванский университет,
Мемориальная библиотека Д. Г. Бринтона**

В период работы над «Библиотекой» в исследовании «Туземные американские авторы и их творения» Бринтон предложил классификацию индейского устного народного творчества, правда не слишком отделяя его от литературы. К самостоятельным видам фольклора исследователь отнес повествовательную литературу; дидактическую; религиозную литературу колониальной эпохи; ораторскую; драматическую (обрядовые действия?) и поэтическую (44, 22—28). Из контекста видно, что Бринтон не включает сюда миф; его анализу он посвятил отдельную работу — «Мифы Нового Света».

Справедливости ради следует заметить, что филологизм Бринтона не был последовательным до конца; он видел в историко-эпических произведениях индейцев своеобразные общекультурные «древности», занимательные редкости. Заслуга Бринтона в том, что он стремился поставить на повестку дня проблему их изучения: «Памятники народной литературы служат более верным отраже-

нием духовного облика народа, нежели любые материальные предметы, — указывал исследователь. — Я, во всяком случае, стремился показать, что такие памятники существовали и являлись творениями туземных американских авторов. Моей целью было пробудить интерес к их сохранению и публикации со стороны ученых, научных обществ, просвещенных правительств, либеральных учреждений и отдельных лиц не только своей страны, но и всего мира. Наука и изучение человека не могут замкнуться в географических границах одной страны. Языки народов Америки и литературные произведения, созданные на них, имеют полное право на внимание со стороны европейских ученых — в такой же мере, как и произведения китайского фольклора, таинственные цилиндры Ассирии или раскрашенные, испещренные фигурками папирусы нильских гробниц» (44, 59—60).

За первую половину XX столетия наследие Бринтона было, казалось, основательно забыто; во всяком случае, за это время тома его «Библиотеки» успели сделаться библиографической редкостью (показателен и тот факт, что вплоть до настоящего времени не вышло ни одной работы с анализом бринтоновского издания). Неожиданное возвращение к методологии «литературоведческого» направления в исследовании индейского историко-эпического фольклора наметилось с конца 1960-х годов, на волне интереса к современной индейской культуре и искусству (в 1980-е годы была переиздана и «Библиотека литератур американских аборигенов»). Однако определенное тяготение к системному изучению фольклора индейцев обнаруживает лишь Дж. Бийерхорст, чьи работы стоят особняком среди других разработок вопроса. Свою деятельность редактора, издателя и интерпретатора Бийерхорст начал с переоценки наследия Г. Р. Скулкрафта. Опубликовав в своей редакции ряд квалифицированно составленных и откомментированных антологий, Бийерхорст обратился к интерпретации индейского историко-эпического фольклора. В книге «Четыре шедевра литературы американских индейцев» (1974) он собрал под одной обложкой четыре текста такого рода, сопроводив их комментарием. Спустя столетие после соответствующих работ Д. Г. Бринтона Бийерхорст начинает вступительную статью фразой: «Эта книга задумана как первый шаг к установлению круга однородных произведений, канона литературы американских индейцев» (8, xi). Автор, таким образом, признает, что по ряду причин целое направление в исследовании индейского фольклора находится на уровне начала века. Наконец, Бийерхорст и прямо ссылается на традиции Бринтона: «Эти произведения столь мало известны, что, за исключением пресловутого «Кецалькоатля», ранее никогда не предпринималось попыток осмыслить их с литературоведческой точки зрения. Не существует и критической традиции, способной послужить основой для этого. Школе литературной антропологии (термин Дж. Бийерхорста. — *А. В.*), которую был готов основать Д. Г. Бринтон в 1880-х годах, не удалось оформиться на гребне реакции, затопившей изучение американских индейцев в XX в. (что надолго

затормозило обращение к мифу и даже развитие компаративистики, живой крови литературной антропологии)» (8, xii).

Вместе с тем, сознавая коренное отличие от мифа того материала, который он исследует, сам Бийерхорст не до конца придерживается заявленных им методологических установок. В одном ряду оказываются у него весьма различные в жанровом и типологическом плане явления: ацтекский мифологический эпос «Кецалькоатль», майяский «обрядовый эпос» (термин Бийерхорста), «Кукеб» (фактически составная часть так называемых «Книг Пророка Ягуара»), ирокезский «Траурный совет» и «Ночное песнопение» индейцев навахо. Автора не смущает, что «Кецалькоатль» известен лишь по нескольким фрагментам, вопрос о монтировании которых в целостный сюжет представляется весьма проблематичным; что «Книги Пророка Ягуара» являются заклинаниями и пророчествами, в которых, как правило, отсутствуют элементы эпического действия и эпического рассказа; что «Траурный совет» и «Ночное песнопение» различны по жанру. Не в состоянии разъяснить авторские принципы отбора произведений и брошенная мимоходом ссылка на «бардический, риторический, пророческий и заклинательский стили, характерные для породивших их культур» (8, xi). В дальнейшем Бийерхорст еще больше расширяет границы материала, утверждая, что на равном основании мог бы включить в этот ряд памятники инков, зуни, квакиутлей, майя-киче, уитото и виннебаго. Разноплановость этих произведений окончательно сводит на нет методологические установки автора, и вопрос, поставленный в исследовании, остается без ответа.

Таким образом, два основных направления, которыми шло в американской науке изучение историко-эпического фольклора индейцев США, имеют немало общего: представители и «антропологического» и «литературоведческого» направлений занимались, за редким исключением, публикацией и комментированием текстов; смыкания с собственно фольклористикой так и не состоялось.

Выделение определенного пласта фольклора североамериканских индейцев, который в данной работе получает наименование историко-эпического, в самостоятельную область исследовательской практики произошло, как видим, достаточно давно. Однако и сегодня эти памятники устно-поэтического творчества далеко не всегда замечаются де-факто, так же как и де-юре, оставаясь «опальной» областью и литературоведения и фольклористики США. Необычность художественной системы, особенности бытования, пестрота этнических культур, внутри которых сложились данные жанровые разновидности, затрудняют формирование целостного представления об этом фольклорном пласте.

Конфедеративная форма общественной организации влекла за собой изменение внутриродового сознания. Сосредоточение жизни в крупных поселениях, рост контактов и культурного взаимообмена внутри союзов, рост контактов с соседними племенами способствовали выработке общих интересов и норм социальной жизни, а отсюда — и возникновению новых форм художественного мыш-

ления, фольклорных жанров, прославляющих славное прошлое народа, переосмысленное уже с точки зрения «союзного» опыта. Традиционные мифологические представления о Первотворении и происхождении народа, память о миграциях, войнах с соседними племенами и непосредственно опыт формирования той или иной конфедерации составили базу для создания качественно новых произведений, со своими героями, своей образностью, символикой и структурой.

Соединенные Штаты в американской этнографии принято делить на ряд историко-культурных областей (culture areas); и хотя конфедерации племен существовали не везде, индейские культуры северо-востока, юго-востока, степного региона и, вероятно, некоторых других регионов обладали потенциальными возможностями для развития тенденций к эпосообразованию. К сожалению, мы не в состоянии судить обо всем объеме памятников историко-эпического фольклора индейцев. Европейское завоевание континента, прервав органичное развитие индейской культуры, в конечном счете привело к угасанию ряда эпических традиций; в отдельных случаях приходится судить о них лишь на основании упоминаний, фрагментарных записей.

Мы не знаем, как складывались взаимоотношения между аборигенным историко-эпическим фольклором и европейской культурой на протяжении XVI—XIX вв. Однако нет сомнений, что именно в этот период окончательно сформировались и были замечены европейцами, даже успели приобрести известность, важнейшие историко-эпические произведения североамериканских индейцев: «Валламолум» делаваров, предания ирокезов о Великой Лиге, народные легенды мускогов и произведения индейцев степного региона, где эпосообразующие тенденции в силу исторических причин носили особый характер.



«ВАЛЛАМОЛУМ» И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЭПОСА АЛГОНКИНСКИХ ПЛЕМЕН

Вопрос об историко-эпическом фольклоре племен алгонкинской языковой семьи нельзя рассматривать в отрыве от проблемы их исторического и этнокультурного единства. Многочисленные охотничьи племена алгонкинов, кочевавшие по обширной территории (при концентрации в так называемом озерно-лесном регионе на северо-востоке современной территории США), на всем протяжении своей истории оставались достаточно разобщенными и не смогли создать мощных централизованных конфедераций. Первыми приняв на себя натиск европейских завоевателей, алгонкины востока раньше других индейских племен подверглись разрушительному воздействию контактов с ними, испытали превратности войн за исконные владения, насильственные переселения, христианизацию, фанатичный геноцид (причем последнее касается непосредственно делаваров). Все это, наряду с другими факторами, несомненно, повлияло на то, что историко-эпический фольклор не получил у них широкого распространения. Более того, сама проблема его существования — до сего дня предмет ожесточенных споров. Тем не менее имеющийся материал позволяет поставить проблему развития историко-эпического фольклора алгонкинских племен.

Алгонкинская языковая семья, самая крупная из индейских в Северной Америке, включает «примерно 34 живых и мертвых языка», а племена алгонкинов населяют преимущественно территорию «от Лабрадора до Калифорнии и от Гудзонова залива до Джорджии» (130, 1143). Соответственно и вклад ее в индейскую культуру Нового Света первостепенен; за пределами своей страны индейцы-алгонкины, как и их соседи ирокезы, известны более других коренных народов США и Канады. Именно от племен алгонкинской семьи дошло до нас множество образцов обрядовой риторики и большое количество мифов, пиктографических материалов.

Однако в данном исследовании речь пойдет главным образом об алгонкинах северо-восточного (или озерно-лесного) региона, т. е. о группе родственных племен, включающей делаваров, могикан, нантикоков, илинойев, шауни, кикапу, миами, меномини, потаватами, оджибве, кри и др.

Основное место в фольклоре алгонкинов северо-востока занимает миф, представленный практически всеми разновидностями и довольно тесно привязанный к природному окружению. В начале XIX в. благодаря усилиям Г. Р. Скулкрафта стало ясно, что отдельные алгонкинские мифы, которые первыми привлекли внимание исследователей, объединяются в пространные мифологические циклы. Крупнейшим среди них оказался цикл о хитреце и мифологическом герое Манабозо, известном под разными именами едва ли не всем алгонкинским племенам озерно-лесной зоны. Вместе с тем персонаж этот был выразителем идеалов одного, изолированного социума — деревни, родовой общины, племени. В записях Скулкрафта заметно настойчивое стремление видеть в нем эпического героя по древнегреческому образцу; Лонтфелло же пришлось основательно переработать облик «индейского Прометея» для воплощения замысла романтической эпопеи.

Не менее разнообразно представлены песни, среди которых выделяются своей выразительностью обрядовые песни магического характера оджибве — небольшие, в две-три строки, они иногда также объединялись в циклы и исполнялись во время тайных обрядов знахарского общества Мидевивин. Эти песни, как и некоторые мифы, имели пиктографические обозначения.

На основании отдельных фрагментов можно говорить о существовании у алгонкинов северо-востока устойчивой традиции ораторской прозы, хотя определить художественно-композиционные особенности речей весьма непросто.

Известны нам (чаще всего в пересказах) и фрагменты историко-мифологических преданий, иногда подкрепленные пиктографическими записями (у оджибве) — важной традиционной частью фольклора алгонкинов, наиболее развитой у делаваров. Не исключено, что какие-то первоначальные формы этих преданий получили мощный стимул к развитию на пороге XIX в., когда индейским племенам пришлось переосмыслить основы собственной культуры в свете противоречивых контактов с европейцами.

Ко времени появления на континенте пришельцев из Европы многочисленные племена алгонкинов были разбросаны по всей восточной части континента. Жизнь их, однако, определялась не только центробежными тенденциями; уже к XVII в. племена алгонкинов стали объединяться в союзы, еще не слишком прочные, но реальные — таковы конфедерация повхаттанов в Виргинии, конфедерация алгонкинских племен Атлантического побережья.

Вполне возможно, что в этих условиях воздействия извне оказалось достаточно, чтобы существовавшие виды фольклора начали оформляться в историко-эпические произведения.

Именно такой вывод напрашивается, в частности, при знакомстве с «Валламолумом», который ставит перед исследователями сложные вопросы. Среди них особой остротой отличается вопрос о подлинности «Валламолума» («Красного Перечня»),

эпической хроники делаваров (древнее самоназвание — лени-ленапы), а заодно и целой разновидности историко-эпического фольклора Северной Америки — преданий, сопоставимых с «Валламолумом» типологически.

1. История открытия и споры вокруг «Валламолума»

История «Валламолума» наитеснейшим образом связана с личностью К. Рафинеска (1783—1840) — натуралиста, историка, собирателя краеведческих редкостей. Немногочисленные упоминания о происхождении хроники, содержащиеся в рукописях Рафинеска, цитируются чуть ли не каждым ученым, обращающимся к «Валламолуму». В книге «Американские народы» (1836 г.) Рафинеск отвел «Валламолуму» отдельную главу, указав, что им впервые предпринимается попытка опубликовать индейский эпос в его подлинном виде — с пиктограммами и на языке оригинала (от пиктограмм пришлось впоследствии отказаться из-за больших финансовых расходов: книга была издана на средства автора). А через четыре года Рафинеск умер в нищете; все собранные им коллекции и рукописные материалы пошли с молотка.

В главе V «Американских народов» есть строки, относящиеся к обстоятельствам обнаружения хроники: «Приобретя, через посредство покойного д-ра Уорда из Индианы, часть подлинного Валлам-Олума (раскрашенной записи) племени Линапи с Вапахани или Уайт-ривера, я снабдил каждую песнь переводом: вместе они образуют нечто вроде связных анналов этого народа. В качестве иллюстраций к их истории приводятся подлинные знаки или символы и подлинные песни в подстрочном переводе» (116, 435).

Сегодня исследователь проблемы аутентичности «Валламолума» имеет в своем распоряжении только архив Рафинеска и его комментарии к хронике в главе V «Американских народов»: при отсутствии других прямых источников основательность этих в настоящее время ставится рядом ученых под сомнение. Что же представляет собой рукопись «Валламолума»?

Из слов Рафинеска следует, что рукопись, прежде чем попасть к нему, побывала еще в чьих-то руках. До наших дней она дошла в виде двух тетрадей по 40 страниц каждая (в первой тетради — песни I—III, во второй — песни IV, V), всего содержащих 183 пиктографических знака, столько же стихов к ним и перевод стихов: песнь I — 24 пиктограммы; песнь II — 16 пиктограмм; песнь III — 20 пиктограмм; песнь IV — 64 пиктограммы; песнь V — 59 пиктограмм.

В «Американских народах» впервые были опубликованы также 20 стихов на английском языке, озаглавленных «Фрагмент истории Линапи примерно с 1600 г., когда заканчивается Валламолум».

Этот документ был приобретен Рафинеском позже самой хроники при неизвестных обстоятельствах.

О строфике «Валламолума» у нас нет ясного представления, хотя каждый стих, соответствующий определенной пиктограмме, в тетрадах Рафинеска отделен от другого. В целом стихи кратки, что связано с полисинтетической природой делаварского языка; вдобавок отдельные слова подверглись «усечению» по законам поэтического текста.

После смерти Рафинеска его бумаги попали к этнографу Э. Г. Сквайру, а впоследствии перешли от него к Д. Г. Бринтону и затем стали достоянием Бринтоновской коллекции Библиотеки Пенсильванского университета, где находятся и поныне.

В изучении хроники оставили след такие видные ученые, как Э. Г. Сквайр и Г. Р. Скулкрафт, Б. де Бурбур и Д. Г. Бринтон, а в XX в. — Ф. Г. Спек, Э. Уоллес и К. Уэслагер, авторитеты по этноистории делаваров, а также коллектив ученых Индианского университета во главе с этнографом и лингвистом К. Ф. Богелином. Стоит отметить, что у всех у них источниковедческая ценность рукописей Рафинеска, принадлежность «Валламолума» к народнопоэтическому творчеству индейцев, не вызвала сомнений.

Вместе с тем некоторые особенности произведения (неясность обстоятельств записи, необычность формы, лингвистическая «загрязненность» и др.) во второй половине XX в. вызвали у ряда американских ученых настороженное отношение к «Валламолуму», вплоть до отрицания подлинности делаварской хроники. Такой точки зрения придерживаются антропологи, не фольклористы, в частности А. Годдард из Смитсониевского института и Дж. Уиттхофт из Пенсильванского университета. Они считают «Красный Перечень» несостоятельным в лингвистическом плане, а Рафинеска — сознательным или невольным фальсификатором, к тому же дилетантом, одержимым манией величия на почве первооткрывательства. Мнение это в настоящее время прочно укоренилось в этнографии США, приобретя некую видимость «официальности». Создавшаяся ситуация довольно необычна, поскольку до сих пор позиция «негативистов» выражена лишь в устной форме: ни один (а споры о «Валламолуме» приняли уже международный характер) не выступил в печати с обоснованием своей точки зрения. Крохотную заметку Дж. Уиттхофта, опубликованную в связи с выходом в свет в 1954 г. юбилейного издания «Валламолума», невозможно всерьез принимать в расчет, поскольку она не содержит практически никакой критики источника и заканчивается пожеланием заниматься дальнейшим изучением хроники (150, 194). Позиция А. Годдарда проявляется «от противного»: в академической статье о делаварах для много томного справочника, публикуемого Смитсониевским институтом, он сознательно обошел молчанием вопрос о «Валламолуме», о чем и заявил в нашей с ним беседе в 1980 г., присовокупив, что напишет о нем в статье «Фальшивки». Ссылка на негативистский устный отзыв Годдарда о «Красном Перечне» приводится, однако, в книге



КОНСТАНТИН СЭМИЮЭЛЬ РАФИНЕСК-ШМАЛЬЦ

Фотография с портрета Жю

Мадисон, Историческое общество штата Висконсен

Т. Брассера о могиканах (42, 2). Таким образом, полемика с «негативистами» возможна пока лишь в виде ответов на аргументы, высказанные обоими учеными в ходе личных бесед.

А. Годдард, специалист в области языка и этноистории делава-ров, в 1980 г. в Смитсониевском институте продемонстрировал автору этих строк степень «испорченности» текста хроники; Годдард указывал, что лексика «Валламолума» у Рафинека выглядит так, словно составлена по словарям и грамматикам миссионеров, «моравских братьев», и, возможно, некоторые слова подверглись произвольным усечениям — своеобразной обработке в духе псевдонаучных концепций Рафинека, который произвольно «монтировал» слова из отдельных морфем. Кроме того, Рафинец, как полагает Годдард, будучи человеком одержимым, мог стать и жертвой розыгрыша, в результате которого получил вместо подлинного источника талантливую подделку.

В подтверждение «одержимости» Рафинека Годдард даже сослался на известный эпизод. Находясь в гостях у Дж. Одюбона,

Рафинеск заметил, как в окно влетела летучая мышь. С криком: «Новый вид! Новый вид!» — он бросился ловить ее, схватив первое, что попало под руку, — скрипку хозяина, и в результате серьезно повредил инструмент. Одюбон не остался в долгу: позднее он прислал Рафинеску обнаруженные им «новые виды» американской флоры, тщательно составленные из разнообразных элементов многих растений.

Аргументация этноисторика Уиттхофта еще более категорична. В 1979 г., во время нашей с ним беседы, он заявил, что в результате проделанного литературно-критического анализа пришел к следующим выводам: вся история с приобретением документа — вымысел; сюжетные мотивы предания заимствованы у Экевелдера, Скулкрафта и других предшественников и современников Рафинеска; пиктограммы взяты из оджибвейского рисуночного обрядового свитка; язык не соответствует полисинтетической структуре делаварского, а сконструирован по индоевропейским моделям на основе словарей и грамматики миссионера Д. Зейсбергера; имена 87 вождей, упоминаемые в последних песнях хроники, заимствованы из документов тайного масонского общества эпохи американской революции (The Red Man's Lodge). Уиттхофт считает, что «сочинением» «Валламолума» Рафинеск вообще преследовал сугубо политическую цель: доказать, что индейцы являются не исконными хозяевами своих земель, а завоевателями, и потому, по аналогичному праву завоевателей, земля может быть у них отобрана. Как видим, идеологический натиск носит «фронтальный» характер. Набор выдвинутых деклараций весьма красноречив с точки зрения своей тенденциозности: он демонстрирует методологию консервативного крыла современной атропологии США и отражает отчетливую тенденцию, которая приобретает характер организованного общественного мнения.

Разумеется, необходимо учитывать особенности личности К. Рафинеска. Он был, очевидно, человеком гипертрофированного честолюбия, одержимости наукой, чем нажил немало врагов, на происки которых он постоянно жалуется в автобиографии «Жизнь в странствиях» (1836 г.). Стоит вспомнить и о том, что Рафинеск жаждал лавров ученого-первооткрывателя, своего рода американского Гумбольдта, в «романтическую» эпоху, задолго до выделения в США многих самостоятельных отраслей научного знания: этнографии, истории, лингвистики, не говоря уже о фольклористике. Ему, как и Г. Р. Скулкрафту, тому же Дж. Одюбону и первым американским историкам, приходилось действительно нередко выступать в роли первооткрывателя; субъективизм и «романтичность» обращения с предметом равно присущи многим современникам Рафинеска. Однако если взглянуть непредвзято на деятельность первооткрывателя «Валламолума», невозможно не заметить логичности шагов, предпринятых им для определения подлинности хроники.

Знакомство с текстом хроники убеждает в том, что перед нами сложная повествовательная ткань, вобравшая многообразный опыт

десять индейских племен, в том числе принадлежащих к разным языковым семьям. Представить себе в интеллектуальных кругах США начала XIX в. фигуру, способную составить подобный документ, т. е. личность, обладающую фундаментальными научными познаниями в области лингвистики, этнографии, истории, и к тому же незаурядного поэта, — совершенно невозможно. Первым не способен на это сам Рафинеск: образчики его «деревянной» поэзии в духе эпигонского Просветительства («Мир Непокоя» и др.) красноречиво свидетельствуют о том, что он отнюдь не был американским Оссианом, точно так же, как в силу исторических причин не мог стать Л. Г. Морганом в этнографии или Д. Г. Бринтоном в филологии.

В то же время любознательность, свойственная К. Рафинеску, странствия по различным регионам США в краеведческих и естественнонаучных целях, стремление к научным контактам и архивные штудии не могли не увенчаться хотя бы частичным успехом. В конце XIX в. Бринтон, отдавая дань уважения Рафинеску, с сочувствием писал о его ботанических трудах и о выводах, «предвосхищающих теорию Дарвина» (47, 24). Не рискуя присоединиться к столь обязывающим сопоставлениям, вспомним все же, что библиография научных работ Рафинеска включает около 900 названий.

Но гораздо важнее факты, свидетельствующие о серьезном и многостороннем интересе Рафинеска к истории и преданиям индейских племен. В кратком вступлении к публикации «Валламолума» он приводит имена исследователей индейской культуры: Ледерера, Гумбольдта, Экевелдера, Лоскиеля, Битти и конкистадора де Сото. Автор стремится подкрепить свои выводы и сведениями из туземных источников, доступных его эпохе. И хотя авторский комментарий к тексту изобилует фантастическими рассуждениями, он в то же время содержит ряд редких указаний и сопоставлений, а масштаб привлеченного материала не может не вызвать удивления.

В автобиографическом очерке Рафинеск упоминал о том, что много лет работает над «историческими легендами индейцев» и что эти исследования потребовали многочисленных поездок, установления личных контактов, а также посещения различных историко-археологических памятников. Неоднократно упоминаются встречи с Дэвидом Кузиком, образованным ирокезом, автором записок «Древняя история пяти племен». В строках, относящихся к 1821 г. (вскоре после обнаружения хроники), Рафинеск отмечал: «Теперь принялся я серьезно изучать американскую историю и археологию, вместе с этнографией и филологией американских народов. В течение нескольких лет я повидал Онайдов, Мохикан, Ленапов, Чакта, Чероки и других. Эти исследования завели меня гораздо дальше, чем я ожидал, и привели к необходимости пересмотреть всю сравнительную филологию и первобытную археологию, чтобы достичь удовлетворительных результатов» (17, 321).

Сохранилось письмо Рафинеска от 5 апреля 1828 г. в редакцию индейской газеты «Чероки Феникс» (92, 14), из которого явствует, что к тому времени, когда в газете появилась аннотация на будущую книгу Рафинеска, он уже основательно углубился в исследование текста «Валламолу́ма». Ссылаясь на собственный опыт и на «Историю» ирокезов, написанную Кузиком, Рафинеск настоятельно советует редакционной коллегии «Чероки Феникс» собирать и публиковать подобные легенды чероков. Не менее примечательно, что его интересует хронологический перечень вождей чероков и перевод их имен, а также этимология слова «talega», одного из ключевых названий племен в «Валламолу́ме». В том же письме Рафинеск предрекает черокам трагедию — насильственное переселение на «Индийскую территорию», в Оклахому; он убеждает, что в условиях сегрегации газете не удастся сохранить независимую позицию, предлагает легализоваться в конгрессе и подумать над возможностью образования отдельного индейского штата.

Менее чем через 20 лет история подтвердила правильность взглядов Рафинеска; важнее, однако, что письмо отражает незаурядность личности автора, масштаб его мышления, демократизм позиций, а косвенно — служит и доказательством правдивости слов Рафинеска об обстоятельствах приобретения хроники. Как можно видеть, факты во многом опровергают доводы Уиттхофта.

Что касается лингвистического кругозора Рафинеска, один из его биографов, Д. Г. Бринтон, ссылается на исследования ученого в области древней словесности Центральной Америки: «Имеются записи Рафинеска, свидетельствующие о том, что им был достигнут значительный прогресс в расшифровке надписей центрально-американских памятников» (47, 148).

Относительно лингвистических источников: первооткрыватель «Валламолу́ма» изучал в Филадельфии архивы «моравских братьев» — Д. Зейсбергера, Дж. Экевелдера и других миссионеров, долгие годы проводивших среди делаваров и соседних с ними племен. В то время работы «моравских братьев» по языку и культуре делаваров были, в сущности, единственными источниками для изучения «Валламолу́ма». Собственно, и сам Рафинеск не скрывал этого: соответствующее упоминание содержится в его записках.

В известной мере «моравские» источники и поныне сохраняют свое значение. Однако при сопоставлении с ними текста хроники легко обнаружить, что орфография «Валламолу́ма» как раз сильно отличается от орфографии «моравов». Последние для обозначения звуков делаварского языка подбирали группы согласных, исходя из германоязычной орфографии; в какой-то мере это коснулось и гласных. В результате у них получались довольно громоздкие словообразования, требующие «обратного» прочтения. «Красному Перечню», напротив, свойственна упрощенная орфография. Кроме того, некоторые слова хроники либо искажены, либо просто отсутствуют в «моравских» источниках

(см., например: I, 21; II, 4; IV, 9) ¹. Они остались непонятными РафинеSKU, и перевод, предложенный им, трудно поддается объяснению; каждый из его последователей по-своему трактует эти темные места — также без особого успеха.

Лексико-грамматическая «загрязненность» текста «Перечня» — перестановка букв и отдельных слогов, опущенные префиксы и особенно флексии, искажения отдельных грамматических форм — скорее свидетельствуют в пользу того, что текст был записан на слух европейцем, слабо знакомым с делаварским языком, и в таком виде попал к РафинеSKU. Бросается в глаза и другая, чисто традиционная причина подобной грамматической «изломанности»: необходимость привести часть словообразований в соответствие с внутренней рифмой, поэтической ритмикой, ассонансной системой.

Таким образом, ряд фактов противоречит мнению, будто РафинеСК был ловким обманщиком либо фанатиком и, следовательно, так или иначе фальсифицировал «Валламолум». В этом эксцентричном человеке прихотливо соединялись черты просветительской и романтической личности, и это наложило отпечаток на всю его деятельность. Самым простым делом было бы объявить делаварскую хронику несостоятельной, тем более на основании главным образом априорных заявлений. Однако наивно полагать, что подобным способом можно разрешить сложную проблему «Красного Перечня». «Негативистская» точка зрения не в силах ничего объяснить в феномене «Красного Перечня»; объективно же она приводит к снятию важного направления научных исследований.

Иная точка зрения представлена в работах У. Ньюкома, А. Маара, Г. Бразерстона и К. Уэслэгера. При различии подходов эти исследователи считают «Валламолум» подлинным индейским документом не столько документально-исторического, сколько фольклорного значения (хотя и расходятся в его датировке).

Достаточно четко изложено мнение современника РафинеСка, Г. Р. Скулкрафта, относительно подлинности, художественного и научного значения «Красного Перечня» в письме к Э. Сквайру (мнение это приводилось и комментировалось в отдельной статье — см.: 23, 185). Суть его сводится к сомнению по поводу аккуратности записи; однако Скулкрафт неоднократно подчеркивал, что ничто в «Красном Перечне» (ни пиктография, ни мифология) не противоречит известному ему этнографическому материалу. Он считал, что хроника была сочинена делаварами где-то накануне их христианизации, т. е. примерно в конце XVII — начале XVIII в. (см. об этом: 146, 472).

Последующие изыскания на эту тему относятся уже к XX в. Этнограф У. Ньюком, автор монографии о процессах аккультурации делаваров, коснулся в ней и проблемы «Красного Перечня».

¹ Ссылки на текст «Валламолума» приводятся по изданию: 137; причем римская цифра обозначает номер песни, арабская — номер стиха.

Он высказал свою точку зрения: хроника, основанная на традиционных преданиях, была создана в XIX в. делаваарами, озабоченными вопросами национального возрождения, т. е. при вожде Нетаватвисе (см.: 136, 82; а также приложение к настоящей работе: «Фрагмент истории Линапи»). Но сам по себе «Перечень» интересовал Ньюкома мало, и он не связывал свою интерпретацию делаварской хроники со спецификой художественной формы этого произведения.

Г. Бразерстон и А. Маар касались частных проблем перевода хроники и интерпретации отдельных ее аспектов; они признавали подлинность произведения, но не ставили доказательство ее целью своих работ (см.: 88; 99).

Особого внимания заслуживает аргументация, содержащаяся в работах К. Уэслэера. В фундаментальном труде по истории делаваров он посвящает «Валламолуму» специальную главу, в которой говорит и о подробностях приобретения и изучения рукописи Рафинеском. Подводя итоги, Уэслэер высказывается в пользу подлинности текста и пиктограмм: «Если рассматривать „Валламолум“ как миф о первотворении и как древнее предание, а не исторический документ, можно интерпретировать его таким образом: память об азиатском происхождении американских индейцев сохранилась в народном творчестве делаваров. Подобно всем другим сказкам, он украшен названиями неопределенных мест и мифических героев и, как следствие устного бытования, содержит множество фантастических деталей. Но рассказанная в нем история о передвижении людей по Североамериканскому континенту с запада на восток подтверждается научными данными — если вести речь о предшественниках индейцев, а не о конкретных племенах исторической эпохи» (146, 91). Развивая эту мысль, в 1980 г. Уэслэер в беседе высказал предположение о том, что человек, записавший текст хроники на рубеже XVIII—XIX вв., мог иметь в своем распоряжении какую-то разновидность пиктографического письма или иные мнемонические средства.

О наличии пиктографического письма у делаваров упоминают все важнейшие «моравские» источники, хотя в них этот факт нигде прямо не связывается с записью эпических преданий. Правда, в тех же сочинениях — «История североамериканских индейцев» Д. Зейсбергера (1779—1780), «Повествование о Миссии Объединенных Братьев среди индейцев Северной Америки» Дж. Г. Лоскиеля (1794) и др. — встречаются примечательные свидетельства о существовании неких развитых «генеалогий» у делаваров. Ссылаясь на Лоскиеля, об этом упоминает Рафинеск: «Лоскиель отмечал, что у линапи имеются весьма развернутые генеалогии, с символами, обозначающими деяния каждого из королей» (116, 436); Зейсбергер пишет: «Они очень сведущи в своих генеалогиях... и в состоянии описать каждую ветвь той или иной семьи с величайшей точностью. Они также сообщают о склонностях своих предков, о том, что такой-то был мудрым и талантливым человеком, великим вождем или военачальником,

или Achewilens, т. е. обеспеченным человеком...» (152, 146).

Необычно, пожалуй, что подобным свидетельствам уделялось не слишком много внимания в спорах, разгоревшихся вокруг «Валламолума». Между тем именно они обладают особой ценностью, поскольку раскрывают существенные стороны содержания произведений, подобных делаварской хронике, и как бы удостоверяют самый факт их бытования. Еще более любопытны в этом смысле факты, собранные Э. Уоллесом, которому удалось обнаружить влияние алгонкинского фольклора на устное творчество ирокезов (тускароров). В опубликованной им статье приводится редкий документ — рассказ некоего Джона Лоусона о слышанных им индейских преданиях (записан в 1714 г.); пересказ их очень напоминает содержание «Красного Перечня». Особенно ценно, что при этом дается указание на характер рецитации, воссоздаются условия бытования подобных хроник: оратор, завершив традиционный обряд утешения племени, скорбящего по поводу утраты вождя, «развлекает народ некоторыми из их преданий — например о том, как явилось засушливое жаркое лето или очень суровая зима; как поднимались среди них большие смуты; как вели они войны с такими-то и такими-то народами; обо всех их победах; и каковы были имена их военачальников. Для уточнения времени он достает государственные записи, которые представляют собой пучок палочек различной длины с некоторым количеством отчетливых отметок на каждой, ведомых только им, по которым они, как кажется, с большой точностью определяют происшествия, случившиеся много лет назад — нет, два или три столетия назад и более. Причина, на основании которой склонен я верить их рассказам, состоит в том, что мне довелось посетить собрания нескольких индейских народов, и в передаче времени при описании одних и тех же событий все их рассказы согласуются весьма точно...» (138, 45).

Эти документы относятся еще к колониальному периоду и не связаны непосредственно с рукописью «Красного Перечня». Они позволяют с большой долей вероятности предположить, что традиционные фольклорные хроники алгонкинов, скорее всего, были близки по содержанию и художественной форме известным нам песням III—V делаварского предания.

Наконец, имеется и конкретное указание на то, что существовала традиция записи эпических преданий именно у делаваров. Ф. Г. Спек, прекрасный знаток этнографии делаваров, в одной из своих работ приводит свидетельство 88-летнего делаварского старейшины Джозефа Монтура, потомка известного делаварского вождя Тадескунга: «Относительно древнего делаварского обычая записывать события своей истории посредством рисуночного письма Джозеф Монтур определенно утверждал, что ему известно о применении „записей на дереве“. В ходе разговора об этом был упомянут „Валам Олум“. Он не распознал названия в таком его виде, но исправил его так, как слышал от старого делаvara, которого звал прежде, Джейкоба Симона... происходившего

из древнего делаварского рода. Названия эти были „maxkwa-la'tan“ (окрашенный красным) и „maxkwe'laksu“ (записанный красным). Я без колебаний подтверждаю подлинность Валам Олума, Красного Перечня, или какое бы иное название ни носил этот документ истории племени, как формы народной иконографии, известной делаварам исторической эпохи. . .», — заключает Спек (109, 90).

К. Уэслагер в 1983 г. составил записку, обобщающую суть его разысканий и суммирующую все имеющиеся доказательства подлинности «Валламолума», и изложил ее содержание в письме д-ру Г. Крафту (от 18 июля 1983 г.), а копию письма направил автору настоящей работы.

В письме Уэслагер предлагает различать три вопроса: 1) являются ли фальшивкой пиктограммы и текст, 2) получен ли текст Рафинеска из индейского источника, 3) верно ли отражают смысл «Валламолума» три существующих англоязычных перевода хроники (Рафинеска, Бринтона и Вогелина).

На первый вопрос, как уже известно, Уэслагер со всей категоричностью дает отрицательный ответ; на второй — положительный, приводя ряд доказательств, в основном проиллюстрированных в записке новыми примерами; третий вопрос Уэслагер считает дискуссионным и предлагает собственную точку зрения, которая сводится к следующему: «Валам Олум может являться фольклорной версией, азиатского происхождения, предков всех восточных племен, не относящейся только к делаварам и украшенной для вящей убедительности названиями неопределенных мест и мифических героев. Является ли он произведением древней эпохи или относится к XVIII в., когда делавары уже переселялись на Запад, для меня несущественно, поскольку я не вижу в нем исторической значимости. Я рассматриваю его просто как индейский фольклор, — несомненно, туземного происхождения» (147, 2).

Завершающее положение записки подводит итог современным спорам по поводу «Валламолума»: «Различие интерпретаций не смущает меня, и, конечно же, оно не в состоянии обесценить документ. . . Церковники расходятся во мнениях относительно толкования строк библейских текстов. . . Мне хотелось бы, чтобы те, кто сомневается в подлинности стихов, исходя из лингвистических соображений, имели бы смелость систематизировать и опубликовать свою аргументацию. . . Покуда же не будем чрезмерно категоричны в обобщениях, но согласимся, что три аспекта проблемы надлежит разбирать самостоятельно, как было предложено в настоящем письме» (147, 4).

Такова история и современное состояние споров о происхождении и сущности «Красного Перечня», самый характер которых имеет особое значение прежде всего потому, что этот эпический памятник известен только в одной версии. Анализ вопроса с привлечением разнообразных источников позволяет обнаружить существование фольклорной традиции бытования хроник, подобных «Валламолуму». Вполне возможно, что не только «палочки»,

но и вампумы могли служить важнейшим мнемоническим средством сохранения преданий, поскольку и те и другие были достаточно широко распространены у племен восточного региона. В завершение исторического экскурса сошлемся еще на одно свидетельство такого рода: в христианском источнике 1768 г., представляющем собой дневник поездки по американским колониям, неоднократно упоминаются мотивы, близкие содержанию «Красного Перечня». В одном случае, в частности, речь идет о событиях, имеющих отношение к песне V: «Индеец-ленапел рассказал, подсчитав годы по бусинам на поясе вампума, в соответствии с обычаем племени, что его народ пришел на реку Дела-вар 370 лет тому назад, т. е. в 1397 г.» (39, 51).

2.

Мифологическая основа «Валламолума»

Проблеме происхождения и художественной специфике «Валламолума» автор посвятил специальную статью, в которой высказал предположение о двойной хронологии «Красного Перечня» (см.: 23, 183).

Согласно этой точке зрения, песни III—V являются более традиционной частью эпоса, фольклорной основой всего произведения; они содержат параллели к другим родственным или сходным фольклорным произведениям индейцев Северной Америки. Что же касается песен I—II «Валламолума», то многие образы и мотивы в них свидетельствуют о поздних проекциях, возможно XIX в. К началу XIX в. относится и окончательное оформление последней «редакции» произведения.

Из этого, однако, никак не следует, что процесс эпосообразования носил в хронике привнесенный, искусственный характер. Напротив, безымянные творцы хроники «сплетали» сюжет, исходя из нужд политических и культурных, стремились к созданию единого полотна, отражающего былую славу ленни-ленапов. К тому же они имели возможность опереться на богатую мифологическую традицию алгонкинов, которую оказались в состоянии органично «подключить» к своим задачам. Все это становится заметным при сопоставлении содержания «Валламолума» с его мифологической основой, послужившей «сырьем» для обработки.

О межплеменном, протоалгонкинском генезисе эпической хроники делаваров говорят многочисленные мифологические параллели к основным сюжетным мотивам, известные в фольклоре различных алгонкинских племен восточной части США. Эти мотивы напоминают компоненты мозаики, при соединении которых возникает сюжетная канва делаварского предания. Подобный факт может свидетельствовать только о том, что «Валламолум» является относительно древним по американским меркам отражением событий весьма архаичных: истории расселения протоалгонкинского конгломерата племен на северо-востоке США,

на Атлантическом побережье и в «земле сассафраса» — Пенсильвании.

Исследователь проблем развития историко-эпического фольклора алгонкинов не может не задаться вопросом, отчего именно «в делаварском варианте» (или же отчего только у делаваров) сохранилось такое произведение, как «Красный Перечень». Иначе говоря, что послужило побудительной причиной, стало основой для создания такого рода произведения?

Ответ на этот вопрос, думается, можно найти в историко-мифологических представлениях алгонкинов.

Едва ли не важнейшим мифологическим стержнем «Валламо-лума» служит метафорическая иерархия родственных титулов племен, согласно которой ленапы являются «дедами» прочих алгонкинских (и некоторых не-алгонкинских, в частности гуронов) племен восточного региона. Об этом говорится и в «Валламо-луме» (V, 8), и во «Фрагменте истории Линапи» (ст. 13); самый же дух этого поверья пронизывает всю хронику. Историки, писавшие на рубеже XIX—XX вв., насчитывали не менее 37 племен, признававших в ленапах своих «дедов» (см.: 47; 63).

Согласно терминам родства, принятым у алгонкинов, титул «дедов» означает, во-первых, что все прочие племена происходят от ленапов; во-вторых, что ленапы первыми пришли в те области Приатлантики, где позднее были обнаружены европейцами, и имеют преимущественное право на эту территорию; подлинным «дедом» ленапов может считаться, согласно «Валламолуму», только добрый дух Нанабуш (II, 8; II, 13). Бринтон приводит примечательное свидетельство об этом легендарном старшинстве делаваров: «... ленапы прекрасно помнят о том, что они являются „дедами“ всех алгонкинских племен; этот факт по-прежнему признается чиппевеями и некоторыми другими племенами, чьи ораторы пользуются термином „nintochomus“ (мой дед), обращаясь к ленапам с ритуальными речами. Старики по-прежнему с гордостью сообщают, что в добрые старые времена, до того как первый белый ступил на их берега, ленапы владели нитью белых вампумных бус, wampumreag, которая простиралась от Атлантического океана к Тихому, и по этой белой дороге их посланцы двигались от одного великого океана к другому, не опасаясь нападения» (46, 132). Вряд ли этот мотив смог бы укорениться среди племен востока без его закрепления в вампумных «архивах» и соответствующих фольклорных произведениях; те и другие являлись наивысшим авторитетом в спорах о старшинстве и владении землей.

В утверждении идеи о приоритете делаваров и состояла важнейшая идеологическая функция «Красного Перечня». Отдельные мифологические мотивы алгонкинского фольклора подверглись обработке в процессе их включения в эпическую хронику. В этом легко убедиться — общеалгонкинскую мифологическую основу можно выявить, анализируя каждую из песен делаварской хроники.

Так, в песне I повествуется о Первотворении. До нас до-

шел лишь один вариант делаварского мифа о сотворении мира, восходящий к XVII в. и изложенный в дневниках голландских путешественников Я. Данкертса и П. Слайтера. Он был рассказан им индейцем Джаспером, братом вождя из делаварского поселения Хакенсак, или Акваканонк:

«Мы спросили его, откуда, по его мнению, он происходит. Он ответил: „От своего отца“. „А откуда произошел твой отец, — спросили мы, — и твой дед, и прадед, и так далее до самого первого в народе?“

Он помолчал немного, будучи не в состоянии либо сразу унести столь далеко своей мыслью, либо выразить ее без чьей-либо помощи; затем взял у очага, где сидел, кусок угля и стал рисовать на полу. Сначала он начертил окружность, небольшой овал, к которому приделал четыре лапы или ноги, голову и хвост.

„Это, — сказал он, — черепаха, а вокруг нее вода, — и, обведя рукой кругом фигуры, продолжил. — Все это есть или было водою, и таков был поначалу мир, или земля, а потом черепаха постепенно подняла свою круглую спину, и вода стекла с нее, и таким образом земля высохла“. Потом он взял маленькую соломишку, одним концом воткнул ее в центр фигуры и продолжил: „Земля теперь была сухою, и в центре земли выросло дерево; корень дерева дал боковой побег, и на нем вырос человек, который был первым мужчиной. Этот человек был тогда одинок, и остался бы одиноким, но дерево наклонялось до тех пор, пока вершиной не коснулось земли, и от нее возник еще один корень, из которого поднялся другой побег, и на нем выросла женщина; и от этих двух произошли все остальные люди» (109, 216) ².

Не менее выразителен и второй рассказ на ту же тему, переданный Данкертсом:

«Мы поплыли туда (в Акваканонк. — *А. В.*), чтобы попросить одного индейца по имени Ханс отправиться с нами в качестве проводника. Ханс долгое время жил среди голландцев и довольно сносно говорил по-голландски. . . Мы вошли в дом, который оказался весьма вместительным, но бедно обставленным. . . обогрелись и подкрепились едой, захваченной с собою, поделившись с нашим Хансом. У нас с ним завязался разговор, и он поведал нам вещи, о которых мы никогда не слыхали ни от индейцев, ни от европейцев: представления индейцев о Верховном Боге, о сотворении мира и сохранении всех вещей и о власти надо всем.

„Мы признаем, — сказал он, — верховную изначальную силу, некую причину всех вещей, которая известна всем индейцам Северной Америки в этих местах — независимо от того, являются ли они Мохатанами, Синнеками, Маквасами, Минквасами, южанами или северянами, — не только под именем Сакамахера или Сахамора, которого голландцы для удобства переделали в Сакемахера, то есть господина, предводителя или вождя (это имя носят лица, имеющие власть и авторитет среди них, особенно

² Переводы, не оговоренные особо, выполнены автором.

всякого рода правительства или правления, и это наименование, как ему казалось, больше употреблялось другими для обозначения Бога, чем самими индейцами), но истинное имя, которым величают Верховное Существо, великое начало вещей, есть Кикерон, который служит источником всего и не просто однажды создал или сотворил все предметы, но создает их ежедневно. Все, что ни есть для нас насущного и доброго, — продолжал он, — исходит от него, и все, что он творит и делает, есть благо. Он правит всем, и ничто не делается без его помощи и указа. И я, являясь вождем и Сакамахером среди индейцев, а также шаманом (что было в действительности), совершил множество славных исцелений, но ежедневно замечаю, что все снадобья не действуют, если он не пожелает проявить их силы; что он исцеляет этого человека, а не иного; что болезнь — зло, но насылает он ее лишь на тех, на кого пожелает, потому что отмеченные им плохи; но среди нас не было стольких болезней и смертей до того, как в страну пришли христиане, научившие людей буйству и излишествам; поэтому ныне все индейцы более несчастны, чем прежде. . .»

Я сказал ему, что беседовал с Джаспером, или Тантакве, другим стариком-индейцем, о том, каково происхождение всех вещей, и он рассказал мне, что они произошли от черепахи; что эта черепаха породила мир, или что все предметы произошли от нее; что из центра черепахи выросло дерево, на ветвях которого возник человек. „Все это правда, — ответил он, — но Кикерон сотворил саму черепаху, а в ее власти и природе было произвести остальные предметы, такие, как земля, деревья и /тому подобное, — все, что Бог пожелал посредством нее сотворить или сотворил” (109, 301).

Это свидетельство, примечательное и ходом рассуждений, и терминологией, заслуживает того, чтобы исследователи дела-варской хроники чаще обращались к нему. Для приведенного фрагмента характерно то же восприятие действительности глазами аборигена, что и для песен I—II «Валламолума»; соотносятся с содержанием хроники и мифологические мотивы. Пожалуй, наиболее существенное различие заключается в том, что в «Валламолуме» мифологический сюжет о Первотворении развернут последовательнее и подробнее — как звено в эпической картине истории ленни-ленапов.

В песнях I—II, где речь идет о потопе, одна из основных тем — тема антагонизма между Великим Духом (*kitanitowit*) и Великим Эмеем (*maskanako, maskan wagan*). В раскрытии этой темы можно заметить смешанную интерпретацию мифологических событий. С одной стороны, перед нами чисто аборигенная мифологическая традиция: известно, сколь широко распространены в алгонкинской мифологии сюжеты о борьбе братьев-антагонистов, о борьбе культурного героя, хитреца Манабозо с царем «водяных змей». Герой побеждает царя змеей (кстати, он обычно изображается так же, как и на пиктограммах к песне II), но тот насылает на землю потоп («*akopehella petoner*», «змеиные воды принес», — говорится в хронике), и герою едва удается спастись. Этот сюжет

легко «прочитывается» и в «Красном Перечне»; разница заключается, однако, в его мотивировке. В алгонкинских циклах о Манабозо борьба со змеем обычно вызвана местью за коварное потопление брата Чибиабоса (или, в других случаях, Волка), и завершается она компромиссом: Манабозо оставляет водяным духам жизнь, но приобщается к тайнам знахарства. В «Красном Перечне» об этом нет и речи: в центре рассказа — драма людей, ленни-ленапов, застигнутых эпическим бедствием, которое им помогают пережить Манабозо, тотемический предок Черепаха, дочь Манито и др.

С другой стороны, несомненно влияние христианства. В первом же стихе песни II сообщается, что все происходило в то время, когда ленапы были «злыми» существами, т. е. вводится мотив наказания людей за их грехи. Далее, в литературе колониального периода — и в очерке У. Пенна о делавахарах и у «моравских братьев» — можно найти последовательное, даже подчеркнутое разделение индейского пантеона духов по линии Бог-Дьявол, Великий Дух — Злой Дух; такое же противопоставление мы встречаем уже в песне I «Красного Перечня», где деяния Великого Духа противопоставляются деяниям Великого Злого Духа (*makimani*). Черты Злого Духа придаются и Великому Змею из песни II — в сущности, самостоятельному мифологическому персонажу, который здесь выглядит все тем же антагонистом всевышнего, что и в песне I.

Необычно, из-за мифологической конкретики, содержание песни III «Красного Перечня» — в ней рассказывается о начале древнего исхода ленапов из земли Черепахи в землю Змеев (или остров Змеев). Основной мифологический мотив песни III — мотив «перехода по льду» (*crossing the ice*); как показывают разыскания ученых, он также является общеалгонкинским и был, в частности, зарегистрирован уже Скулкрафтом в связи с миграциями племен шауни и кикапу: «Среди множества знаков божественного расположения, которыми они в прошлом пользовались, был дар передвигаться по поверхности океана; благодаря этому дару они перебрались в Америку. . .» (119, 203). Скулкрафт интерпретирует этот фольклорный мотив в духе концепции исхода ленапов непосредственно через Берингию, что было модным вплоть до конца прошлого века и даже отзывалось в рассуждениях некоторых авторов последнего, юбилейного издания «Красного Перечня» (см.: 137, 273—285).

Для выяснения генезиса и структуры «Валламолума» поиск мифологических параллелей весьма продуктивен. Как показывает опыт, на этом пути возможны новые находки. Примером тому служит малоизвестная публикация Э. Ф. Уоллеса «Переход по льду: миграционная легенда индейцев тускароров». Уоллес опубликовал редкий ирокезский миф, по содержанию близкий песне III «Валламолума»; вот отрывок из него:

4. В старом краю ничто не росло.

5. Много лет они голодали.

6.7. И вот они собрались вместе. Они держали совет.

8. Поскольку был голод, они решили идти искать другую землю. <...>

12.13. Они вышли в путь и вдруг увидели, что идут по льду.

14. И много дней они шли по льду. <...>

19. Они шли туда, где встает солнце.

20. Они шли в поисках пищи.

21. Рано поутру несколько бегунов отправились на восток. <...>

25. Вдруг они увидели впереди черную додосу.

26. Они приняли ее за большую змею. <...>

35. Когда подошел седьмой бегун, он увидел большой лес, обильный плодами. <...>

38. Они пошли назад, чтобы найти то место, где переправлялись.

39. Они не могли найти его.

40. Лед растаял.

41. Они не смогли вернуться за остальными.

(138, 47)

Уоллес убедительно доказал алгонкинское происхождение мифа. Сопоставив же это свидетельство с историческими данными о контактах южных алгонкинов с тускарорами, он пришел к выводу, что обнаруженный им текст может быть фрагментом одной из версий «Валламолума» или однотипной с ним хроники. Это позволяет предположить и более широкое бытование подобных хроник среди алгонкинов в XVII в. (в XVIII в. такого рода предания уже отошли в прошлое, и проблема их сохранения была вытеснена проблемой «последнего из могикиан»).

Пожалуй, несколько странным выглядит тот факт, что столь существенная находка Уоллеса, как и приведенное ранее свидетельство Дж. Лоусона о характере бытования хроник, не заняла до сих пор своего места в спорах о «Валламолуме». Знакомство с ней способно прояснить целый ряд коренных вопросов, связанных с этим произведением.

События песен IV—V «Красного Перечня» относятся уже к легендарно-исторической эпохе. В них рассказывается о миграции различных групп протоалгонкинов по Северной Америке и их постепенном разделении на племена (могикиан, шауни, конгойев и др.). При этом в песне IV наиболее важным являются эпизоды переправы через Намэси-Сипу (Миссисипи?) и войны с таллигевами; классический пересказ их можно найти у Дж. Экевелдера. Хотя сами по себе мотивы переправы через Намэси-Сипу и битвы с таллигевами широко распространены в источниках XIX в., трудно определить, какие из них являются производными от пересказа Экевелдера, а какие — «первоисточниками». О конфликте с таллигевами у Экевелдера говорится следующее:

«Лазутчики, которых Ленапе выслали вперед, еще задолго до прибытия основной массы переселенцев обнаружили, что земли к востоку от Миссисипи принадлежат очень могущественному народу, которым воздвигнуто вдоль великой реки, протекающей через их владения, множество больших городов. Этот народ, как мне говорили, называет себя Таллигеу, или Таллигеви. Однако полковник Джон Гибсон, превосходно знающий индейцев и гово-



ДЖОН ЭКЕВЕЛДЕР

**Фотография с портрета неизвестного художника.
Филадельфия, Американское философское общество**

рящий на многих языках, полагает, что они называют себя не Таллигеви, а Аллигеви, и кажется мне, что он прав (учитывая сохранившиеся следы этого названия). Горы и река Аллегени, несомненно, названы в их честь, поскольку Делавары именуют и поныне эту реку Аллигеви-Сипу, река Аллигевов. Не знаю, по какой причине приняли мы ее ирокезское название — Огайо, которое французами было переведено буквально: «Прекрасная река». Один из ее притоков, однако, сохраняет древнее название Аллегени.

Об этих достославных людях рассказывают поразительные вещи. Говорят, что были они чрезвычайно высокими и сильными и что встречались среди них настоящие великаны; что они часто возводили укрепления и рыли траншеи, откуда делали вылазки, но обычно бывали отброшены. Я видел многие из этих укреплений, из которых два были особенно примечательны. Одно находилось близ устья реки Гурон...

Другое сооружение, представляющее собой всего лишь укрепление из земляных валов или парапетов, правильной формы, с глубоким рвом впереди, было расположено на берегу реки Гурон восточнее Сандуски, примерно в шести-восьми милях от озера Эри. Позади укреплений, отстоявших друг от друга на милю, можно было видеть множество холмов, в которых, по рассказам нашего проводника-индейца, погребены сотни Таллигевов. . .

Когда Ленапе прибыли к берегам Миссисипи, они отправили послание Аллигевам с просьбой разрешить им поселиться по соседству с ними; им было отказано в этом, но они получили разрешение пройти через владения Аллигевов, чтобы искать пристанища дальше на востоке. Они начали переправляться через Намэси-Сипу, когда Аллигевы, увидев их в столь значительном количестве — а их в действительности было много тысяч, — яростно атаковали тех, кто уже перебрался через реку, угрожая уничтожить всех совершенно, если пришельцы станут упорствовать и переправляться через реку. Разгневанные вероломством этих людей и тем, что множество переправившихся было перебито, Ленапе, которые к тому же не были готовы к сражению, собрали совет, чтобы решить, не будет ли лучше отступить, пока возможно, или все же попытать счастья с оружием в руках и доказать врагу, что они не трусы, но мужи, слишком гордые, чтобы позволить прогнать себя до того, как они померятся силой с врагом и признают его превосходство. Менгве, которые до тех пор оставались простыми зрителями происходящего, предложили Ленапе объединиться с ними при условии, что после завоевания этой страны им будет предоставлено право участвовать в ее разделе. Предложение было принято, и оба народа решили победить или умереть.

Ленапе и Менгве, объединив таким образом свои силы, объявили войну Аллигевам и сразились в жестоких битвах, в которых с обеих сторон пало множество воинов. Враг защищал свои города и возводил укрепления, чаще на больших реках и у озер; союзники успешно атаковали их и брали штурмом. Однажды разразилась особенно кровопролитная битва, в которой пали сотни воинов, и мертвых погребали в огромных ямах или складывали их тела в груды и забрасывали землей. Ярость этих народов была беспощадной, так что Аллигеви, увидев, наконец, что поражение, если они и дальше будут сопротивляться, неминуемо, оставили страну победителям и ушли вниз по Миссисипи; и уже не возвращались назад» (77, 47—50).

Нет необходимости останавливаться детально на различиях между этим достаточно поздним пересказом и текстом хроники; перед нами не просто пересказ и оригинал (у нас нет сведений о том, что Экевелдер знал о существовании «Красного Перечня», если только он не «пересказал» какой-то его вариант), но две художественные системы: пересказ миссионера представляет собой документальное свидетельство, тогда как «Красный Перечень» — историко-эпическое произведение. Вместе с тем нельзя не отметить совпадения многих деталей.

Важнейшие мотивы песен IV—V (о переселении с запада, разделении племен, приливных водах, засухе и др.) обнаруживаются и в других источниках — например у англоязычного могиканина Хендрика Аупамута (XVIII в.):

«Предки могикан пришли в давние времена с далекого запада, оттуда, где воды подвержены приливам и отливам. По неизвестной причине они отправились на восток и дошли до великой западной реки. . .

Когда проживали они на западной реке, случился страшный голод, который вынудил их разделиться и уйти на восток. . .

По мере движения на восток они обнаружили множество больших водоемов, но ни в одном из них не было приливов и отливов. . . Потом прибыли они к великой реке, именуемой ныне Гудзоном. Увидев эту реку, они сказали себе: „Это похоже на Маххиканнук, родину наших предков“» (37, 25).

Имеется свидетельство оджибве о том, что их предки совершили странствие с запада на восток, к «соленой воде», где провели немало лет, прежде чем отправились в обратный путь (90, 87).

Сопоставительный анализ мифологического пласта аборигенных алгонкинских источников с содержанием делаварской хроники выявляет их принципиальное сходство. Одновременно сопоставление способно выявить и принципиальное различие между ними, поскольку в контексте «Красного Перечня» разноплановые алгонкинские мифы оказались объединенными общей идеологической концепцией и законами художественной системы, а центральная идея повествования — прочно связанной с человеком, а не с мифологическими силами.

3. Особенности «Валламолу́ма» как художественной системы

При изучении делаварской хроники серьезнейшим образом должен рассматриваться вопрос о совокупности художественных особенностей этого произведения, и прежде всего о категории героя.

В силу архаической, а в большей степени — жанровой природы «Валламолу́ма» индивидуальный герой здесь отсутствует. Это, впрочем, характерно для родственных памятников фольклора североамериканских индейцев и выявляется при сопоставлении хроники делаваров с народными легендами мускогских племен и фольклором степных индейцев.

Особенность жанра эпической хроники у североамериканских индейцев заключается в том, что место обычного эпического героя занимает этнос — его свершениям и посвящено произведение. Поэтому справедливо говорить в данном случае не об антропоцентризме, связываемом с героическим эпосом, а о своеобразном этноцентризме — и не просто исторического племени делаваров, а некоего эпического племени ленни-ленапов, «людей из людей». Его «героические» признаки проявляются достаточно

отчетливо в этноцентризме общей трактовки основных событий, которые прославляют «дедов» обширной семьи племен.

Центральный образ эпического племени воссоздается и через описание славных деяний отдельных его групп. Так, прежде других внимание сказителя привлекают «охотники» (*elowichik*), наиболее активно осваивающие новые земли; причем это почитание охотников сохраняется от песни III, где они названы «сильнейшими», «святейшими» (III, 4—6), до песни V, в которой говорится, что «все охотники» в качестве передового отряда племени вышли «вновь к восточной соленой воде» (V, 26). В разнообразных пересказах древних странствий племени в евроамериканских источниках XIX в. также подчеркивается роль охотников как первооткрывателей новых земель.

Постоянно в хронике все более выявляется этноцентризм ленапов, и уже исходя из этого — положение родственных племен «южан» (вероятно, шауни) и «северян», хотя речь идет и о каких-то «западниках» (*wokenapi*). Отдельные «ветви» ленапов и союзные племена обозначаются в хронике по именам вождей. И здесь необходимо констатировать, что поэтика имен играет едва ли не главную роль в формировании образа эпического племени и в придании цельности всему произведению.

Перечень вождей и событий, отмечавших их правление, подчинен ритмике произведения, его аллитерационной системе; имя вождя «подгоняется» под звучание текста, отчего по временам создается эффект не только аллитерации, но и рифмы. Так, стихи 6, 7, 8 песни V завершаются словами «*makeliming*», «*makelinik*», «*makelaning*». Можно без труда обнаружить и примеры аллитераций внутри стиха «*Mokolmokom sakimanep mokolakolin*» (V, 17); «*Wapalawikwan sakimanep waptalegawing*» (V, 20).

Таким образом, имена 87 вождей, упоминаемых в тексте, выполняют в хронике ритмическую и сюжетообразующую (когда раскрывается смысл имени-прозвища) функции. Это обстоятельство заставляет пристальнее присмотреться к именам собственным. Имена вождей — «стержень» сюжета, но они тем не менее мало исследовались с точки зрения происхождения; одни исследователи принимали их за мифологические, вымышленные, другие («негативисты») — за фальсифицированные, неиндейские.

С целью удостоверить подлинность и традиционность имен хроники нами было предпринято сопоставление их с именами, известными по документальным источникам XVII—XX вв. Имена собственные, встречающиеся в «Валламоуме», как бы распадаются на несколько групп. Одна из них включает имена, соотносимые с исторической традицией нареkania имен, как она существовала у делаваров в XVII—XIX вв. Многие имена этого ряда воспринимаются как традиционные, а возможно, даже и династические, либо как имена-титуты, впервые появившиеся в доисторическую или раннеисторическую эпоху, о которой повествует «Валламоум», а позднее присвоенные конкретным личностям исторической эпохи.

«Валламолум»

Waplanewa (III, 12; IV, 2)
 Kicholen (III, 14)
 Wapagokhos (IV, 8)
 Janotowi (IV, 9)
 Tamakwi (IV, 12)
 Ayamek (IV, 15)
 Tasukamend (IV, 19)
 Matemik (IV, 21)
 Olumapi (IV, 23)
 Taquachi (IV, 24)
 Shiwapi (IV, 27)
 Wekwochella (IV, 27)
 Kwitikwond (IV, 31)
 Tamenend (IV, 35)
 Wingenund (IV, 39)
 Lapawin (IV, 40)
 Opekasit (IV, 47)
 Paganchihilla (IV, 29)
 Wapashum (V, 45)
 Epallachund (V, 53)
 Wangomend (V, 55)
 Nenachihat (V, 58)

Документальные источники XVII—XX вв.

Woapalanne (140, 171)
 Kicholan (146, 250)
 Wapigokhos (145, 163)
 Ianattowe (146, 161)
 Tamakwi (144, 29)
 Ayamekan (109, 203)
 Teeshacominn (109, 212)
 Mathemek (146, 114)
 Allumapis (146, 64; 140, 177)
 Taughuaghsey (109, 168)
 Swanpisse (144, 29)
 Wekwohela (146, 210)
 Quetekund? (146, 208)
 Tamenend (140, 179)
 Wingenund (146, 284)
 Lappawinso (146, 178)
 Opekasset (146, 207)
 Pakankihillas, Buckongahelas (145, 42)
 Waapessum? (144, 25)
 Echpalawehund (146, 288)
 Wangomend (145, 61)
 Nenatcheehunt (144, 29)

Имена хроники и имена реальных исторических лиц зачастую весьма разнятся между собой, что говорит об их параллельном, независимом друг от друга бытовании.

Сопоставление удалось провести по отношению к 22 именам хроники; еще не менее 20 имен реальных исторических лиц производны от тех, что упомянуты в хронике (типа Tamakwi — Kichitamak, Бобр — Большой Бобр). Оно наглядно доказывает делаварское происхождение имен вождей.

Наиболее легендарный из имен-титолов — титул Тамененда, дважды упоминаемый в хронике и один раз — во «Фрагменте истории Линапи». Этот титул принадлежал разным личностям; с последним, историческим, Таменендом, по легенде, заключил договор о мире и о земельных уступках Уильям Пенн. Образ Тамененда в эпоху американской буржуазной революции был переосмыслен (Св. Таммани), а в XIX в. Тамененд был выведен Ф. Купером в «Последнем из могикан» под именем Таменунда. Экевелдер интерпретирует «Тамененд» как «Приветливый», хотя это скорее не перевод — лингвистически он не подтверждается. Но, как ясно из хроники, образ Тамененда ассоциируется с временами славы и благополучия.

Исторические источники позволяют предположить, что имя Олюмапи («Окрашивающий») также было титулом — титулом хранителя каких-то архивов (возможно, и эпических традиций) племени. В историческую эпоху он принадлежал вождю по имени

Сасунан Виквикхон (умер в 1747 г.), о котором известно, что он был хранителем вампумных архивов племени. Исторический Паганкихилла носил прозвание «Герой» или «Воин» за военные заслуги, что находится в соответствии с ролью, которая отведена его «предшественнику» в «Валламолуме»: «Паганкихилла стал вождем — на юг двинулись все таллигевы» (IV, 59). Легендарный Вингенунд, судя по тексту хроники, был как-то связан с шаманством, вероятно — с проведением обрядов Большого Дома, традиционной религии делаваров, и, как известно, стойко противился христианизации (см. также свидетельство «моравских братьев» об историческом Вингенунде — 146, 284). По крайней мере, посвященный ему стих «Валламолума» (IV, 39) допускает интерпретацию, на основании которой можно считать Вингенунда главой обрядовых действий Большого Дома (см. об этом: 123). Разумеется, эти соображения гипотетичны, но если они справедливы, то, возможно, указанные титулы традиционно присуждались при назначении на должность (вождя, военачальника, советника и др.) и одновременно становились достоянием историко-эпического фольклора, прославлявшего их носителей. Возможность их поздней интерполяции в текст выглядит, во всяком случае, маловероятной. Таким образом, сопоставительный анализ обнажает в «Валламолуме» более древний, как бы «первоначальный» слой имен-титолов, носители которых никак не тождественны своим «тезкам» исторической эпохи.

В хронике присутствует и другая группа имен, представляющих собой как бы прозвища, которые связывают их носителей с тем или иным эпизодом хроники; эти имена выступают в качестве дополнительного драматизирующего средства, метафор, усиливающих воздействие соответствующих эпизодов. Все индейские имена имеют строго значащий характер; но интересно, что имена указанного ряда могут и не иметь «почетного» смысла, а только служат «признаками» какой-либо поры в истории ленапов (возможно, мнемоническим средством?). Наиболее ярко эта особенность «Валламолума» проявилась в песне V при описании великой засухи, повлекшей за собой голод и миграцию племен:

24. Стал вождем Озябший, к югу пошел, в страну кукурузы.

25. Стал вождем Кукурузник, начал кукурузу сажать. <...>

27. Стал вождем Соленый, стал вождем Засохший.

28. Не стало дождя, не стало кукурузы, к востоку пошли все, туда, где влага. <...>

30. После Высохшего — Усталый, после него — Застывший.

Группа имен-прозвищ самая многочисленная, хотя в хронике встречаются и обычные «тотемические» имена вождей: Белый Филин (IV, 8), Бобр (IV, 12) и др.

Описательные имена (Лик-К-Востоку, У-Пределов-Бдящий, К-Друзьям-Приходящий и т. п.) — устойчивый художественный прием «Красного Перечня». Они не несут никаких тотемических функций и введены сказителем исключительно в целях усиления экспрессивности.

Имена вождей, таким образом, волей сказителя превращаются в метафоры. Не изменяется лишь незначительная группа имен-титолов (Тамененд, Олюмапи, Паганкихилла и Вингенунд), которые, по-видимому, имеют обрядовый и наиболее традиционный характер.

О порядке присуждения имен у современных делаваров рассказывает Уэслагер, который был лично знаком с Норой Дин, делаварской традиционалисткой, выполнявшей функции «дарительницы имен»: «Имя, как считается, должно соответствовать личным качествам носителя; оно не должно выглядеть нелепо и предполагать нечто такое, чего носитель его не мог бы придерживаться. . . Касающуюся Листьев (Нору Дин. — А. В.) учили, что имена, которые она присуждает, должны состоять из синтеза значащих корней, а не просто частей слов, и что имя должно все же укладываться в одно слово. . . Присуждение имен считалось делом серьезным, имеющим религиозную окраску, и даритель имен по необходимости должен был общаться с Творцом и с миром духов» (144, 27—28).

Имена вождей в «Валламолуме» соответствуют этой традиции.

«Валламолум» повествует об отдаленном историческом прошлом, когда ленапы представляли собой не единое племя, а круг более или менее родственных племен или «ветвей», о выделении которых в самостоятельные общности постоянно упоминается в хронике: «Сильные и могучие ушли; от оседлых охотники отделились» (III, 4); «К югу пошел Дрозд, к востоку пошел Бобр» (IV, 29); «Люди востока, люди-волки на восток и север ушли» (V, 29); «Натрое пожелали, натрое разделиться. . .» (V, 52). В результате линейность композиции местами нарушается: рассказывая об отделившихся в процессе миграции «ветвях» ленапов, сказитель обращается то к одной, то к другой из них; особенно это заметно в песне IV.

Та же этническая неразделенность могла быть причиной лингвистической «загрязненности» текста. В 1884 г., отвечая на запрос Д. Г. Бринтона о «Валламолуме», делаварский вождь Тобиас сообщал: «Язык этот называется Wunolatoko, наполовину Унами, наполовину еще какой-то. Я не понимаю его». Уже тогда, по словам Тобиаса, в его деревне оставались только две женщины, которые понимали этот язык (47, 117).

В самоназваниях и мифологических наименованиях индейских племен в «Валламолуме» нелегко распознать племена исторической эпохи. Существует, в частности, предположение о том, что «люди-волки» (tumewand) — могикане, которых часто именовали волками; волк — их родовой тотем (42, 16). Об этнических связях могикан и делаваров в 1773 г. свидетельствовал делавар-христианин: «Мы — не два народа, но один, состоящий из четырех — Унами, Вуналатко, Монси и Махикандер, и еще с нами связаны индейцы других племен: Нантикоки, Шавано, Канаи, Минго и Чероки» (47, 69). Все эти племена, кстати, упоминаются в хронике.

Один из центральных образов «Валламолума» — остров или земля Черепахи. Черепаха, как известно, играет важную роль

в мифологии племен озерно-лесного региона: она является «дедом», мифологическим тотемом делаваров, «держателем мира». В хронике, однако, мифологическая нагрузка этого образа постепенно отходит на второй план. Основной его смысл — обозначение идеальной прародины, первоземли: «Вот как все было в землях былого, в северных далях, в земле Черепахи. . .» (III, 7); «Долго все шли они в землю сосен, люди с запада шли колеблясь; превыше всего они почитали землю старую Черепахи» (III, 20).

Оппозиция «земле Черепахи» — «земля Змеев», столь же многозначное эпико-мифологическое понятие: Змей, хтоническое божество, связанное с водой, в песне II является виновником потопа и антагонистом Великого Духа и культурного героя Нанабуша. Земля Змеев полна неизвестных опасностей, населена сверхъестественными существами и лежит где-то на востоке. Странствие в поисках ее осмысливается как трагическая необходимость, эпическое бедствие, постигшее племя: «И в землю Змеев пошли на восток, уйти решившись в глубокой горести» (III, 9).

Однако по мере приближения ленапов к новым владениям земля Змеев утрачивает негативные характеристики, превращаясь в «обширную землю, желанную землю» (IV, 3), а змеями именуются уже чуждые племена: «Являлись враги-змеи, были сражения, к холмам змеиным их прогоняли. И ослабили все змеи, попрятались в норах» (IV, 6—7).

Формульная структура хроники довольно проста, причем наиболее традиционными, очевидно, являлись две-три формулы песен IV—V, «сцепляющие» отдельные блоки повествования. Таковы повторяющиеся формулы перечисления: «sagimawtenk» (потом был вождем) и «wtenk nckama» (после него).

О традиционности зачинов (слабо выраженных в хронике в целом) говорить трудно, однако песни II и IV начинаются одним и тем же словом «wulamo» (давным-давно), а в песне V оно входит в первый стих.

Хроника оборвана вопросом, вызванным появлением европейцев: «Они миролюбивы; у них великие предметы; кто они?» (V, 60). Нельзя утверждать, что подобный прием был традиционным в хрониках типа «Валламолума» — для этого у нас нет оснований. Однако можно с большой долей уверенности утверждать, что в дальнейшем концовка хроники воспринималась как идейно-художественное завершение легендарной истории ленни-ленапов. На эту мысль наводит и концовка «Фрагмента истории Линапи», безымянный творец которого сознательно ориентируется на «Красный Перечень», также завершая свой рассказ вопросом, обращенным в будущее.

К числу наименее изученных относится вопрос о характере бытования эпических хроник. Известно, что у алгонкинов востока при вожде племени обычно состоял человек, исполнявший должность «архивиста» и советника, который в специальной сумке хранил вавпумы и другие мнемонические средства — «память»

племени о своем прошлом; нередко он носил специальный титул. Нам известно также, что существовал обычай, по которому хранители (их могло быть несколько) периодически возобновляли в памяти всю эту информацию, уединившись где-нибудь в чаще леса. Об этом, в частности, в связи с могиканами упоминает Экевелдер (78, 304).

Мы в состоянии представить себе условия, в которых хроники, подобные «Валламолуму», хранились и передавались из поколения в поколение, — у нас имеется достаточно сведений из практики других племен, — но чрезвычайно трудно обрисовать характер бытования такого рода произведений. Можно сделать лишь два предположения. Первое: наиболее распространенные формулы и эпизоды подобных хроник были известны широкому кругу лиц — многие «моравские» источники указывают на их существование, ссылаясь на самих делаваров (152, 77). Второе: какие-то составные части или блоки содержания хроник типа «Валламолума» могли звучать во время встреч и переговоров между племенами или вообще во всех тех случаях, когда возникала необходимость подтвердить исконные права племени, давность его пребывания на тех или иных спорных землях, прецеденты бывших союзных объединений и т. д. К сожалению, мы не вправе в своих предположениях пойти дальше этого — они не опираются на документальный материал.

«Валламолум» — хроника смешанной природы, в довольно широком смысле этого слова. Во-первых, в жанровом отношении: в хронике весьма значителен объем фактографического материала, так что исследователи доньше ищут соответствия между текстом хроники и исторической реальностью. Однако «Валламолум» — художественное произведение, в котором ясно выражены эпическая героика, формульность, гиперболизация — несомненные признаки народнопоэтического сказания.

Во-вторых, смешанная природа хроники проявляется в постепенном переходе от мифологического времени (песни I—II) к легендарно-историческому (песни III—V); при этом мифологические герои — Великий Дух, Большой Змей, Нанабуш — уступают место легендарным 87 вождям ленапов.

Наконец, в-третьих, своеобразие хроники состоит в неразрывности выразительного плана (текст) и изобразительного (пиктограммы). Глубокое восприятие текста «Валламолума» в отрыве от пиктограмм невозможно. Они, как правило, проясняют или дополняют содержание соответствующих стихов, как бы «усиливая» их воздействие. Вместе со стихами пиктограммы образуют мифологический этноинтеллектуальный контекст, являются своеобразной «энциклопедией» доевропейской жизни в Северной Америке. В этом отношении — по панорамности материала, детальности его проработки, по количеству вовлеченных в повествование племен (алгонкинских, ирокезских, мускогских и, вероятно, сиуязычных; всего не менее 20), по сочетанию временных пластов, географических областей и реалий — делаварская хро-

ника не знает себе равных среди историко-эпических произведений индейцев Северной Америки.

Органичная неразрывность пиктограмм и текста — пример синкретизма, характерного для архаических форм культуры. В случае с «Валламолумом» перед нами особый пример фольклорного синкретизма, при котором изобразительные средства (пиктограммы) выполняют не просто мнемоническую, подсобную функцию, а являются равноправной частью художественного произведения. Благодаря пиктограмме возникает зримый образ происходящего. Так, одному из драматичнейших эпизодов хроники — описанию потопа — пиктограмма, соответствующая стиху, придает немалую долю выразительности: «Воды бежали-бежали долинами-долинами, проникая-проникая, разрушая-разрушая» (II, 7).

Пиктограмма изображает землю, затопляемую водой; по краям ее спасаются уцелевшие ленапы; катастрофа недвусмысленно связывается с происками злого духа, Великого Змея.

В хронике можно подобрать множество подобных примеров. Параллели в народном творчестве других индейских племен Северной Америки (в частности оджибве) демонстрируют сходство художественного мышления, одновременно подчеркивая содержательное и образное богатство делаварской хроники, выделяющее ее среди родственных произведений.

При изучении хроники пиктограммам уделялось меньше внимания, нежели интерпретации самого текста, однако их тоже коснулись научные споры.

Индейские информанты Э. Г. Сквайра признавали подлинность пиктографического материала хроники (см.: 124, 3), хотя и сами они, возможно, не всегда могли служить надежным и компетентным источником информации, о чем подробнее будет сказано в главе, посвященной роли индейского историко-эпического фольклора в развитии литературы США.

Г. Р. Скулкрафт, отвечая в 1849 г. Э. Г. Сквайру на его запрос о реалиях «Валламолума», в целом отмечал соответствие пиктограмм традиции рисуночного письма алгонкинских племен (вопросам рисуночного письма Скулкрафт посвятил в 3-м томе своего монументального труда «Историческая и статистическая информация... об индейских племенах» специальный раздел). Отвечая Сквайру, он указывал на непривычность некоторых элементов и отдельных пиктограмм «Валламолума», не встречавшихся в его практике (119, 6, 471).

Впервые весь пиктографический ряд «Валламолума» был опубликован, параллельно с текстом, Д. Г. Бринтоном в 1885 г. (47); в его издании, однако, оказалось нарушено расположение ряда пиктограмм (в частности пиктограммы 3, песнь I; пиктограммы 46, песнь V и некоторых других). Естественно, что этот недостаток был свойствен затем всем изданиям, использовавшим бринтоновский текст, в том числе и современным.

Юбилейное издание «Валламолума» явилось в этом отношении

весьма полезным предприятием. Во-первых, оно было факсимильным и потому избежало неточностей в воспроизведении пиктограмм; пиктограммы приводятся так, как они дошли до нас в тетрадах Рафинеска. Во-вторых, книга содержит ряд глав, посвященных различным аспектам версификации памятника; в том числе главу, посвященную пиктографическим и мифологическим параллелям хроники, в которой приводится ряд редких и ранних (XVII в.) упоминаний о наличии у разных племен Северной Америки пиктографических хроник, а также сходных мифологических мотивов. Вывод, к которому приходят авторы книги, естественно вытекает из проведенной сопоставительной работы: «По нашему мнению, ни один из элементов „Валламо-лума“ не является уникально специфическим для одних только делаваров; все их можно обнаружить в культурах окружающих племен. Многие из них столь надежно подтверждены свидетельствами, и весьма ранними, что сомнительно говорить о заимствовании у европейцев. „Валламолум“ — в значительной мере уникальный памятник делаваров, но уникальность его заключается в способе, посредством которого несколько культурных черт были преобразованы в неповторимый комплекс. Сами же эти черты не принадлежат одним только делаварам» (137, 291).

Несмотря на интересные параллели, примеров в этом издании подобрано немного; на самом деле их значительно больше, и сопоставления могут быть конкретнее. В период изучения делаварской хроники автору настоящей работы пришлось заниматься поисками пиктографических параллелей, и на некоторые из них, думается, стоило бы указать, поскольку о них еще нигде не упоминалось в связи с «Валламолумом».

В том же 3-м томе «Исторической и статистической информации...» Скулкрафт приводит образчик делаварской пиктографии исторической эпохи: рисуночную запись вождя Вингенунда о военном походе (119, 3, 470). В ней можно обнаружить многие элементы «бытового» пласта хроники: знаки «война», «дорога», «путь», «воин», «дом, вигвам» и др.

Пиктографические композиции большой сложности были выявлены и у оджибве, уже после Скулкрафта; они связаны главным образом с практикой тайных обрядов шаманского общества Мидевивин. Подробно они представлены в работе С. Дьюдни (60), где акцент сделан именно на миграциях оджибве. Другой исследователь, Т. Веннум, приводит даже несколько оджибвейских пиктограмм, по расположению элементов очень близких к пиктограммам песни II «Валламолума»; Веннум сопоставляет оба этих источника, указывает на их сходство (см.: 135, 754).

Подобно тому как смысл стихов хроники нередко приходится устанавливать по делаварским глоссам, разбросанным по различным источникам, ее пиктографический план можно атрибутировать лишь на основе широких сопоставлений. Весьма примечательны, в частности, пиктографические записи на молитвенных дощечках или палочках, с помощью которых шаманы и пророки

племен кикапу и шауни запоминали христианские молитвы и мистические мессианские откровения: пиктограммы позволяют заключить, что в записях XIX в. использовались древние, традиционные приемы. Здесь также легко выделить ряд элементов, родственных элементам пиктограмм «Валламолу́ма», особенно пиктограмм песен I—II (см.: 137, 288—289).

Весь этот материал свидетельствует о наличии у делаваров древней и достаточно развитой традиции пиктографического письма, которая еще функционировала на рубеже доисторической и колониальной эпох.

4. «Валламолу́м» и «Фрагмент истории Линапи»

Интересное и, в сущности, малоисследованное явление представляет собой поздний аналог «Валламолу́ма», названный описательно: «Фрагмент истории Линапи примерно с 1600 г., когда заканчивается Валламолу́м».

Это произведение, с одной стороны, обладает чертами сходства с «Валламолу́мом»; отдельные исследователи без каких-либо оговорок даже именуют его «Красным Перечнем» (Э. Уоллес — 139, 114) либо песней VI «Красного Перечня» (Дж. Данн — 63, 188). С другой стороны, «Фрагмент» отличается от хроники тем, что повествует о реальной истории племени, на сей раз исключительно делаваров. «Фрагмент» составлен, конечно, каким-то неизвестным делаварским хронистом (оригинал на делаварском языке не сохранился) и посвящен подробностям обратной миграции делаваров, на запад, под давлением англичан, американцев и ирокезов. Из сопоставления видно, что безымянный автор «Фрагмента» был хорошо знаком с «Валламолу́мом» и мифологией ленапов; он сознательно ориентировался на хронику как на художественный образец. Повествование действительно задумано как продолжение «Красного Перечня» — чтобы восполнить пробел, образовавшийся между 1600-м годом, «когда заканчивается Валламолу́м», и началом XIX в. По своим повествовательным признакам, по «точке зрения» рассказчика документ этот — «переходный» от историко-эпических произведений к историко-этнографическим сочинениям индейских авторов XIX в. Анализ этих сочинений не входит в нашу задачу; но все же отметим, что, скорее всего, именно наличие целого пласта историко-мифологических преданий алгонкинов, самой тенденции к эпическому видению мира способствовало развитию в XIX в. индейской письменной историографии.

Значение «Фрагмента» как раз и состоит в том, что он является как бы связующим звеном между устной народной традицией и индивидуальным творчеством образованных индейцев XIX в. Автор этого произведения еще не порывает с категориями эпического мышления; ритмика и образность «Фрагмента», насколько

можно судить по имеющемуся переводу, идентичны или весьма приближены к ритмике и образности «Валламолума». В то же время Уэслер, относившийся к «Валламолуму» как к фольклорному произведению, отмечает значение «Фрагмента» именно как исторического источника: «Посвятив много лет реконструкции истории делаваров после 1600 г., я весьма впечатлен содержанием двадцати дополнительных стихов, которые, по словам Раффинеска, были переведены Джоном Бернсом и которые он приложил к тексту Валам Олума. Бринтон не стал публиковать их, считая, что они не обладают исторической ценностью, но ему не было известно, что эти стихи содержат имена нескольких делаварских сахемов, каждого из которых можно теперь с точностью идентифицировать, и что они описывают события, которые подтверждены к настоящему времени историческими документами. По моему мнению, информация, содержащаяся в этих двадцати стихах, могла быть почерпнута только из аборигенных источников» (146, 86).

С точки зрения идейной разница между «Красным Перечнем» и «Фрагментом» заключается в том, что первый посвящен прославлению могущества и былого величия ленапов, тогда как во втором разворачивается не менее эпичная картина народных бедствий.

Анализ содержания «Фрагмента» способен прояснить ряд важных моментов, связанных со спецификой «Красного Перечня».

Во-первых, во «Фрагменте» прямо указывается имя творца хроники: «Валламолум был написан Леххитом. . .» (стих 2), что следует воспринимать, однако, критически, поскольку это имя автор просто заимствует из «Валламолума»: «Леххикитин был вождем, окрашенные записи вел» (V, 5). Но фактически в «Валламолуме» речь идет не о создателе хроники, а о выдающемся хронисте, таком же как Олюмапи (IV, 23) или как исторический Сасунан Виквикхон, носивший тот же титул Олюмапи. Допущение автора «Фрагмента» в пользу индивидуального творца, конечно же, поздняя интерпретация происхождения «Валламолума».

Во-вторых, 15 вождей, упоминаемых во «Фрагменте», являются историческими личностями, что позволяет удостоверять традиционность имен в «Красном Перечне».

В-третьих, уточняющие функции выполняют и иные реалии «Фрагмента», в частности названия племен; важную роль играют и пометки переводчика в тексте «Фрагмента».

Наименования племен в «Валламолуме» давно сделали предметом самостоятельного исследования. Некоторые из них — *hiliniki*, *shawoniki* — соотносятся с названиями индейских племен исторической эпохи, однако эти наименования появляются лишь в последней песне «Красного Перечня». Наименования же племен в песнях II—IV либо имеют отчетливо выраженную мифологическую окраску, либо это прозвища, под которыми племена были известны своим соседям («змеиные люди», *аконари*; «каменные люди», *assinari* и др.). Легко заметить, что в пиктографическом плане хроники каждое племя обозначается строго ему присущим знаком, находящим терминологическое соответствие в тексте.

Из племен, упоминаемых в хронике, наибольший интерес для данной работы представляют три: *talamatan*, *talligewi*, *towako*. Появляются они в хронике ранее других, в песне IV, с которой начинается изложение событий легендарно-исторической эпохи; это говорит об относительной давности их контактов с ленапами, причем первых (*talamatan*) — в качестве союзников, а вторых (*talligewi*) — в качестве врагов ленапов.

Источники исторической эпохи (Экевелдер, Зейсбергер, Троубридж и др.) позволяют видеть в *talamatan* гуронов, которые также хранят предание о древнем союзе с делаварами (см.: 33, 309).

По поводу *talligewi* высказывалось множество различных гипотез. К настоящему времени остается господствующей версия, согласно которой в таллигевах делаварской хроники видят предков современных чероков, соотнося наименование «Валламолума» с древним самоназванием племени *tsalagi* и названием одного из их древних поселений (см.: 107, 18—19). Это мнение оспаривалось, но до сих пор выглядит наиболее убедительным. Если это так, то «Валламолум» вводится в мифологический контекст истории племен американского Юга, отдельные этносы которого обладали близкими по характеру историко-мифологическими преданиями; в них также речь идет о миграции с северо-запада и из иных областей. Во всяком случае, Дж. Муни, известный исследователь мифологии и фольклора чероков, в попытках установить этногенез этого племени опирался на данные «Валламолума» (см.: 107, 190). А поскольку в стихе 43 песни V рядом с талегами (таллигевами) упомянуты и коветы (южное племя криков), правомерность такого истолкования возрастает. Об этих племенах (как, впрочем, и о собственно ирокезах) «Фрагмент» умалчивает, что лишний раз свидетельствует об избирательности и особой логике аборигенного сказительства, имитировать которую невозможно.

Этническая принадлежность *towako* еще менее ясна; можно лишь заключить, что речь идет о каких-то давних врагах ленапов. Однако во «Фрагменте истории Линапи», в том месте, где говорится о вынужденном переселении делаваров на запад, «за Мисисипек, ближе к нашей древней обители» (стих 18), есть и фраза о том, что «мы будем тогда ближе к нашим врагам Законам (Озеджам)» (стих 19). Таким образом, не исключено, что *towako* — сиуязычное племя, в частности осейджи.

Историк Дж. Э. Хайд, реконструируя протоисторию индейцев востока США, высказывает немало интересных предположений о древних этнических контактах различных племен, хотя и не все они звучат достаточно убедительно. Он также обращается к данным «Валламолума», что позволяет ему провести ряд необычных сопоставлений. Вот одно из них: «Было бы интересно узнать, каким образом делаварская группа в своих древних странствиях подхватила наименование „Wakon“. На диалекте группы Виннебагов „Wakon“ означает «Змея», тогда как среди сиуязычных

племен союза Дхегиа оно обычно означало „Дух“ или „Божество“. У осейджей было племенное подразделение под названием „Wakon“, которое переводили как „Змея“, и само название племени осейджей представляет офранцуженное слово „Was-hashe“, что означает „Змея“. Согласно преданию осейджей, их племя проживало в Огайо, в районе, заселенном позднее шауни, а Валам Олум утверждает, что шауни определенно находились на реке Уобаш вместе с делаваарами в эпоху Строителей Курганов. Это как будто предполагает, что осейджи были частью населения эпохи Строителей Курганов» (87, 58).

Все сказанное об этнических связях между племенами доисторической эпохи имеет значение еще и потому, что речь идет о гипотетическом существовании больших этнических общностей, об интенсивности социокультурных контактов, которые не могли не отразиться на развитии историко-эпического фольклора, предопределив многие самобытные его черты.

* * *

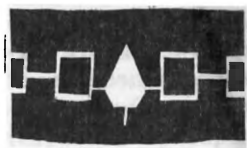
Оформлению «Красного Перечня» в завершенную эпическую хронику, где-то к рубежу XVIII—XIX вв., способствовали важные факторы в жизни делаваров исторической эпохи. Во-первых, политическое давление извне — белого населения колоний и их индейских союзников; во-вторых, связанный с этим насущный вопрос о земельных владениях. Далеко не случайно речь о земельных владениях — земле таллигевов (talegaking), земле сассафраса (winaki) и т. п. — столь часто заходит в хронике, составляя один из постоянных ее мотивов. Еще настойчивее звучит этот мотив во «Фрагменте истории Линапи». «Но мы никогда не торговали землей, вовсе не продавали ее», — говорит автор «Фрагмента» (стих 4), возвращаясь к тому же вопросу в стихах 7, 11, 16, 17, 18. В сущности, вся известная нам «колониальная» история делаваров представляет собой историю лишения исконных земель. Так называемое «превращение в женщин» во времена голландских поселенцев (т. е. постепенное подчинение их ирокезам), о чем имеется упоминание во «Фрагменте», гибель Тадескунга и резня делаваров-христиан, а также масса других событий, не упоминаемых в хронике (например, обманная «покупка» земли в Пенсильвании, получившая название «Долгой Прогулки»), как бы прочитываются между строк «Фрагмента».

Социально-исторический фон «Фрагмента» и наводит на мысль о том, что немаловажным фактором создания «Красного Перечня» стал «земельный» вопрос, в связи с чем некоторые традиционные сюжеты приобрели особый поворот, необходимый для обоснования героической роли ленапов в заселении и отвоевании территорий на побережье Атлантики, а хроника, очевидно, была дополнена песнями I—II, в которых превосходство ленапов «подтверждается» еще и событиями эпохи Первотворения.

Несмотря на то что характер хроники претерпевает изменения

от песни I к песне IV (смена мифологического времени легендарно-историческим, изменение «формульности» повествования), художественная цельность произведения не нарушается. В немалой степени этому способствует использование собственных имен — имен вождей (в песнях III—V), мифологических наименований племен, — организующих текст либо сюжетно, либо аллитерационно, либо ритмически, а иногда эти способы сочетаются, как, например, в стихах 28, 29, 30 песни V.

Отдельные черты «Валламолу́ма» сопоставимы с наиболее архаичными составляющими эпоса некоторых европейских народов на стадии разложения родового строя и перехода к феодализму. В целом же приходится констатировать, что «Валламолу́м» ставит перед исследователями проблему особой формы историко-эпического фольклора.



ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ИРОКЕЗОВ О ВЕЛИКОЙ ЛИГЕ

Когда речь заходит об ирокезской семье языков, имеется в виду вполне определенный круг племен, родственных как в языковом, так и в этнокультурном отношении. В их число входят пять племен собственно ирокезов, традиционно проживавших на территории нынешнего штата Нью-Йорк; гуроны, или виандоты; эри; тионотати, или «нейтральные»; венро; конестоги, или сусквеханноки; тускароры; а также чероки, отдаленное языковое родство которых с ирокезами теперь не подвергается сомнению. Под собственно ирокезами подразумевают только пять племен — это могауки (каиенга), онондага, онайда, кайюга и сенека.

Ирокезские племена, насколько можно судить по имеющимся историко-археологическим данным, издавна группировались на северо-востоке Северной Америки, в центре озерно-лесного края. Этим племенам, в отличие от алгонкинов, не был свойствен полукочевой, семейно-изолированный образ жизни; напротив, образуя довольно людные поселения, они надолго оседали в них, занимаясь преимущественно земледелием.

Важная роль в истории Америки выпала на долю пяти собственно ирокезских племен. Это произошло по ряду причин: они владели ключевыми территориями; в количественном отношении превосходили своих соседей; рано объединились в могущественный союз, получивший название Великой Лиги (Great League, Commonwealth — так по-разному переводят на английский язык ирокезское «Kayanehrehkowa»), в 1715 г. к ним присоединились тускароры, отчего позже союз нередко именовали Союзом шести племен. Объединение ирокезов позволило им занять главенствующее положение среди всех приатлантических племен. В период расцвета ирокезский союз контролировал почти четверть современной территории США — от реки Святого Лаврентия на севере до района Теннесси на юге, от Атлантики на востоке до реки Миссисипи на западе. Но и с усилением европейского влияния на континенте Великая Лига продолжала играть важную политическую роль, выступая союзником или противником европейских держав в войнах за обладание колониями. Эта роль сохранялась за ней и в период упадка Лиги — во времена американской буржуазной революции, войны 1812—1814 гг. и даже позже. Парадокс Лиги заключается в том, что хотя добиться политического единства всем пяти племенам удавалось редко (считается, что союз ирокезов

распался к 1791 г., но это верно лишь применительно к политическому единству), ее культурное наследие, важнейшие нормы и установления, мифологические и фольклорные образы продолжают жить и поныне. Сами ирокезы любят подчеркивать тот факт, что Лига никогда официально не была распущена и отмены связующих ее законов не произошло; моральный же авторитет ее в ирокезском обществе весьма велик.

Историческое наследие Лиги до сих пор служит предметом пристального научного внимания; как показали исследования Л. Г. Моргана (открытия, сделанные им в области ирокезского рода), социальный и историко-культурный опыт Лиги имеет общечеловеческое значение. Кстати, путь в большую науку начался для Моргана именно с открытия феномена Великой Лиги: в 1845 г. он юношей отправился в ирокезскую резервацию Тонаванда, чтобы уточнить подробности учрежденного им для друзей Великого Ордена Ирокезов. Увиденное в поездке оставило впечатление на всю жизнь, вдохновив его на создание трудов «Лига Ходеносауни», «Древнее общество» и ряда других.

Об ирокезском союзе племен существует обширная литература; еще описания путешественников XVI в., так называемые «Отчеты иезуитов», составили целый пласт источников о Великой Лиге. Из круга источников о Лиге нас интересуют прежде всего те, что относятся к фольклорному наследию, — историко-эпические произведения, в которых с наибольшей полнотой отразились идеология и художественное мышление ирокезов, воплотились социальные, нравственные нормы внутри- и межплеменного общения.

Историко-эпический фольклор, сформировавшийся вокруг Великой Лиги, можно сказать, органично связан со всей системой ирокезского фольклора — в том смысле, что он вбирает в себя элементы (формулы, приемы, идеи) практически всех его составляющих.

Ирокезская мифология отличается от алгонкинской (если вести речь об алгонкинах востока) особой логической упорядоченностью: мифы о Первотворении, близнечные (о первоустройстве мира), этиологические, бытовые не «противоречат» друг другу, а как бы естественно дополняют друг друга; они конкретны в деталях, герои их четко охарактеризованы, иерархия сверхъестественных существ достаточно выявлена. Эти особенности ирокезской мифологии отражены и в преданиях о Великой Лиге; хотя они относятся к поздней, легендарно-исторической эпохе, в их содержании легко обнаруживаются следы более древних напластований.

Широко представлены у ирокезов виды обрядового фольклора, связанные с разнообразными сферами хозяйственной деятельности, календарными празднествами, которые возникли на разных этапах истории ирокезов и относятся в основном к внутривременной обрядовой жизни, — заклинания, молитвы, песни и др.

Песенный фольклор не играет у ирокезов самостоятельной

роли, в отличие от песенного фольклора алгонкинов; песни ирокезов — неразрывная часть каких-либо обрядов, причем содержательная сторона их мало разработана. Стоит, однако, оговориться, что песенный фольклор ирокезов описан недостаточно и о нем имеется меньше данных, нежели о песнях многих других индейских этносов.

Напротив, ораторская проза у ирокезов весьма развита — пожалуй, сильнее, чем у всех остальных племен Северной Америки. Она включает устоявшиеся композиционные модели ораторской речи, многозначную метафорику.

Названные области фольклора, как уже упоминалось, получили особое преломление в преданиях о Великой Лиге; ораторская проза, например, дошла до нас главным образом благодаря фольклорным сюжетам, так или иначе связанным с Великой Лигой.

1. Источниковедческая база преданий о Великой Лиге

Несмотря на то что фольклорные тексты о Лиге ирокезов в переказах записывались европейскими авторами еще в колониальный период, европейцы не воспринимали их как образцы художественного творчества, так что вплоть до конца XIX в. сколько-нибудь полного представления о каждом из них не существовало. С началом ирокологии как науки отдельные предания о Великой Лиге впервые были подвергнуты пристальному историко-этнографическому анализу. Тем не менее их устно-поэтическая специфика ни тогда, ни позже не получила специального рассмотрения, что затрудняет исследование круга преданий о Великой Лиге.

У ирокезов издавна бытовали и бытуют до сих пор три основных фольклорных сюжета, различные по функциям, но одинаково принадлежащие к кругу преданий о Великой Лиге. Это «Легенда о Деганавиде», «Вечно-Неразрывный Закон» и «Траурный совет».

«Легенда о Деганавиде» повествует об историко-мифологических событиях, приведших к созданию ирокезского союза племен. Традиционно она не имела специального названия (на языке оригинала у «Легенды» нет названия); Хьюитт, например, называл ее «Легендой об основании ирокезской Лиги». В XX в. американской антропологии устоялся более компактный, но не менее условный вариант названия — «Легенда о Деганавиде»; в последнее время употребляется и название «Эпос о Деганавиде» (см., к примеру: 84, 14). Современные ирокезы, в соответствии с фольклорной традицией табуирующие имя своего псевдоисторического героя, предпочитают именовать его Миротворцем (Peacemaker); по их примеру исследователи «Легенды» все чаще пользуются названием «Легенда о Миротворце».

Все версии «Легенды о Миротворце» рассказывают о том, как вождь онондагов Хайонвата и полубог, гурон по происхождению,

Деганавида после многочисленных испытаний, выпавших на их долю, объединяют свои усилия в создании союза ирокезских племен. Заручившись согласием четырех племен в лице их главных вождей, герои вместе с ними отправляются на своеобразное состязание в магической силе с чудовищным каннибалом Таодоахо (Атотархо), который препятствует основанию союза. Преодолев чары Таодоахо, герои провозглашают законы и определяют обязанности вождей-советников Лиги. После этого Деганавида уплывает по озеру в чудесном белокаменном каноэ, а Хайонвата остается продолжать его дело, укреплять союз. Как видим, обозначение «легенда» достаточно условно и далеко не в полной мере отражает жанровую природу повествования, которая представляет собой нечто среднее между мифом и эпосом.

Второй самостоятельный сюжет о Великой Лиге традиционно именовался исследователями «конституцией». Это перечень установлений, принятых легендарным советом вождей-основателей, своеобразный свод законов, который разбит на отдельные «статьи», посвященные вопросам войны, мира, порядку выбора вождей, структуре совета, отношениям племен внутри и вне союза, символике и геральдике Лиги и т. д. В первых научных записях свода законов Великой Лиги, предпринятых на рубеже XIX—XX вв., появилось и специальное ирокезское название этого текста. Ирокезское «Gayanashagowa» с тех пор переводится как «Законы Великого Мира», «Вечно-Неразрывный Закон» и т. п., в зависимости от конкретного толкования. Отдельные положения этого эпико-дидактического произведения часто пересказывались в литературе колониальной эпохи и потому рано приобрели известность.

Наконец, третий сюжет — это так называемый «Траурный совет»; название получило распространение в этноисториографической литературе, но оно столь же описательно и неточно, как и предыдущие, и не вполне передает содержание соответствующего ирокезского понятия «Yondennase». Смысл обряда заключается в «утешении» племени, потерявшего своего вождя, и в назначении его преемника. Правильнее, таким образом, говорить о нем как об «Обряде утешений», имея в виду важнейший его раздел «Оживление» и трактовку обряда в «Легенде о Миротворце», где о нем дважды заходит речь: «утешение» Хайонваты и «умиротворение» Таодоахо.

Жанровое и композиционное своеобразие «Обряда утешений» обусловлено тем, что в его состав, помимо собственно «утешений», входят еще несколько частей или разделов — хвалебная песнь, перечень вождей-основателей и др., — и потому «Обряд» является более многожанровым образованием, нежели другие предания о Лиге. Он также сильнее связан с магическим, действенно-преобразовательным началом, с заклинаниями и риторикой.

Эти три сюжета традиционно рассматривались в американской науке в отрыве один от другого, вне анализа многообразных связей, существующих между ними. Однако именно исследование

их взаимосвязей принципиально необходимо для интерпретации преданий о Великой Лиге как явления фольклора.

Несмотря на ярко выраженную функциональную, композиционную и жанровую самостоятельность, упомянутые предания все же имеют немало общего как в плане содержания, так и формы. Стремясь определить специфический характер соотношения этих текстов, автор ранее уже высказывал предположение о том, что и «Легенду о Миротворце», и «Вечно-Неразрывный Закон», и «Обряд утешений» можно воспринимать как части единого цикла (23, 208). Теперь хотелось бы в деталях раскрыть художественную специфику каждого из компонентов цикла, определить их взаимосвязь и художественную природу.

До начала XX в. невозможно было поставить вопрос об источниковедческой базе преданий о Великой Лиге. Так, Дж. Дезеронтион, образованный ирокез конца XVIII в., современник буржуазной американской революции, оставил запись могаукской версии «Обряда утешений»; опубликована она была, однако, только в XX в. У Скулкрафта, а также у ранних историков ирокезского происхождения, в частности у Э. Джонсона, можно обнаружить сильно редуцированные записи «Легенды о Миротворце»; первые упоминания об этом сюжете восходят к 1743 г. (89).

1880-е годы — новый этап в изучении фольклорного наследия Лиги: специалист-ироколог Г. Хейл в 1883 г. впервые опубликовал полный параллельный текст «Обряда утешений», который и по сей день считается классическим; примерно двадцать лет спустя он был дополнен и уточнен У. Бошаном. Наконец, около 1900 г. были записаны, а позже опубликованы сразу три англоязычных версии «Легенды о Миротворце». Одна из них, краткая, принадлежит Хьюитту, записавшему ее со слов ирокезского вождя Дж. Бака в конце прошлого столетия; пространная версия этого предания, рассказанная вождем Дж. Гибсоном, остается пока что в рукописи. Еще две версии «Легенды» были опубликованы в начале XX в.: версия могаука С. Ньюхауза, отредактированная ирокезом А. Кьюзиком, и так называемая «Версия Вождей», составленная советниками Лиги, задумавшими записать знаменитое предание в каноническом виде — из опасений, что версия Ньюхауза окажется слишком субъективной. «Версия Вождей» возникла при деятельном участии Дж. Гибсона и была сначала опубликована Д. Скоттом (121); через несколько лет обе версии — Ньюхауза (впервые) и вождей — были опубликованы А. Паркером (в его редакции; 112).

Версия Ньюхауза содержит наиболее логичный и приглаженный в стилистическом отношении вариант сюжета о деяниях Деганавиды и Хайонваты. Текст разбит на разделы.

В «Версии Вождей» явственнее обнаруживаются признаки аборигенности. Несмотря на подверженность христианскому влиянию (возможно, намеренно сглаженному в версии Ньюхауза), эта версия все же наиболее аутентична по характеру. В отличие от прочих, она в буквальном смысле является плодом коллектив-

ного творчества. Содержание «Версии Вождей» запутанно — в ней соединяются различные мотивы и эпизоды «Легенды», а лексика ее несколько книжна. Паркеровское издание не претендовало на доскональный разбор материала; вместе с тем оно осталось единственной попыткой одновременной публикации разных преданий о Лиге.

Ироколог А. Гольденвейзер, записавший в 1912 г. самую подробную версию «Легенды о Миротворце» (525 рукописных страниц), на диалекте онондагов, со слов все того же Дж. Гибсона, указывал, что неотъемлемой частью текста является «Траурный совет». Эта версия «Легенды», еще не переведенная с ирокезского и не опубликованная, считается некоторыми специалистами наиболее интересной (см.: 141, vii). Известно также, что в начале 1980-х годов Ф. Лаунсбери продолжал работу над подготовкой к печати параллельного текста «Легенды о Миротворце» на диалекте онайдов и на английском языке. Однако в настоящее время мы можем полагаться только на англоязычные переводы «Легенды», что, конечно, затрудняет анализ.

Единственной серьезной записью «Вечно-Неразрывного Закона» остается запись С. Ньюхауза, которая одновременно является и реконструкцией документа. Она состоит из 117 «статей»; текст «Закона» был опубликован все в том же издании А. Паркера, вместе с «Легендой о Миротворце». «Версия Вождей» также содержит довольно пространное изложение свода законов Лиги, что позволяет использовать этот источник в качестве сопоставительного материала при анализе «Вечно-Неразрывного Закона».

Важнейшие публикации «Обряда утешений» — двуязычные, с текстом на ирокезском и английском языках. Первая такая публикация принадлежит Г. Хейлу (1883 г.); основана она на рукописи начала XIX в., обнаруженной в резервации Гранд-Ривер (рукопись на диалектах могауков и онондагов). Вторая представляет собой реконструкцию «Обряда» У. М. Бошаном (1906 г.), существенно уточнившим характер обряда в целом, и содержит текст на диалекте могауков. Одну из частей «Обряда», особенно с точки зрения использования пиктограмм, а именно «Перечень вождей», подробно исследовал У. Фентон (1950 г.). Остальные записи являются сокращенными и фрагментарными англоязычными пересказами.

Самый полный перечень фольклорных источников о Великой Лиге приводится Э. Тукер (133, 440—441).

При выяснении художественной специфики преданий о Великой Лиге необходимо помнить о соотношении мифологической и исторической хронологии. Вопрос об исторической географии и датировке — один из самых популярных в ирокологии, споры по нему не прекращаются. Точных данных о времени образования Великой Лиги нет, а специалистами выдвигались различные версии. Существует и ряд дат, предложенных ирокезскими вождями; в частности, авторы «Версии Вождей» предлагают наиболее

раннюю дату — конец XIV в. Вожди-советники неоднократно указывали, что Лига возникла «за три поколения» до появления первого белого человека на землях ирокезов. Большинство ученых полагает, что Великая Лига образовалась незадолго до прихода европейцев. В соответствии с историко-культурными данными в советской науке в качестве условной даты объединения ирокезских племен в союз принят 1570 год. При этом следует учитывать, что создание Лиги было достаточно длительным процессом (в «Легенде о Миротворце», например, говорится, что на это ушло пять лет). Кроме того, высказывалось резонное мнение, что Лига возникла на основе долгого опыта существования более мелких и ранних конфедераций (133, 420). Наконец, и сама Лига ирокезов, как указывает Ю. П. Аверкиева, прошла несколько этапов своей истории (21, 181). События, изображаемые в преданиях о Лиге, относятся к так называемой легендарно-исторической эпохе, однако в скрытом или переосмысленном виде в них можно обнаружить множество традиционных мифологических образов и мотивов, так что история Великой Лиги — это и история ирокезской культуры в наиболее характерных ее проявлениях.

Для того чтобы уяснить специфику всего цикла преданий о Великой Лиге, обратимся к анализу важнейших его составляющих, среди которых первостепенная роль принадлежит «Легенде о Миротворце».

2.

«Легенда о Миротворце»

Крупнейший современный специалист в области ирокезской этнографии У. Фентон дает этому источнику следующее определение: «Эпос о Деганавиде как повествование представляет собой сочетание мифа и легенды и раскрывает историю племени; он прошел трансформацию от мифа к историческому преданию — процесс, повлиявший на ирокезскую мифологию в целом, начиная от времени ее первых записей. Если подходить к нему как к историческому преданию, можно выделить три основных части: 1) миф о Деганавиде и обращение каннибала, 2) легенда о привлечении местных вождов на службу во имя мира, 3) изложение принципов Лиги — ее внутренней структуры и обрядов. Последняя часть, в отдельных версиях, является, в сущности, сводом установлений» (84, 15).

Имеющиеся в нашем распоряжении версии предания содержат общинную точку зрения на важнейшие причины, приведшие к образованию ирокезского союза. Обычно главной причиной выступает вражда между отдельными ирокезскими племенами, которая достигает такого уровня, что начинает угрожать самому существованию ирокезов. Отмечаются и сильные распри внутри отдельных родов, сопровождавшиеся кровной мстью; тому имеется много примеров даже из истории Великой Лиги. Один из них, ссылаясь на Ф. Паркмена, приводит Г. Хейл. В 1648 г. —

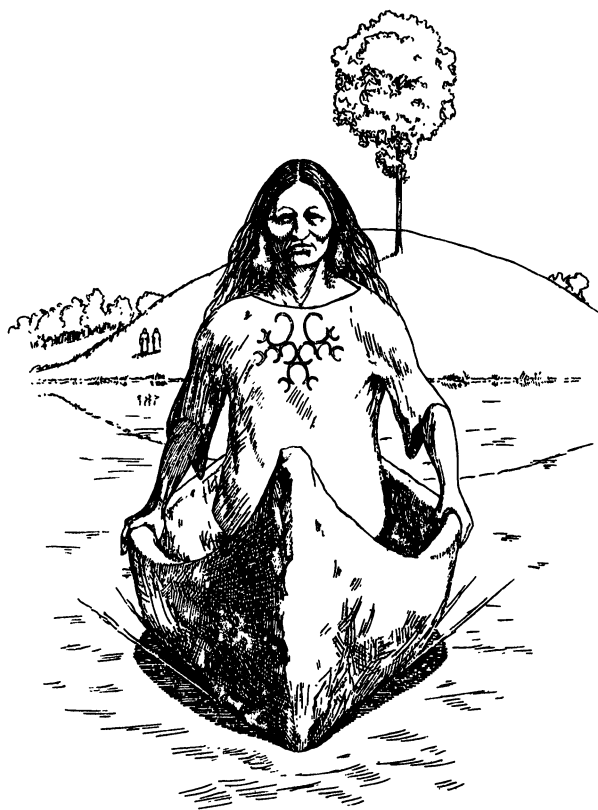
во время войны собственно ирокезов с гурунами — онондаги, кайюги и онайды решили все же заключить мир с гурунами и направили одного из советников Лиги, Сканавати, послом к гурунам, а другого — послом к сенекам и могаукам с предложением поддержать их миротворческие предложения. Но те, невзирая на присутствие Сканавати у гурунов в качестве заложника, выступили против гурунов. Согласно Паркмену, заложника не тронули, но он не смог вынести позора своего положения и сам лишил себя жизни (74, 160). В то же время в предании говорится и о «внешней» угрозе (имеются в виду, скорее всего, племена алгонкинов): «Ибо все, все без исключения племена ненавидят нас, племена Расширяющегося Дома».

Из отдельных эпизодов «Легенды» можно сделать вывод о том, что каннибализм, наиболее распространенный у могауков, также вызвал необходимость серьезных перемен и регламентирующих установлений.

Наконец, некоторые исследователи, пишущие об «Обряде утешений», специально касаются так называемого «Праздника Мертвых», который, по их мнению, с течением времени оказывал все более разрушительное воздействие на экономику племен (см., например: 40; 83). Таким образом, и экономическая сторона реформ, нашедшая свое воплощение в установлениях Великой Лиги, была вызвана практической необходимостью.

«Легенда» посвящена теме преодоления героями «непреодолимых» преград ради спасения своих племен, которые рассматриваются уже как некая общность людей, интересы которой выше родовых притязаний. Средством к достижению всеобщего счастья является создание Союза пяти племен ирокезов, или «людей природы» (Natural Men — так в англоязычном переводе предстает ирокезский термин «Ongwe Owe»).

Для установления нового миропорядка героям приходится преодолеть множество препятствий и испытать немало лишений. Прежде всего — добиться согласия всех пяти племен, что, учитывая их взаимоотношения, было делом нелегким. Судя по большинству версий, сначала Миротворец отправился к могаукам, которые, по ряду источников, происхождением были наиболее тесно связаны с гурунами, и склонил их к принятию своего учения. Затем он добился согласия онайдов, которые традиционно считались «ветвью» могауков и носили обрядовый титул их «отпрыска». Для того чтобы добиться согласия кайюгов, наименее воинственного и самого малочисленного из пяти племен, не потребовалось больших усилий, тем более что они являлись родственниками онайдов (оба эти племена носили на обрядовых собраниях титулы «младших братьев» — по отношению к трем другим племенам). Согласие онондагов было получено сравнительно легко, но для этого пришлось «умиротворить» людоеда Тадодахо, который, по преданию, проживал неподалеку от них. Сложнее оказалось привлечь племя сенеков, самое многочисленное и обособленное среди собственно ирокезов; их удалось уговорить вступить в союз



МИРОТВОРЕЦ, ПЛЫВУЩИЙ В БЕЛОКАМЕННОМ КАНОЭ
Ирокезский график Кахионес. 1980-е годы

после того, как двум вождям сенеков был присвоен почетный титул военных вождей всей конфедерации — «хранителей входа», или «привратников» Длинного Дома, т. е. Великой Лиги. В соответствии с индейским этикетом, а также с распространенной метафорой, каждое из племен сообщает свое решение не сразу, а «назавтра» — по прошествии одного года.

После достижения соглашения Деганавида и Хайонвата вместе с будущими советниками Лиги отправляются устранять главное препятствие — Тадодахо.

Этому персонажу принадлежит видное место во всех сюжетах, связанных с Великой Лигой (он упоминается также в «Обряде утешений» и в «Вечно-Неразрывном Законе»). В «Легенде» ему приданы черты эпического чудовища. Он является воплощением злого начала, хаотических сил природы: недаром Тадодахо обладает способностью вызывать бури, а живет он в дикой лесной

чаще. В облике Таодоахо доминируют фантастические зооморфные черты: вместо рук — черепаший лапы с когтями, вместо ног — медвежий лапы, вместо волос — «корона» из змей; тело Таодоахо бесформенно и завязано в «семь узлов зла». Люди осмеливаются говорить только шепотом в присутствии колдуна, ибо он способен взглядом обращать людей в камень. Практически во всех версиях упоминается о том, что Таодоахо — каннибал. В «Версии Вождей», в частности, детально описывается эпизод первой встречи Миротворца с Таодоахо: тот как раз намеревается приступить к очередной трапезе, но, склонившись над котлом, замечает в нем отражение лица Деганавиды; на самом деле герой находится на крыше и заглядывает в жилище Таодоахо через дымоход. Приняв это отражение за собственное, Таодоахо поражается несоответствию прекрасного лица образу жизни каннибала и решает отказаться от людоедства. Не менее «эпично» выглядит и жилище людоеда: дым от его очага «пронзает небо»; птицы, пролетая над ним, падают замертво.

Г. Хейл, а за ним и некоторые другие ученые считают, что за эпическими характеристиками Таодоахо скрывается вполне реальная личность, могущественный и влиятельный в родо-племенном обществе человек, опиравшийся на какое-либо обрядовое объединение, возможно — глава шаманского тайного союза, что объясняет и ссылки на подвластных Таодоахо «соглядатаев», которые рыщут повсюду (133, 422). Таодоахо, несомненно, был оплотом старого миропорядка; таким он предстает в предании. Именно поэтому он расстраивает планы Хайонваты и других вождей онондагов; в версии Ньюхауза прямо сообщается, что они намеревались объединить людей на основе мира и ограничить самовластие Таодоахо. Колдун губит дочь (варианты: трех, четырех или семерых дочерей) Хайонваты, стремясь подорвать связи вождя с соплеменниками.

Наивысшее драматическое напряжение «Легенды» также связано с этим героем. После того как все племена наконец соглашаются принять новое учение, события разворачиваются у озера Онондага — места обитания Таодоахо. Чтобы достичь жилища колдуна, вождям предстоит пересечь озеро на белокаменном каное; этот эпизод наиболее подробно изложен в «Версии Вождей». Вожди несколько раз предпринимают попытку пересечь озеро, но безуспешно: Таодоахо поднимает всякий раз бурю, стремясь потопить лодку. В версиях Ньюхауза и Хьюитта параллельный мотив сдвинут к началу предания. Само озеро в данном случае выступает символической границей между старым и новым порядком. В версиях Дж. Гибсона, в том числе в «Версии Вождей», в эпизоде присутствует дополнительная драматичная деталь: из чащи леса своеобразным рефреном доносится вопль Таодоахо «A-son-kek-ne-eh!», который переводится как «Еще нет!» или «Когда это будет?», «Будет ли это?».

Таодоахо, наконец, удается склонить к принятию нового порядка — но лишь после того, как перед ним предстают не только

Деганавида с Хайонватой, но и вожди всех пяти племен, а также миротворица Джигонсасе; они приносят ему вампум в подтверждение своих слов и действий. Более того, за свое согласие Тадодахо получает высочайший титул в совете Великой Лиги — «хранителя очага» совета. Все это, несомненно, проявление компромисса между старым и новым порядком. Далее следуют «вычесывание» змей из головы Тадодахо (изменение образа мыслей), обрезание и обрядовое «утешение» колдуна.

«Обряд утешений», который совершают над Тадодахо, символизирует, как и во всех других случаях, гибель старого и рождение нового миропорядка. В результате магических действий Тадодахо приобретает право арбитра при обсуждении всех вопросов на советах Лиги, которые отныне проводятся только на территории поселения Онондага, в самом центре «Ирокезии», а значит, и будущего союза племен.

Предположения исследователей о реальной подоплеке образа Тадодахо, по всей вероятности, вполне резонны; но тот фантастический облик, которым наделяет его предание, несомненно, является переосмыслением более древних пластов ирокезской мифологии. Так, описание жилища Тадодахо, его каннибализм и смертоносный взгляд напоминают аналогичные мотивы в мифах о «каменных великанах-людоедах», записанных тем же Хьюиттом (14, 44). Эпизод с «отражением», скорее всего, вошел в предание в поздней редакции. Однако А. Паркер пишет о существовании сходного мотива в ирокезском мифе о сотворении людей — добрый дух (Хагвендий, один из братьев-антагонистов) сотворил людей после того, как увидел в воде собственное отражение (112, 69). Неизвестно, насколько этот мотив древен, но он указывает на некоторую традиционность эпизода с «отражением». Наконец, облику и нраву Тадодахо приданы черты злого брата-антагониста Тавискарона (Хагвендаетга). Но в преданиях о Великой Лиге все эти мотивы, как видим, претерпели существенные изменения, «приспособившись» к новому содержанию.

Следующее условие создания союза племен связано с другим образом ирокезского фольклора, также традиционным, — Джигонсасе (Ji-gon-sa-seh). В некоторых версиях она только упоминается; в «Версии Вождей» роль этого персонажа обозначена четко. Расставшись с Тадодахо (после эпизода с отраженным лицом), Миротворец встречается на своем пути (или «навещает», как в «Версии Вождей») Джигонсасе. Он объясняет ей принципы своего учения, убеждая отказаться от традиционной роли «миротворицы», и обещает ей новое, более почетное, положение в совете Великой Лиги.

По словам А. Паркера, «этот персонаж ирокезской мифологии заслуживает глубокого изучения» (112, 90). Исследователь, в частности, указывает на то, что имя Джигонсасе в качестве титула переходило от одного поколения к другому. Естественно, титул предполагал осуществление каких-то определенных общественных функций, и с Джигонсасе связан ряд преданий, которые

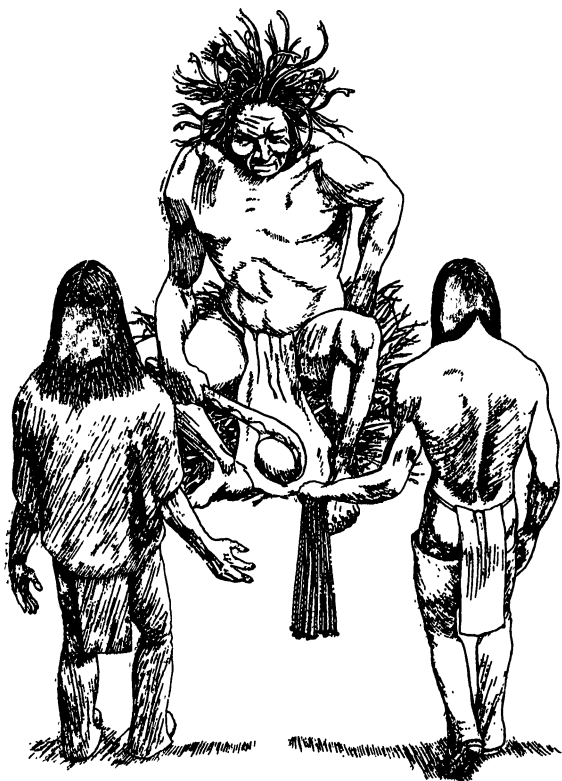
помогают прояснить роль этого персонажа в «Легенде о Миротворце».

Согласно Паркеру, имя Джигонсасе по смыслу совпадает с одним из наименований «племени дикого кота», т. е. эри (Там же). В Легенде о победе над злым духом по имени «Летающая голова» Джигонсасе выступает защитницей племени. Но титул «миротворицы» отражает уже социальную функцию этого персонажа. Метафорически он соотносится со всем племенем эри как «миротворческим». Здесь, думается, уместно сопоставление с титулом «женщин», присвоенным делаварам на заре колониальной эпохи (см. рассуждение по этому поведению у П. А. У. Уоллеса: 140, 57).

Один из ранних ирокезских историков, Э. Джонсон, приводит интересное предание о Джигонсасе. Он сообщает, что эри были отдаленной ветвью сенеков, позднее вошедших в Лигу. Джигонсасе, эри по происхождению (по другим источникам, она происходила из родственного эри племени тионотати, или «нейтральных», — 112, 71), выполняла роль «миротворицы» внутри какой-то ранней конфедерации ирокезов, включавшей и эри. По словам Джонсона, то было «во времена формирования Лиги», но, скорее всего, должность «Царицы мира» восходит к более отдаленной эпохе. Историк указывает, что в ведении Джигонсасе находилась особая укрепленная деревня, в которой действовал своеобразный закон безопасности: кровные враги, беглец и преследователь, могли рассчитывать на одинаково радушный прием и должны были, согласно обычаю, по окончании совместной трапезы разойтись друзьями. За нарушение этого родового обычая полагалась смерть. Однако ко времени формирования Великой Лиги титул Джигонсасе, по всей видимости, сделался игрушкой в руках враждующих племен, каждое из которых стремилось склонить «миротворицу» на свою сторону; именно о таком случае, когда в результате вероломства Джигонсасе был вырезан отряд сенеков, и рассказывает Э. Джонсон (89, 173). В «Версии Вождей» недвусмысленно сказано: Миротворец требует от Джигонсасе «перестать подкармливать воинов», т. е. поддерживать межплеменную вражду; он излагает ей смысл своего учения и предлагает новый титул «Матери племен» в совете Великой Лиги, который будет символизировать право материнской общины выдвигать кандидатуры вождей в совет Лиги.

Иногда Джигонсасе именуется матерью Дегагавиды; это несоответствие носит кажущийся характер и снимается, например, у того же Уоллеса: Миротворец нарекает Джигонсасе своей матерью, учитывая ее роль «миротворицы» и то, что она первой принимает его учение. С тех пор ее имя трактуется как «Новое лицо» или «Белейшее лицо». Здесь мы также сталкиваемся с компромиссом старого и нового социального порядка, приспособлением принципов матриархата к патриархальному укладу, о чем писал Л. Г. Морган (см.: 29).

С образом Джигонсасе связано и своеобразное географическое



УМИРТВОРЕНИЕ ТАДОДАХО

Ирокезский график Кахмнес. 1980-е годы

«измерение» преданий о Лиге. Уоллес в своем пересказе «Легенды о Миротворце» упоминает, что, прежде чем принести новое учение пяти ирокезским племенам, герой «отправился на поиски жилища некоей женщины, что жила на военной тропе, проходившей с востока на запад» (141, 13). Другими словами, дом Джигонсасе находился на так называемой Великой ирокезской тропе, пересекавшей владения ирокезов от реки Гудзон до Ниагарских водопадов.

Наконец, последним важнейшим условием создания Лиги является, как следует из всех версий «Легенды», объединение усилий героев, Деганавиды и Хайонваты. Они, без сомнения, относятся к «сквозным персонажам» преданий о Лиге, хотя подробно характеризуются только в «Легенде о Миротворце».

«Легенда» обычно начинается с рассказа о чудесном рождении Деганавиды на берегу озера Онтарио, в земле гуронов. Сверхъестественное происхождение Деганавиды навлекло на него гонения:

герой оказался как бы безродным внутри племени; последовательно миротворческая позиция Деганавиды в вопросах войны и мира, зловещие пророчества о судьбе племени, связанные с его рождением, — таковы мотивы, объясняющие факт изгнания Деганавиды из племени гуронов.

Предание наделяет Деганавиду чертами полубога, причем ряд мотивов имеет, несомненно, позднее и заимствованное происхождение, свидетельствует о влиянии христианства. Это относится к мотивам непорочного зачатия и невозможности уничтожить младенца, а также, вероятно, к мотиву испытания Миротворца: могаукай его сбрасывают с обрыва, а наутро он вновь в собственной хижине готовит себе еду. Наконец, в «Версии Вождей» перед встречей с Таодоахо Миротворец говорит: «Я пойду и навещу Того-Кто-Умерев-Воскрес (т. е. Христа)»; этот мотив остается неразвернутым. В отдельных эпизодах повтор уже следует магии числа три, а не четыре или семь. Эпизоды последних наставлений и прощания Миротворца с вождями завершаются эсхатологическими мотивами, вновь до некоторой степени соотносимыми с христианством: со вторым пришествием пророка ирокезы связывают наступление конца света.

Труднее атрибутировать мотив о белокаменном каноэ, в котором путешествует Миротворец (белое — символ мира, каменное — символ чудесной непотопляемости); он встречается и в мифах алгонкинских племен (см. об этом: 119). Этот мотив, как представляется, может иметь общие корни в пределах озерно-лесного региона, возможно, он связан с ранними пластами мифологии ирокезов и алгонкинов.

На мифологические корни образа Миротворца указывают и оговорки о том, что он является одним из семи братьев (поздняя отсылка к близнечному мифу?), и даже (в некоторых пересказах и реконструкциях) о том, что он был послан на землю Добрым Духом для улучшения жизни людей. Как бы то ни было, образ Миротворца может быть в равной степени и христианским переосмыслением, и привязкой к мифологической эпохе Первотворения. Миротворец противопоставлен всем вождям: никому не под силу сотворить то, что было сделано им, создать Великую Лигу; причем это подчеркивается во всех версиях предания. В связи с сакральностью образа имя Деганавиды табуировано и не упоминается в числе 50 имен советников Лиги.

Учение Миротворца излагается, как правило, в заключительной части «Легенды» в виде конкретных установлений, законов Лиги. Вместе с тем в некоторых версиях уже при встрече с Джигонсасе Миротворец излагает самые общие положения нового учения. Так, в пересказе Уоллеса Миротворец говорит: «Слово, которое я принес, заключается в том, что людям нужно любить друг друга и жить мирно всем вместе. Это учение состоит из трех частей: Добро, Здравие, Порядок — *Ne Skenno, Ne Gaiiwiyo, Ne Gasshedenza*. И каждая часть имеет по две ветви». Из пересказа Уоллеса следует, что этими ветвями являются: справедливость — и стремление соблюсти ее;

«здравие» ума и тела — и мир, проистекающий от этого; власть закона и обычая с опорой на силу, способную хранить их, — и обрядность, религия (141, 13). Разъяснение общих мировоззренческих принципов Лиги тем более важно, что ни в «Вечно-Неразрывном Законе», ни в «Обряде утешений» о них речь не заходит.

Несмотря на детальный план преобразования жизни людей, Миротворец не в состоянии совершить это эпическое деяние в одиночку — в ряде пересказов упоминается об ущербности героя. Согласно некоторым версиям, его имя означает «два речных потока сливаются вместе», что нелегко связать с содержанием предания. Между тем произвольный выбор имени героя в фольклорном произведении эпического склада невозможен. Вспомним также, что одно из распространенных прозвищ героя — Зайка. Миротворец не мог убедительно донести свою идею до окружающих, ему был необходим посредник из местных уроженцев. Таким посредником и стал Хайонвата, в образе которого соединились различные мифологические черты; ему в «Легенде» отводится роль не менее важная, чем самому Миротворцу.

Своеобразие образа Хайонваты — в ясно выраженной конкретности. Эпизоды, где он участвует, акцентируют его «земные» качества: Хайонвата — смертен, он — один из 50 вождей-советников Лиги. В одиночку поднявшись на борьбу с Тадодахо, Хайонвата терпит моральное поражение в глазах соплеменников. Затем он переживает личную трагедию — гибель дочерей — и, утратив родственные связи среди онондагов, отправляется в добровольное изгнание. Некоторые интерпретаторы предания считают, что смерть дочерей явилась наиболее веской причиной, заставившей Хайонвату обратиться за помощью к родственным племенам, т. е. задуматься о будущем союзе (см., например: 74, 83).

Горе Хайонваты достигает эпических размеров: он «раскалывает небо» и «утрачивает разум», решив «похоронить себя в лесах» (версия Ньюхауза).

Во время лесных скитаний Хайонвата обретает важнейший талисман — вампум, значение которого для фольклора и всей культуры ирокезов трудно переоценить. Достаточно сказать, что с помощью вампума становится возможным «восстановить» разум героя, «умиротворить» Тадодахо и, наконец, создать всю сложную символику Великой Лиги. Само имя Хайонваты содержит в себе слово «вампум»; согласно наиболее надежным источникам, оно означает «ищущий вампум» (по другим источникам — «утративший разум, но способный вернуть его»). Вампуму, таким образом, в сюжете предания отводится важное место, а Хайонвате приписывается возвеличивающая его роль «открывателя» талисмана. На самом же деле, как резонно указывает А. Паркер, назначение вампума было прекрасно известно ирокезам задолго до Хайонваты (112, 77); кроме того, в ряде мифов говорится об ином происхождении вампума — от волшебной птицы Хагок или «вампумного орла». Однако в «Вечно-Неразрывном Законе» (в редакции Паркера — «статья» № 32) имя Хайонваты также связывается с вам-

пумом: «Если младшие братья потеряют одного из советников, то трое старших придут утешить их. И утешением будет оглашение содержания тринадцати раковинных снизок Айонваты» (112, 39). Так происходил процесс переосмысления древних обрядовых реалий и сюжетов в ходе создания конфедерации ирокезов.

В тех поселениях, куда заходит утративший разум вождь, люди не внемлют ему и не могут утешить (читай: исцелить) с помощью найденного им вампума, а следовательно, приблизить образование союза.

Вот почему кульминационным моментом «Легенды» является встреча двух героев, в результате которой они наконец могут объединить усилия в создании нового миропорядка. Миротворец возвращает разум вождю при помощи магических слов и действий. Отсюда, согласно «Легенде», и ведет свое происхождение «Обряд утешений». Впоследствии те же действия Деганавида и Хайонваты повторяют, с соответствующими модификациями, для «умиротворения» Тадодахо.

Необходимо упомянуть, что в некоторых трактовках «Легенды» (например, У. Уоллеса) эпизод с отраженным лицом связывается с Хайонватой, которому приписывается каннибализм и последующий отказ от него под влиянием Миротворца; здесь, как представляется, происходит позднее отождествление образов Хайонваты и Тадодахо.

Сюжетная линия Хайонваты обрывается фактически у жилища Тадодахо сценой «умиротворения» колдуна. Во всех эпизодах, связанных с вампумом, оба героя, Миротворец и Хайонвата, фигурируют вместе; так, в принципиально важном финале предания законы Лиги, изложенные Деганавидой, точно же ритуально «подтверждаются» Хайонватой при помощи вампума, приобретая характер официального установления. Без этого акта, как следует из всего контекста ирокезской культуры, создание свода установлений было бы совершенно невозможно, ибо отсутствовал бы «протокол», документирующий его.

В некоторых поздних пересказах предания присутствует ряд эпизодов, повествующих о деятельности Хайонваты после ухода Миротворца. В большинстве своем эти эпизоды, однако, не прослеживаются в аборигенных источниках и потому вряд ли могут считаться достоверными. Странно, что даже Хьюитт, завершая историю Хайонваты, повторяет утверждение Скулкрафта о том, будто герой в последние годы жизни (в финале предания) занялся «благородной деятельностью — расчищением речных русел и заглохших троп» (73, 17). Это высказывание представляет собой традиционную ирокезскую метафору и означает лишь, что герой занялся обновлением родственных связей между членами Великой Лиги или какой-то аналогичной деятельностью. Но у нас нет никаких указаний на такую концовку в англоязычных записях конца XIX — начала XX в.

Остальным вождям-советникам, основателям Лиги, в «Легенде» отводится подчиненное место, однако и они играют существ-

венную роль и в сюжете, и в структуре произведения. Смысл некоторых имен-титолов в «Версии Вождей» развернут особенно полно. Это относится, например, к имени Одатсехде, главного вождя онайдов, носившего вначале имя Нихайентакона (Великое Древо), поскольку с этим образом была связана следующая метафора: «Я полагаю себя поваленным деревом на пути Деганакиды; куда бы он ни отправился, он должен взять меня с собой» (другими словами, без участия племени онайдов создание конфедерации невозможно). Новое имя, которое присуждается вождю, Одатсехде (Носитель Колчана), говорит и о его функции в совете Лиги: «Тогда Деганакида сказал: „Таким образом, теперь будут звать тебя Одатсехде, т. е. Носитель Колчана, потому что твоя обязанность полевого стража отныне прекращается, потому что теперь явились добрые вести о Мире и Порядке. Твоей обязанностью впредь будет следить, чтобы дети твои соблюдали мир“» (112, 82).

Такого же рода функциональным обоснованием, несомненно, было снабжено каждое из 50 имен вождей, но далеко не все имена раскрываются в дошедших версиях предания. Возможно, конечно, что последовательная детализация имен в «Версии Вождей» — результат позднейшей работы над «Легендой», но бесспорно, что сам принцип раскрытия имен через сюжет (когда имя героя указывает на его происхождение, функции или деяния) характерен для многих народных эпосов, где имя не может остаться непроясненным, не нарушая законов существования эпоса.

Сопоставление отдельных версий «Легенды» помогает реконструировать многие особенности замысла предания, в том числе и те из них, которые с течением времени были утрачены. Так, в «Версии Вождей» заметна тенденция как можно подробнее изложить сюжет, даже в ущерб ясности изложения. Ей более, чем другим версиям, свойственна атмосфера архаики. В «Версии Вождей», как правило, отсутствуют вставки-«пересказы», там невозможны сокращения вроде тех, что мы встречаем у Ньюхауза: «После этого Деганакида огласил законы конфедерации, а Хайонвата подтвердил их» (112, 29), — в подобных случаях в «Версии Вождей» излагается каждый эпизод или каждое положение закона. «Версия Вождей» изобилует фантастическими образами и символами: белокаменное каноэ, «древесная» магия, волшебная птица Хагок и др.; в ней подробнее охарактеризованы все второстепенные персонажи предания.

Версия Ньюхауза после нескольких редакций имеет вид более приглаженный: она заметно упрощена и избавлена от многих противоречий сюжета. Несмотря на это, версия Ньюхауза дает собственную трактовку сюжета «Легенды», а некоторые мотивы, ослабленные в «Версии Вождей», неожиданно получают в ней эпическое обоснование. В версии Ньюхауза, к примеру, приводится (в отличие от всех прочих версий) перечень древних поселений ирокезов, которые минует процессия вождей во главе с Миротворцем, направляясь к жилищу Таодоахо (всего 22 поселения). Мотив этот, правда, остается неразвернутым, но несомненно, что он имел

какое-то функциональное назначение. В частности, если предположить, что упоминаются поселения, расположенные вдоль Великой ирокезской тропы (а именно по ней движется процессия вождей), то роль перечня становится понятной: прежняя тропа войны превращается в тропу мира, соединяющую все племена Великой Лиги.

Другой эпизод, в большинстве версий излагаемый кратко, у Ньюхауза развернут — это эпизод выбора двух лазутчиков, которым поручается пробраться в дом Таодоахо.

«Вызвались двое мужей, и Деканавида спросил их, способны ли они превращаться в птиц или зверей, ибо таковой должна быть способность посланцев, приближающихся к Атотархо. Двое мужей ответили:

— Мы можем превращаться в цаплю и журавля.

— Значит, вы не годитесь, потому что остановитесь у первого ручья или болота и приметесь искать рыб и лягушек.

Тогда двое других мужей сказали:

— Мы знаем способ превращаться в колибри. Они очень быстро летают.

— Значит, вы не годитесь, потому что вечно голодны и заняты поисками цветов.

Еще двое сказали:

— Мы можем стать Dage, белыми журавлями.

— Значит, вы не годитесь, потому что вы очень дики и всего боитесь. Вы испугаетесь движения туч. Вы проголодаетесь и спуститесь на землю в поисках земляных орехов.

Тогда двое мужей, обладавшие способностью превращаться в воронов, вызвались тоже, но им было сказано, что вороны слишком громко болтают, хвастают и склонны к хитрым проделкам» (112, 26).

Версия Хьюитта-Бака, более краткая, чем прочие, интересна некоторыми особенностями структуры, поскольку содержит вставки как из «Вечно-Неразрывного Закона», так и из «Обряда утешений», что позволяет судить о композиционной специфике всего круга преданий о Великой Лиге.

Сопоставление версий дает возможность судить и об основных художественных приемах «Легенды». Многообразные повторы, использование эпического числа, гиперболизм и развитая «магия имен» — эти художественные приемы, использованные в «Легенде», носили традиционный характер и не претерпели к моменту записи существенных изменений. Другие же, напротив, сложились в процессе создания «Легенды».

Наиболее многочисленны в «Легенде» повторы. Чаще всего это повтор эпизода, поначалу, скорее всего, имевший магическую функцию (так, четырехкратный повтор, как известно, приводил к достижению желаемого результата). Однако в «Легенде», в связи с поздней редакцией многих эпизодов, повторы часто используются уже как средство драматизации повествования. Особенно отчетливо это проявилось в версии Ньюхауза, в тех эпизодах, где рассказыва-

ется о смерти дочерей Хайонваты и об отборе лазутчиков к Тадо-
дахо.

В большом количестве присутствуют фразовые повторы в речи героев. Так, слова Хайонваты о том, как надлежит поступать с человеком, пережившим глубокое горе, в версии Ньюхауза трижды повторяются почти буквально; в «Версии Вождей» вопль Тадодахо «A-son-kek-pee!» повторен семикратно. По-видимому, изначально в «Легенде» были представлены и песенные повторы и вставки; даже у Хьюитта неоднократно можно встретить строки из «Шести Песен» и другие поэтические вкрапления. Что касается так называемых «Шести Песен», то они, по всей вероятности, вообще сопровождали важнейшие эпизоды, усиливая выразительность повествования.

Несомненно, что первоначально повторы более строго соответствовали магии чисел (традиционно — чисел «четыре» и «семь»). В записях «Легенды» встречаются и двукратные, а чаще — трехкратные повторы, связанные, скорее всего, уже с христианской традицией. Само эпическое число «семь» все же сохранилось — например, у отца Деганавиды семь сыновей, семь дочерей у Хайонваты (в версии Ньюхауза); кожа вождей-советников должна быть толщиной «в семь пальцев» и т. д.

О народной метафорике в целом, как она отразилась в «Легенде», судить труднее, поскольку в нашем распоряжении имеются только англоязычные записи. Тем не менее в текстах встречаются некоторые традиционные метафоры: «поваленное дерево», «водруженное дерево», «расколоть небо», «пронзатъ небо» и др.

В «Легенде о Миротворце» слабо выражены формулы зачина и концовки предания. Что касается зачина, эту особенность «Легенды» следует скорее отнести за счет неточностей записи. Представляется, что зачин, наиболее близкий к традиционному, сохранился в «Версии Вождей»:

«Здесь сообщается о том, откуда в древнейшие времена произошел Великий Мир или Великая Лига пяти племен.

Название места, которое связывают с рождением Деганавиды, есть Ка-ха-на-ен...» (112, 65).

Если сопоставить его с зачином некоторых других ирокезских преданий, в частности с изложением этико-религиозного учения Пророка Прекрасное Озеро, приводимым А. Паркером (112, 20), можно обнаружить, что обязательным являются указание места и времени происходящего и словосочетания типа «Ныне начинается» (рассказ).

Формула концовки «Легенды», думается, выражена слабо по другой причине — речь, собственно, должна идти не о концовке предания, а о перемене стиля повествования, поскольку на этом предание как таковое не заканчивается.

О языке «Легенды», из-за отсутствия ирокезского оригинала, судить еще труднее, чем о художественных приемах. Можно понять в связи с этим неудовлетворенность вождей Лиги имеющимися версиями «Легенды». Книжность лексики и библеизмы в «Версии

Вождей», так же как и тавтологичность многих конструкций, вполне могут поэтому оказаться не свидетельством слабого владения английским языком, но неудачными попытками передачи соответствующих ирокезских выражений.

3.

«Вечно-Неразрывный Закон»

А. Паркер упоминает о том, что и Л. Г. Морган, и Г. Хейл знали о существовании так называемой «Конституции пяти племен», но по каким-то причинам не были в состоянии записать ее (112, 8). Многочисленные выдержки из отдельных «статей» свода законов Лиги приводились в сочинениях, посвященных ирокезам, хотя они и не воспринимались авторами этих сочинений как явление устного народного творчества. Первые записи «Конституции» были предприняты самими ирокезами на рубеже XIX—XX вв. Известных нам записей «Закона» немного, и сколько-нибудь серьезные из них принадлежат С. Ньюхаузу. «Версия Вождей» содержит довольно пространное изложение «Закона», которое как бы завершает предание об основании союза.

«Закон», записанный Ньюхаузом в 1880 г. для Дж. Н. Б. Хьюитта, очень краток, содержит всего 43 «статьи»; в нем много неточностей, имеются искажения. Очевидно, Ньюхауз тогда только приступил к работе над этой частью преданий о Лиге. В 1900 г. он записал новую версию, которая содержит 117 «статей» и доныне считается основной версией «Конституции» Великой Лиги; именно здесь появилось и характерное ее обозначение — «Вечно-Неразрывный Закон». Впервые эта запись была опубликована А. Паркером в 1916 г. в его редакции (112, 5—155). Паркер упоминает, например, что текст Ньюхауза был разделен на три части: «Длиннолиственное Древо», «Символический Договор о Союзе» и «Законы Сканавати для Войны и Мира»; Паркер снял эти разделы и ввел большое число новых. Он, кроме того, изменил порядок «статей», перегруппировав их в соответствии с собственным представлением о «Законе».

Этнографическая и познавательная ценность «Закона» не вызывает сомнений: его положения отражают суть структуры и взаимоотношений отдельных звеньев Великой Лиги ирокезов. Мы можем быть уверены, что содержание «Закона» — в том виде, как он дошел до нас, — вполне традиционно. Для этого имеются достаточные основания: как известно, все установления «Закона» были закреплены в вампумах, из которых, собственно, и «вычитывалась» та или иная «статья». Каждой из таких «статей» соответствовал либо целый пояс, т. е. широкая многорядная лента вампума с более или менее сложным символическим изображением, либо одна или несколько простых снизок вампума. С их помощью специально подготовленные люди, так называемые «хранители вампума» (должность, до сих пор официально существующая у ирокезов), могли восстановить в памяти содержание нужной «статьи».

Целый ряд таких вампумов хранится в музеях штата Нью-Йорк и Канады, небольшая их часть — у самих ирокезов. Вампумы и поныне служат источником изучения фольклора и истории Великой Лиги.

Наиболее важные вампумы описаны и в «Вечно-Неразрывном Законе». Например, «статья» № 60 целиком посвящена описанию так называемого «Вампума Хайонваты» (название условное, в тексте отсутствует): «Широкий темный пояс вампума в тридцать восемь рядов, с белым сердцем посередине, по бокам которого расположены по два белых квадрата, соединенные с сердцем рядом белых бусин, станет эмблемой единства Пяти Племен» (112, 47).

К числу наиболее известных вампумов относятся также «Dust Wing» (Веер против пыли), «Пояс Тадодахо» и некоторые другие. Из описания, которое дается в «Законе» вампуму «Dust Wing», следует, что, помимо мнемонической и верифицирующей функций, вампумы выполняли важную обрядовую функцию, поскольку были призваны материально подтверждать подлинность установлений. Что касается датировки, У. Бошан не считал их очень древними; основную массу дошедших до нас вампумов он относил к XVIII в. (см.: 41, 26).

Однако вампумы мало способны помочь сегодня в восстановлении формульной структуры и, следовательно, фольклорной формы каждой из «статей» «Закона». По существующим записям трудно судить об исконной внутренней композиции «статей» и их словесных «блоках». Текст Ньюхауза отражает влияние соответствующих европейских документов, ирокезские же фольклорные формулы оказались в забвении. Только на основании косвенных данных можно пытаться в какой-то мере восстановить ранний облик «статей» «Закона». Так, в «Версии Вождей» большая часть установлений начинается фразой: «Затем Деганавида сказал» (Then Deganawideh said). Таков один из возможных вариантов начальной формулы «статей» в ее традиционном виде.

В целях реконструкции формульной структуры «Закона» сто́ит обратиться к более поздним, но до некоторой степени сходным ирокезским документам — в частности, к так называемому «Кодексу Прекрасного Озера».

Это произведение представляет собой свод поучений Пророка Прекрасное Озеро (Skaniadario), носящего традиционный титул советника Лиги (от племени сенеков). Тот Прекрасное Озеро, о котором идет речь, был современником американской буржуазной революции; наблюдая деградацию традиционного уклада жизни у сенеков и отрицательные последствия влияния европейцев (алкоголизм, стяжательство, разобщенность и др.), он будто бы получил «откровение» и создал новое этико-религиозное учение, которое по-ирокезски обозначается термином «Ganiwiiio», а в англоязычной литературе называется «The Code of Handsome Lake». «Религия Прекрасного Озера» и доныне сохраняет свое значение в ирокезском обществе, особенно среди сенеков. «Кодекс Прекрасного Озера» впервые также был опубликован А. Паркером (см.:

112), правда, как считают некоторые специалисты, не полностью (в том смысле, что некоторые сакральные элементы не были ему раскрыты приверженцами учения).

Публикация эта примечательна тем, что позволяет в какой-то мере судить о традиционной формульной структуре и общем виде подобных произведений фольклора ирокезов, — каким бы сильным ни было христианское влияние, пророк, несомненно, ориентировался на традиционные формулы. Поэтому важно отметить, что каждая заповедь в «Кодексе Прекрасного Озера» (по Паркеру) открывается фразой: «Теперь — еще одна весть», а завершается: «Так они говорили и он говорил. Eniaiehuk». Ирокезское словообразование, согласно Паркеру, переводится: «Вот как это было» (112, 27). «Они говорили» относится к духам, поведавшим учение пророку. Перед нами, таким образом, еще одно формульное обрамление, которое могло использоваться и в более древних текстах, таких, как «Вечно-Неразрывный Закон», откуда оно, очевидно, и перекочевало в «Кодекс Прекрасного Озера».

Наконец, в «Обряде утешений», особенно в той части, которая носит название «Оживление» и по своей структуре близка «Вечно-Неразрывному Закону», также встречаются формульные варианты — каждая «тема» или «вопрос» начинаются фразой: «Вот еще одно дело, и мы скажем, продолжив речь нашу». Помимо этого, одна из наиболее распространенных формул-связок в ирокезской риторике и в «Обряде» — «Jattontenyonk» («Продолжайте слушать», «Слушайте дальше»). Любая из этих формул вполне могла входить в каких-то своих модификациях в «статьи» «Закона».

Произведение построено в виде поучений Деганавиды; следы такого построения, являвшегося, без сомнения, традиционным, сохранились даже в современных вариантах «Вечно-Неразрывного Закона», принятого в качестве официальной конституции ирокезов.

О расположении «статей» и, соответственно, об общей структуре «Закона» можно судить лишь приблизительно. «Закон», очевидно, начинался с описания порядка ведения и структуры совета Лиги, затем шло изложение эмблематики, прав и обязанностей вождей-советников, затем излагались «статьи», регламентирующие межплеменные отношения, а завершали «Закон» предписания, связанные с погребальными обрядами. Здесь же давалось краткое описание «Обряда утешений», а возможно, отдельные его формулы и воспроизводились.

Если для восстановления формульной структуры «Закона» приходится прибегать к косвенным источникам, в этом нет необходимости при анализе традиционной образности. Напротив, правомерно говорить о сохранности метафор и фигур, придающих тексту самобытность. Одним из примеров тому служит «статья» № 58: «Вот объединенные Мужы Пяти Племен ныне стоят, взявшись за руки, и образуют круг. Это означает и предполагает, что если один из объединенных Советников покинет совет и эту Лигу, его корона из рогов оленя, знак его державного титула. . . упадет на руки вож-

дей-союзников, чьи руки останутся сомкнутыми. Он потеряет свой титул и корона падет с его чела, но останется внутри Союза. . .

Вы, объединенные Мужы Пяти Племен, будьте тверды так, что, даже случись древу упасть на ваши сплетенные руки, пусть это не разделит вас и не ослабит хватки. Да сохранится прочность союза» (112, 45).

Наставления вождям содержат и другие распространенные метафорические выражения: «толщина вашей кожи должна быть в семь пядей¹, т. е. вы должны быть защитой от гнева, оскорблений и нападков. . .», «всегда помните не только о нынешнем, но и о грядущем поколении, о тех, чьи лица еще не появились на поверхности земли. . .» (112, 38—39). Такие метафоры традиционны, имеют древнее происхождение и отчасти могут быть прослежены по колониальным европейским источникам, в которых приводятся образцы ирокезской риторики. Мотивы «погребения орудий вражды», «соединения рук цепью дружбы» лишний раз служат подтверждением того, что «Закон» слагался из древних «блоков» содержания и формы.

Завершая анализ «Вечно-Неразрывного Закона», необходимо особо отметить присущие ему элементы полифункциональности (кстати, само название предания с ирокезского языка может переводиться и как «Великий мир», и как «Великий благородный порядок (или закон)». Прежде всего отчетливо проявляется дидактическая направленность этого произведения, написанного в виде поучений Деганавиды.

Далее, текст «Закона» теснейшим образом связан с риторикой; он рассчитан именно на оглашение, прочтение вслух в торжественной обстановке.

Столь же неразрывен «Закон» и с обрядом (пусть больше в генизе): в «статьях» содержатся указания на церемонии, которые некогда совершались с помощью вампумов.

Здесь есть, наконец, и элементы пророчества. Так, от лица Миротворца в «статье» № 61 высказываются советы на случай грядущих бедствий: «. . .пока вы будете ссориться друг с другом, Белый Лев (Огненный Змей раздоров) явится и отберет ваши права и привилегии, и тогда правнуки ваши будут страдать, подвергнувшись поруганию» (112, 40). Тогда-то, по утверждению пророка, им нужно будет, поднявшись вверх по стволу Великой сосны мира, оглядеть окрестности в поисках Болотного вяза, под которым могли бы они укрыться от невзгод.

Вероятно, эпизод в таком его виде является поздней вставкой, тем более что традиционно белый цвет означал у ирокезов мир и гармонию, хотя и мистического толка, и лишь с появлением европейцев приобрел негативные коннотации. Впоследствии этот эпизод «Закона» развился в самостоятельный сюжет, получивший название «Пророчество Деганавиды». Кратко о «Пророчестве» упоминает Л. Г. Морган в своей работе «Лига ирокезов»: «Много

¹ В англоязычном переводе — «spans».

зим назад наши мудрые предки предсказывали, что огромное чудовище с белыми глазами придет с востока и, продвигаясь на запад, пожрет землю. Это чудовище — белая раса, и предсказание близко к осуществлению» (108, 277).

Современная, наиболее пространная и фантастическая, интерпретация «Пророчества Деганавиды» принадлежит тускарорскому лидеру — традиционалисту Уоллесу Безумному Медведю Андерсону. Она обнаруживает попытки приспособить древний текст к идеологии борьбы за гражданские права индейцев (см.: 149, 163).

«Пророчество» было по-своему воспринято канадскими ирокезами. Во второй половине XX в. давление правительства США на ирокезов штата Нью-Йорк резко усилилось, что привело к прекращению деятельности традиционного совета Лиги. Центр духовной жизни Лиги переместился в две ирокезские резервации Канады — Сан-Режи и Шести Племен (часть последней, Аквесасне, находится в США); там деятельность совета Лиги формально не прерывалась, и, хотя структурные части Лиги существуют сегодня в редуцированном виде, канадские ирокезы считают, что нашли тот самый «Болотный вяз», под кроной которого могут «укрыться». Таким образом, в настоящее время есть как бы две столицы «Ирокезии»: резервация Онондага в штате Нью-Йорк и резервация Шести Племен в Канаде.

Текст «Вечно-Неразрывного Закона» под названием «Закон Великого Мира народа Длинного Дома», в несколько измененной и стандартизированной форме, напечатан ирокезским издательством «Белые Корни Мира» в Аквесасне и признан официальной Конституцией Лиги шести племен ирокезов.

4.

«Обряд утешений»

Содержание «Обряда утешений», известного в этнографической литературе как «Траурный совет», свидетельствует о том, что он, скорее всего, является наиболее ранним из рассматриваемых текстов и существовал еще до создания Великой Лиги, а затем подвергся значительной переработке. Название «Обряд утешений», как уже говорилось, более соответствует идее произведения; такой перевод, кстати, не противоречит и объяснению ирокезского названия, предложенному Г. Хейлом (см.: 74, 48).

По свидетельствам Г. Хейла, Дж. Н. Б. Хьюитта и У. Бошана, многие элементы «Обряда» восходят к известному «Празднику Мертвых», описанному первыми европейскими путешественниками, которые наблюдали его в крайней форме у гуронов. Бошан указывает на древнее происхождение некоторых формул «Обряда»: он, в частности, связывает с «Праздником Мертвых» рефрен «*Naï-Naï*», отмечает, что ирокезы издавна ритуально оплакивали смерть значительных людей племени, а процессия вождей являлась в племя для выражения сострадания и для утешения (40, 344). Если верить Хьюитту, «Праздник Мертвых» вообще стал основой мно-

гих обрядов Лиги ирокезов (см.: 81). Сам «Праздник Мертвых» восходит еще к культуре строителей Курганов, которая была широко распространена в различных своих вариантах в восточной части нынешней территории США. Наконец, известно, что у собственно ирокезов, по свидетельству Э. Тукер, «обычно в прошлом, когда умирал важный человек, другой представитель рода принимал его имя, объявляя об этом во время празднества» (133, 431).

«Обряд утешений», несомненно, вообрал в себя ряд формул ирокезской риторики; доказательства тому легко обнаружить в разнообразных колониальных источниках, например у Бартрама (38, 58). Но есть свидетельства того, что подобный обычай существовал и за пределами «Ирокезии» — у других индейских племен озерно-лесного региона. Так, «моравские братья» — Г. Лоскиель и Д. Зейсбергер — упоминают о нем в связи с делавами. Последний пишет, что из трех племен вождь правил тем, из которого происходил, а избирался двумя другими, причем «они назначали его, сострадая плакальщикам, и нарекали ему имя» (152, 112).

Назначение «Обряда утешений» заключалось в ритуальном соболезновании советникам Лиги по случаю смерти одного из них. Однако правильнее говорить о многофункциональном характере этого произведения. По словам современного историка Х. Херцберг, «Обряд утешений» «применялся в тех случаях, когда необходимо было подтвердить преданность ирокезов Лиге» (80, 105). Помимо этого, обряд проводился с целью преодолеть раскол, вызванный смертью советника. Гибель одного ослабляет ордену всех. Пока не назначен преемник, совет Лиги не полон и не может функционировать, а значит, и само существование Союза ставится под угрозу. Таким образом, «Обряд» понимался и как средство спасения духовного и физического мира ирокезов.

Композиция этого произведения имеет свои особенности. Согласно Бошану, записи «Обряда» бытовали среди грамотных ирокезов уже в XVIII в. (40, 12); записей «Обряда утешений» достаточно много, и они дополняют друг друга. Можно, однако, говорить о более древних и традиционных «блоках» содержания, сложившихся еще задолго до образования Лиги, и о том, какой характер они приобрели в период создания Союза, оформившись в произведение, известное нам под названием «Траурный совет». В результате исследований ирокологов США удалось реконструировать структуру этого памятника. Было установлено, что «Обряд утешений» состоит из пяти общих частей или разделов, которые воспроизводятся в следующем порядке:

1. «Странствие по тропе» (иначе — «Перечень Основателей»).
2. «Приветствие на опушке» (иначе — «Предварительная часть»).
3. «Оживление» (содержит от 7 до 15 так называемых «слов утешения»).
4. «Гимн Лиги» (иначе — «Шесть Песен»); начиная с Г. Хейла, выделялся исследователями как самостоятельная часть «Обряда».

5. «По ту сторону Великого Леса» (заключительная часть; повествует о преодолении хаоса) ².

«Перечень Основателей» является эмоциональным зачином всего произведения. Он исполнялся по мере приближения «утешающих» вождей к месту встречи с «горюющими». Эта часть «Обряда» поется и представляет собой ритмизованный, варьирующий две-три формулы текст с рефреном. С композиционной точки зрения «Перечень Основателей» наиболее цельная, постоянная в своих компонентах часть «Обряда», прославляющая Лигу, мудрость ее создателей и определяющая тональность всего «Обряда». В то же время восхваление прошлого сочетается здесь с сожалениями об утрате былого величия, ослаблении установлений и норм Лиги. Зачин «Перечня Основателей» почти целиком состоит из метафор:

Внимайте ныне, все, кто возглавил
Великую Лигу. Пришла ее старость!
И нет ничего, кроме голой чащи.
В могилах все, кто ее возглавил.
С собой ее взяли, собою прикрыли,
Ничего не оставив, кроме пустыни.
Мощь разума унесли с собою.
Все, что воздвигли, с собой забрали,
В изголовье взяли то, что воздвигли, —
Великую Лигу.

(По Г. Хейлу — 74, 128)

Первая строка содержит призыв к предкам, 50 вождям-основателям Лиги, но одновременно и обращение к участникам действия, их потомкам. «Старость» в данном случае — ослабление союза: «и нет ничего, кроме голой чащи», т. е., в другом варианте, «заросли скрыли чистые тропы» между племенами, прервались духовные связи между ними. «В могилах все, кто ее возглавил» — вновь относится не только к предкам-основателям, но и к умершему вождю, в честь которого проводится обряд. Дальнейшее — эпическая гиперболизация ситуации.

Затем начинается выкликание имен основателей с добавлением формульных связок («ты, что возглавил», «вы братьями стали отныне навеки» и т. п.). Имена, как структурообразующие элементы, соединяются между собой традиционным призывом: «Продолжайте слушать!», а также рефреном:

Etho natejohhne:	Вот перечень тех,
Sewaterihwakhaonghkwe,	Кто дело задумал,
Sewarihwisaanonghkwe,	Кто дело исполнил —
Kayanerenhkwah.	Великую Лигу [создал].

В заключительной части «Легенды о Деганавиде» говорится об узах родства, которые возникают у костра совета между братьями-

² Последнюю, наиболее детальную реконструкцию структуры предания можно найти в статье У. Фентона (84, 18—19).

вождями союзных племен. Степень конкретной родственной связи (дядя и племянник, отец и сын) напоминает именно в «Перечне Основателей», что означает распределение прав и обязанностей каждого вождя в совете Лиги.

Но, конечно, функциональное ядро «Перечня Основателей» составляют обрядовые титулы, и полное воспроизведение их в должной последовательности имеет принципиальный характер. Во-первых, благодаря символике титулов воссоздается структура совета, а значит, и Великой Лиги в целом. Во-вторых, титулы сами по себе в фольклорных памятниках Лиги полифункциональны. Вспомним, что титул вождя связан с определенным родом внутри одного из пяти ирокезских племен. Так, в отдельных версиях «Легенды о Миротворце» племя онайдов именуется по их вождю Одатсехде, а племя могауков — Техарихокен (интересно свидетельство первого ирокезского историка Д. Кюзика, согласно которому Техарихокен вообще означает не конкретного вождя, а род могауков — см.: 59, 13).

Титулов первоначально (и традиционно) насчитывалось 50. На современных схемах совета Лиги значатся 59 имен, поскольку здесь учтены еще 9 вождей племени тускароров, впоследствии вошедших в совет Лиги. Однако традиционно их имена не включались в «Обряд утешений».

В фольклорных памятниках ирокезов, как и в «Красном Перечне» делаваров, имена-титулы являются метафорами, хотя смысловую нагрузку многих из них сейчас трудно восстановить. Давняя проблема ирокологии заключается в разгадывании смысла этих имен — и конкретного, и метафорического, поскольку исследователи улавливают некую закономерность их объединения. Почти все специалисты, пишущие о Лиге, вынуждены придерживаться тех или иных переводов имен советников, но мало кто отваживается интерпретировать эти имена. В «Версии Вождей» «Легенды о Миротворце» приводится народная интерпретация имен-титулов с учетом как роли, которую играл тот или иной вождь до создания союза, так и функции вождя в совете Великой Лиги. Несомненно, однако, что с течением времени имена, истинный смысл которых был известен лишь небольшому кругу советников, переосмысливались ирокезами в соответствии с особенностями местного диалекта и, таким образом, приобретали новое образное наполнение.

Традиционно «Обряд утешений» существовал в устной форме; ряд разделов находил непереносимое подтверждение в вампуках, а имена вождей из «Перечня Основателей» наносились на специальные мнемонические посохи. В версии Хьюитта упоминается о таком посохе: «Посланец вождей, пришедших с визитом, говорит: „Они передали мне свой посох, чтобы представлять здесь их самих; они разожгли огонь на опушке леса, и там мы сойдемся посреди колючих кустарников“» (83, 137). Мнемоническая и обрядовая роль посохов была впервые исследована относительно недавно (133, 426—428).

Небольшой раздел под названием «Приветствие на опушке» исполнялся «горюющими» вождями, чтобы ритуально приветствовать депутацию «утешающих» вождей. «Приветствие» изобилует традиционными метафорами и имеет в значительной мере фиксированный характер. При помощи аллегорических отсылок к эпохе создания Лиги развивается тема эпической беды, постигшей людей: «Вот загложшие тропы, вот поваленные деревья, вот дикие звери лежат в засаде», — жалуется оратор. Для этой части характерна атмосфера тревоги, но тревога сочетается здесь с радостью — вожди миновали лес (т. е. преодолели хаос вокруг и внутри себя) и прибыли в племя для обрядового утешения:

«Я был поражен сегодня голосом твоим, идущим сквозь лес к этой опушке. С тревожным умом прошел ты сквозь все препятствия. Повсюду видел ты места, где встречались те, на кого уповали мы, мой отпрыск. Как же может быть ум твой спокоен? Повсюду видел ты следы наших предков; и едва различим дым в тех местах, где курили они трубку все вместе. Как может быть спокоен ум твой, если ты плачешь на пути?

Поэтому великое счастье, что прибыл ты благополучно. Давай же выкурим вместе трубку. Ибо повсюду вокруг нас враждебные силы, и думает каждый: „Я расстрою их замыслы“. Вот загложшие тропы, вот поваленные деревья, вот дикие звери лежат в засаде. И от них бы мог ты погибнуть, мой отпрыск, и мог быть уничтожен потоком, мой отпрыск, и сражен томагавком, занесенным во мрак у дома. Что ни день, нас они сокрушают; и смертельный невидимый недуг мог уничтожить тебя, мой отпрыск.

Поэтому великое счастье, что невредимым прошел ты сквозь лес» (По Г. Хейлу — 74, 117).

«Приветствие на опушке» — небольшая, но функционально важная часть произведения; по мнению некоторых исследователей, к ней относятся и первые три «редких слова оживления» (rare words of resquickening), связанных с последующим разделом (84, 18—19). Здесь имеются также указания на волю предков-основателей, предписавших проводить «Обряд утешений» и «Общее обятие сострадания».

«Оживление» — раздел, содержащий «слова» утешения. Отдельные из его «слов» (вопросов, дел или тем — words, topics, matters, themes) — очень древние по происхождению, например первые три «слова» (слезы; слух; речь). Именно эти «слова» раздела «Оживление» неоднократно упоминаются в «Легенде о Миротворце» (конечно, в ней они приводятся в сокращенном виде), в тех эпизодах, где говорится о восстановлении разума Хайонваты и об «умиротворении» Тадодаху.

Раздел «Оживление» направлен на обрядовое воскрешение, «поднятие» умершего вождя; вождь уподобляется «живому» дереву («поваленные деревья» — поверженные, убитые вожди). При этом подразумевается и ряд обрядовых действий, сопряженных с предъявлением соответствующих вампумов.

Перечень «слов» (каждое из которых занимает по несколько страниц текста) был реконструирован У. Фентоном:

- «1. Утирание слез (Слезы из глаз).
2. Восстановление слуха (Слух).
3. Освобождение гортани (Гортань; речь).
4. Освобождение дыхания (Тяжесть в груди).
5. Окровавленная циновка (Кровь убитого вождя).
6. Рассеивание тьмы (Горестный мрак).
7. Утраченное небо (Возвращение небосвода).
8. Утраченное солнце (Возвращение света).
9. Убираение могильного холма.
10. Двадцать снизок (Двадцать снизок вампума — плата за кровопролитие).
11. Возжигание огня (Огонь совета).
12. Женщине и воину.
13. Все может стать на земле, даже безумие (Призыв успокоиться).
14. Факел уведомления (о необходимости проводить обрядовое утешение. — А. В.).
15. Обращение к новому избраннику» (8, 129—166).

С этими «словами» обращаются «утешающие» вожди к «горюющим»; те и другие уподобляются человеку, утратившему от горя разум, слух, речь, даже дыхание, т. е. как бы погребенному заживо. Можно предположить, что «слова» раздела «Оживление» являются продуктом нескольких исторических эпох. По всей видимости, «слова» 1—4 и 6—8 — наиболее традиционные, связанные с «Праздником Мертвых» или иными погребальными обрядами. «Слова» 5, 9, 10 касаются общественных конфликтов, вызванных смертью (даже, скорее, убийством) кого-либо из сородичей, и предписывают меры, заменяющие кровную месть выплатой пострадавшим выкупа. Эти «слова» вошли в «Обряд утешений» позднее, содержание их приспособлено к социальной жизни ирокезов периода возникновения Великой Лиги. «Слова» 11—15 имеют характер общих обрядовых предписаний, завершающих церемонию «Оживления», и обращены ко всем членам Лиги, итогом «Оживления» и кульминацией всего «Обряда» становится называние нового кандидата в советники, которому предстоит воплотить «тело» и функции ушедшего вождя. Количество и содержание «слов» могли меняться от случая к случаю, что до некоторой степени объясняет разночтения в многочисленных источниках XVII—XIX вв.

Раздел также насыщен метафорами, которые варьировались в ходе каждой конкретной импровизации. Все они, естественно, традиционны; следует сказать, что «Обряд утешений» способствовал закреплению такого рода ораторских «блоков». Наиболее выразительно эта метафорика представлена в классической записи Г. Хейла: «И вот еще что скажем мы, младшие братья. Ты страждешь в глубокой тьме. Я разглажу небеса для тебя, так что ты не увидишь и облака. А также я заставлю солнце воссиять над тобою, и в мире будешь ты следить за его закатом. Будешь следить за

тем, как оно заходит. Да, солнце воссияет прямо над твоею головою, и в мире ты будешь следить за его закатом. Надеюсь я, что ты увидишь еще приятные дни. Так говорим мы и так совершаем, мы, трое братьев» (74, 143).

В каждом из «слов» есть стержневой образ, а также формулы зачина («Вот еще одно дело. . .», «И вот еще что скажем мы. . .») и концовки («Так говорим мы и так совершаем»; «Вот ныне слово и подтверждающий его вампум спешат к тебе» и др.), практически каждое «слово» включает обращение к предкам-основателям. В то же время импровизационная свобода, как можно судить по различным записям, была достаточно большой. Так, в ранней записи «Обряда», составленной в середине XVIII в. могауком Дж. Дезеронтионом, «слово» 9 звучит следующим образом: «Теперь воистину, брат мой, да будет сказано, что я разгладил землю, на которой простерлась плоть того, кто был нашим Делом, покойного Ахсареквы, ибо мы как один имели в лице его воплощение дел наших» (81, 96). И хотя все «блоки» вполне традиционны, эта запись во многом отличается, например, от записей «слова» под названием «Убирание могильного холма» у Г. Хейла (ср.: 74, 123, 127 и др.).

Самостоятельная и весьма краткая часть «Гимн Лиги» изначально носила как магический, так и хвалебный характер, но постепенно восхваление Лиги стало основным назначением «Гимна». В «Вечно-Неразрывном Законе» «Шесть Песен» названы «Умиротворяющим гимном». Из «Легенды о Миротворце» мы знаем, что они играли роль заклинания. В «Обряде» гимн воспроизводился целиком, причем в нем упоминаются все социальные составляющие Лиги, которая здесь отождествляется со всей «Ирокезией»: Лига—соплеменники—воины—женщины—дети—предки-основатели. Каждая из строк, как было установлено исследователями, повторяется дважды (возможно, в соответствии с символикой учения Миротворца).

И наконец, заключительная часть «По ту сторону Великого Леса» повествует о преодолении опасности, о восстановлении гармонии внутри Лиги; завершается она выкликиванием имени нового советника и приглашением к празднеству, которое призвано разрядить драматизм ситуации.

Таковы содержание и структура «Обряда утешений». Относительно продолжительности «Обряда» мнения исследователей расходятся; считается, что средняя его продолжительность — от полудня до сумерек (см., например: 40, 386).

Анализ структуры «Обряда утешений» позволяет увидеть те кардинальные изменения, которые обряд почитания мертвых претерпел в рамках конфедерации племен и которые привели к созданию сложного и высокохудожественного произведения. Став частью историко-эпического цикла о Великой Лиге, «Обряд утешений» обогатился социальным звучанием в соответствии с общей идеей цикла — идеей преодоления сил зла и утверждения мира и гармонии.

5. Тексты о Великой Лиге как историко-эпический цикл

Можно заметить определенную особенность: чем аутентичнее записанная версия предания, тем отчетливее проявляются в ней признаки органичной взаимодополняемости всех трех сюжетов: «Легенды о Миротворце», «Вечно-Неразрывного Закона» и «Обряда утешений».

В неоднократно упоминавшейся работе А. Паркера, собственно, и не делается различия между «Легендой» и «Законом» — они воспринимаются исследователем как единое произведение, которое он именует «Конституцией пяти племен». Первый сюжет он рассматривает как необходимое «вступление» к основной части, изложению законов Лиги. В версии Ньюхауза произошло искусственное разделение этих произведений — в результате неоднократной редактуре и влияния европейских литературных канонов.

«Закон» и «Легенда» иногда обозначаются одним ирокезским словом «Gaunashagowa» (Великий мир, или закон), что, разумеется, чрезвычайно существенно. Интересно в этой связи сопоставить «Версию Вождей», опубликованную в редакции Паркера, с первоначальной ее публикацией, предпринятой Д. Скоттом в Канаде. У Скотта «Легенда» переходит в изложение установлений Лиги, в «Вечно-Неразрывный Закон». Более того, публикация Д. Скотта завершается, в соответствии с волей вождей Лиги, полным текстом «Обряда утешений», частично воспроизведенным по книге Г. Хейла. Это — концептуальный шаг, свидетельствующий о намерении вождей представить цельный сюжет. Реально «Обряд», по всей видимости, включался в «Легенду» в сокращенной форме и в самостоятельной редакции.

Наиболее веским свидетельством цельности цикла преданий о Лиге (по крайней мере на уровне записей) служит версия Хьюитта — Бака. Легко заметить, что «объединяющие» тенденции проявились в ней, несмотря на небольшой объем и несовершенство записи, с достаточной последовательностью и даже сильнее, чем в «Версии Вождей». «Легенда о Миротворце» довольно естественно переходит сначала в изложение законов Лиги, а затем и в «Обряд утешений» с присущими ему формулами, перечнем вождей и прочими характерными особенностями.

По устному отзыву Ф. Лаунсбери, работавшего долгие годы над исследованием «Легенды о Миротворце», самая полная ее версия (А. Гольденвейзера, записанная со слов вождя Дж. Гибсона), содержит в необособленном виде и текст «Обряда утешений» как непрерывную составляющую предания. Напомним, что Гибсон предпринял эту, третью по счету, попытку записать предания о Лиге, оставшись недовольным существовавшими записями.

В рассмотренных текстах о Лиге присутствуют общие элементы структуры, в какой-то мере играющие роль связующих звеньев. Таковы, например, «Шесть Песен», которые неоднократно звучат

в «Легенде», составляют один из разделов «Обряда утешений» и специально комментируются в «Вечно-Неразрывном Законе». Таковы мотивы обрядового утешения, «умиротворения» героев в «Легенде», детально описанные и в других произведениях цикла. Сюда же следует отнести и перечень вождей Лиги, перечень поселений.

Объединяющую функцию выполняет и метафорический уровень преданий. Все три текста пронизаны сквозными метафорами, воплощающими эмблематику Великой Лиги. Каждая из таких метафор имеет ярко выраженный эпический характер и направлена на прославление Союза пяти племен. Поскольку в цикле преданий преобладает «древесная» символика, важно проследить эволюцию образа Древа от мифологического качества к эпическому.

В своей работе о Конституции Лиги А. Паркер посвятил «древесной» символике в ирокезской мифологии отдельную справку, обобщив в ней содержание нескольких пластов ирокезского фольклора (112, 154). Прежде всего речь идет о Древе верхнего мира (пра-мира, в котором обитают только звери). Из-за ослушания жены небесного вождя, узревшей под корнями Древа отверстие в нижний мир, Древо было вырвано с корнем, а ослушница, прабабка людей Авенхаи (у могауков) или Атаентсик (у гурунов), была сброшена в нижний мир. Затем внуки (сыновья) Авенхаи, божественные близнецы-антагонисты, используют Древо в борьбе за переустройство мира. Добрый близнец создает Древо света (вариант Мирового древа) в противовес тьме, сотворенной злым братом. Очевидно, варианты того же Древа имеет в виду Хьюитт, приводя солярный миф, в котором фигурирует «Мировое древо наречий», белого цвета, на верхушке которого восседает птица (см.: 82, 62). Все эти мотивы, бесспорно, подтверждают давность пребывания ирокезов в озерно-лесном регионе США; без учета этого обстоятельства невозможно говорить об образе Древа, венчающего символику Великой Лиги.

У корней Мирового древа разворачиваются события всех эпох ирокезской мифологии, от сотворения мира до легендарно-исторической эпохи. С деревьями и лесом связаны знахарство и особый класс духов («ложные лица»), предводитель которых постоянно находится у корней Мирового древа, охраняя его магическую силу. Вполне возможно, что к этому последнему образу как-то восходит и образ Тадодахо (не случайно он, по обычаю, должен восседать в тени символического Древа Великой Лиги).

Основным геральдическим символом Лиги и нового миропорядка стала Великая Белая Сосна. В этом качестве она и изображается на поясах вампума. Среди метафорических наименований Великой Лиги «древесным» образам принадлежит первое место: «Ska-reh-heh-se-go-wa» (Великое Высокое Древо), «Tsi-o-ne-rata-se-ko-wa» (Великая Белая Сосна), «Jo-neh-rah-de-se-go-wah» (Великие Длинные Листья), «Jo-deh-rah-ke-rah-go-wah» (Великие Белые Корни). Имеется в виду реальная разновидность сосны с беловато-серым стволом, распространенная на севере штата Нью-

Йорк и в Канаде, т. е. по всей «Ирокезии». Эта разновидность сосны оказалась особенно удобной для символики, воплощающей идеологию Союза пяти племен: белый ствол служит символом мира, иглы («длинные листья»), в отличие от игл других разновидностей сосны, собраны в розетки по пять, как бы символизируя нерасторжимое единство племен; кроме того, сосна — вечнозеленое дерево и потому символизирует жизненность учения о Великой Лиге, вечное ее процветание.

Мифологический образ Древа, восходящий к космогоническим мифам, в эпоху образования Союза пяти племен наполнился социальным содержанием. Традиционные метафоры приобрели новый смысл: «поваленное дерево» стало символом убитого или умершего вождя-советника; «дерево, лежащее на тропе», стало означать препятствие на пути к переговорам о мире; нового вождя, словно дерево, «поднимали» на должность и т. п. Мотив «вырывания», «выкорчевывания» Древа связывался уже с радикальными переменами, а мотив «восстановления» Древа — со сменой старого порядка новым (см. начало «Вечно-Неразрывного Закона»).

Наиболее ранние указания на обстоятельства и характер бытования преданий относятся к колониальному периоду; они касаются манеры воспроизведения различных частей «Обряда утешений». Позднее, в XIX в., появились уже более конкретные и пространные описания. Так, Г. Хейл указывал в одной из своих работ: «История Лиги постоянно была предметом их ораторских выступлений во всех случаях, когда нового вождя „поднимали“ на должность» (73, 17). Это свидетельство подтверждает существование неразрывной связи между «Легендой о Миротворце» (которая воспроизводилась вместе с «Вечно-Неразрывным Законом») и «Обрядом утешений». Интересно, что о том же свидетельствует Л. Г. Морган, наблюдавший церемонию выбора нового советника Лиги: «Когда „Обряд утешений“ закончился, все собравшиеся перешли в помещение совета, чтобы заслушать древние законы конфедерации, издаваемые в песнях» (34, 219).

Судя по многочисленным свидетельствам, важнейшие предания Лиги исполнялись в комплексе. Имеются и сведения о характере исполнения тех или иных произведений. Так, по У. Фентону, «Вечно-Неразрывный Закон» «если и не пелся, то, во всяком случае, исполнялся речитативом» (84, 20). Исполнял его обычно, прохаживаясь по Дому совета, назначенный оратор. Точно так же, если верить более ранним упоминаниям, исполнялись и отдельные разделы «Обряда утешений», в частности раздел «Оживление» (см., например: 40, 378). Следовательно, господствующей манерой исполнения преданий о Лиге был монологический речитатив с хоровыми песенными вставками. У. Бошан, к примеру, опубликовал музыкальную нотацию к «Обряду утешений» (см.: 40), а М. Р. Фостер уточнил ряд существенных деталей современного исполнения «Легенды о Миротворце» и «Закона», которые он представил как произведения риторические по своей природе (см.: 53).

В «Вечно-Неразрывном Законе» есть специальные предписа-

ния, согласно которым предания должны зачитываться один раз в год на заседании совета Лиги (раз в пять лет должно производиться «обновление» — перепроверка содержания законов союза). «Обряд утешений», связанный с «поднятием» нового вождя, обычно приурочивался к этим ежегодным заседаниям. Известно, однако, что фактически некоторые формулы «Обряда» звучали чаще; так, три «редких слова оживления» воспроизводились в XVII—XIX вв. практически в ходе всех серьезных политических встреч ирокезов с «белыми» (см.: 38, 54).

Итак, можно предположить, что, во-первых, две части цикла о Великой Лиге — «Легенда о Миротворце» и «Вечно-Неразрывный Закон» — изначально исполнялись как одно произведение или же непосредственно друг за другом; лишь позднее, на рубеже XIX—XX вв., как следствие тенденции к реконструкции каждого текста и структурному упорядочению цикла произошло разделение этих сюжетов. Во-вторых, несмотря на объективные причины к обособлению «Обряда утешений» (более давнее происхождение, более «частное», по видимости, содержание и др.), по мере формирования идеологии Лиги и фольклорного мышления, с ней связанного, он стал все чаще включаться в цикл преданий о Великой Лиге. Таким образом, к тому времени, когда внутри ирокезского общества назрела необходимость записи основных преданий, т. е. на рубеже XIX—XX вв., все три компонента цикла уже воспринимались как равноправные, взаимодополняющие друг друга произведения.

В ходе развития союза племен ирокезов художественное содержание цикла претерпевало изменения, что выразилось прежде всего в наполнении образов героев эпическим содержанием. Если Тадодахо приобрел черты эпического чудовища, а Деганавида — черты идеального героя и мудреца-волшебника, то Хайонвата стал воплощением человеческого начала. Образу его присущи черты жертвенности, а весь жизненный путь Хайонваты — подвижничество во имя процветания племен. Комментируя образ Хайонваты, Г. Хейл говорил, что «если он был таким на самом деле, это делает честь герою, а если он был сотворен таким своими соплеменниками — это делает честь его народу»; что «его концепции далеко опережали свое время и опережают наше» (73, 15). Образы Миротворца, Хайонваты, Тадодахо и некоторых других персонажей, например Сканавати, объединяют все три произведения.

Важнейшим объединяющим фактором является и идеология Великой Лиги. Общечеловеческий пафос преданий с течением времени все отчетливее осознавался общественностью, как «белой», так и индейской. Широчайший резонанс издавна получила антивоенная идея цикла, идея единения людей (духовного, политического), которая заслонила сформулированную в «Законе» идею насильственного подчинения «непокорных» племен ирокезам (если те не пожелают принять Великого Мира). Идея подчинения «непокорных» известна ныне только специалистам — она не смогла стать живым импульсом социальных устремлений. Чекан-

ные же формулы «Вечно-Неразрывного Закона» воспринимались как призыв к действию, как послание индейской Америки всему миру: «Я, Деганавида, и объединенные вожди ныне вырываем с корнем высочайшее древо и в бездну под ним бросаем все орудия войны. В толщи земные, вниз к глубинным подземным токам, что бегут в неизведанные пределы, мы бросаем орудия вражды. Мы погребем их, прочь с наших глаз, и поверх них вновь водружаем древо. Да учрежден будет Великий Мир, и не усобицы впредь будут уделом Пяти племен, но мир — уделом объединенного народа» (112, 49).

* * *

Считается, что Великая Лига, которая никогда не была официально распущена, пришла в упадок к середине XIX в. Может быть, поэтому последующая ее история прослежена недостаточно. Говоря о современной судьбе Лиги, У. Фентон указывает, что после разделения ирокезов на канадских (резервация Сан-Режи и резервация Шести Племен) и американских (пять резерваций в штате Нью-Йорк) по-разному сложилась и судьба духовного наследия Лиги. Конечно, в наши дни в первоначальном своем виде Союз племен не функционирует. Однако необходимо отметить особенную устойчивость идеологии Великой Лиги, которая в виде общекультурного стержня, в виде свода обрядов и даже переосмысленных в духе современности принципов самоуправления по-прежнему служит важным фактором ирокезской жизни, противостоит вторжению принципов буржуазной культуры. Фентон сравнивает нью-йоркскую резервацию сенеков с канадской резервацией Шести Племен, где проживают могауки. В первой совет Лиги прекратил свою деятельность еще в XIX в., а традиционные устои были сильно подорваны, во второй — совет вообще не распускался, только из наследственного превратился в выборный орган, а принципы Лиги послужили моделью при создании структуры местного самоуправления (см. 66, 480). «Шимони объяснил, — пишет Фентон со ссылкой на работу современного, — почему удалось сохраниться многим чертам ирокезской культуры: в институтах Длинного Дома заключается действенный организационный принцип... поддерживавший внутреннюю прочность всей их культуры... Тот факт, что образность и практика Лиги пережили почти сорок лет бесплодных собраний, говорит, как глубоко связаны с ней ирокезы в духовном плане. Это относится к 80 % тех из них, кто влился в социальную жизнь Канады, в том числе и к «прогрессистам» из Ирокезии, которые в основном ностальгически пополняют ряды исследователей-ирокологов» (66, 483).

Имеется немало современных свидетельств, в которых говорится о поддержании традиций бытования ирокезских историко-эпических преданий: о регулярном обрядовом оглашении свода законов Лиги и текста «Легенды» (69, 8; данные 1970-х годов);

о том, что «поднятие» вождя производится с соблюдением правил, изложенных в «Обряде утешений», причем для участия в церемонии прибывают как американские, так и канадские вожди-советники (120, 440; 11, VIII); о том, что в выдвижении кандидатур вождей по-прежнему участвуют влиятельные представительницы материнских общин (133, 440). «Вечно-Неразрывный Закон» в настоящее время принят в качестве официальной конституции ирокезов; в современной редакции, как упоминалось, он выпускается могаукским издательством «Аквесасне Ноутс».

«Охранительные» тенденции, вызванные в XX в. самыми разнообразными факторами (в последнее время стимулированные и движением индейцев за сохранение национальной самобытности), обеспечили некий минимум условий для выживания историко-эпического фольклора ирокезов. Благодаря этому вплоть до последнего времени возможно было осуществлять новые записи «Обряда утешений» и «Легенды о Миротворце» и продолжать работу по выяснению содержания вампумов.

Необходимо отметить постепенную эволюцию фольклорного материала, которая выразилась, в частности, в интенсивном процессе эпосообразования, в том числе в тенденции к интеграции всех сюжетов о Лиге. Порознь каждый из текстов был бессилён выполнить задачу сплочения ирокезов; цикл произведений о Великой Лиге уже нес в себе идею, близкую любому представителю Союза пяти племен.

Выделяются как бы два основных этапа формирования историко-эпических преданий о Лиге. Первый этап явился непосредственным откликом на создание Союза пяти племен и был связан с приспособлением старых обрядовых сюжетов к новым историческим условиям. Второй этап был связан с последующим переосмыслением преданий, которое стимулировалось контактами с европейцами. Так появился ряд эпизодов (эсхатологическое пророчество Деганавиды, уход Деганавиды) и мотивов, навеянных христианской традицией; важно, однако, отметить, что они не оказали существенного влияния на содержание и аборигенную атмосферу преданий. В конце концов процесс переосмысления преданий привел к первым профессиональным записям текстов о Лиге. В дальнейшем процесс этот продолжался, но уже «по угасающей» и в условиях сосуществования устной и письменной традиций бытования преданий.

В цикле преданий о Великой Лиге проявился иной, в сравнении с «Валламолумом», способ формирования историко-эпического фольклора. Здесь различные по характеру и функциям фольклорные формы, вступив во взаимодействие под влиянием новых общественных условий, образовали единое полифункциональное целое. Такой способ, однако, не получил широкого распространения в Северной Америке.



НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ ПЛЕМЕН ЮГО- ВОСТОКА

В исторической и этнографической литературе, посвященной североамериканским индейцам, принято говорить не об американском Юге, а о юго-восточном регионе с его ярко выраженной этноисторической и географической спецификой. При этом подразумевается, что племена, обнаруженные здесь первыми европейцами, обладали общностью культурного склада.

Однако необходимо учитывать и то, что культуры индейцев юго-востока обнаруживают связь с культурами озерно-лесного и степного регионов. Во всяком случае, такие черты, как «Праздник Мертвых», практика повторных захоронений (фольклорный мотив перенесения костей предков), строительство курганов, роднят аборигенные культуры юго-востока с пракультурами озерно-лесного региона, а их предания об исходе «с запада» свидетельствуют о прошлом, проведенном на территории к западу от Миссисипи. Существуют в индейских культурах юго-востока и черты, позволяющие говорить о мексиканских влияниях.

Обычно, когда пишут об индейцах юго-востока США, имеют в виду племена мускогской языковой семьи, прежде всего так называемых криков, чоктавов, чикасавов и семинолов (последние, как считают, являются поздним ответвлением криков). Часто все эти племена фигурируют под общим обозначением криков или мускогов. Особняком стоит племя черокв, родственное мускогам в культурном отношении, но чуждое в языковом.

Скудность и противоречивость дошедших до нас свидетельств не позволяют привлечь в сопоставительных целях фольклор ряда племен, известных лишь по упоминаниям в литературе колониального периода и исчезнувших уже ко времени образования США (натчезы, тимуква и др.).

К началу XVI в., когда испанцы впервые прошли через владения мускогов, эти племена уже в течение какого-то времени являлись обитателями американского Юга. Пришедшие позднее французы, а затем англо-американцы выделили их из массы других племен, окрестив чоктавов, чикасавов, криков, семинолов и черокв «Пятью цивилизованными племенами», в связи с тем что они, в отличие от своих соседей, охотно перенимали у белых иерархическую систему общественного устройства (как оказалось, она была присуща им в какой-то степени изначально, особенно

натчезам), занимались земледелием и были уже объединены в союзы. Этнограф Дж. Суонтон, много лет посвятивший изучению мускогских племен, отмечал «высокое развитие клановой системы и наличие конфедеративной структуры, уступавшей в Америке лишь союзу ирокезов» (128, 1). Конечно же, это суждение относилось к конфедерации криков, в которую под эгидой этого этноса входило до 16 племен (собственно мускоги: крики, чоктавы, чикасавы, — а также апалачикола, алабама, коасати, тускеги и др.).

В смысле сохранения традиционной культуры судьба индейцев юго-востока сложилась особенно неблагоприятно; начиная с XVIII в. они пережили ряд исторических потрясений. Эти племена раньше других подверглись сильной аккультурации со стороны европейцев, главным образом французов и англичан. После ожесточенных вооруженных конфликтов с американским правительством в первой половине XIX в. племена юго-востока в основной своей массе были насильственно переселены на так называемую «Индейскую территорию» — в нынешний штат Оклахома. Этот мучительный путь, прозванный «Тропой слез», стоил жизни тысячам переселенцев и запомнился как национальная трагедия. Известно, что те, кого угоняли на запад полуграмотные и вовсе неграмотные «белые» конвоиры, были уже метисированными индейцами, знали по два языка, а отдельные из них были и весьма состоятельными людьми. Новым потрясением для индейцев юго-востока стала Гражданская война 1861—1865 гг. Военные формирования криков под командованием единственного индейского генерала в стане конфедератов Стэнда Вати входили в состав армии южан. Одновременно существовала и «мирная» фракция криков, вождь которой, Опотле Яхола, попытался увести соплеменников на запад, не считая войну 1861—1865 гг. «своей» войной; в результате обе фракции понесли значительный урон. Интенсивные попытки вовлечь юго-восточные племена в политическую борьбу между Францией, Англией и молодыми американскими колониями рано привели к кардинальным изменениям в традиционной культуре индейцев этого региона.

Американские идеологи, апеллировавшие к цивилизованности индейцев юго-востока, указывали обычно на пример знаменитого Секвойи, метиса из племени чероков, создавшего в 1820-х годах самобытную черокийскую письменность; на ее основе стала издаваться первая в США индейская газета. Однако этот пример показателен своей спорностью: его нелегко поместить в контекст традиционной культуры чероков, о которой мы знаем весьма мало. Поэтому, оценивая феномен Секвойи, современная историография расходится в вопросе о том, считать ли его успешным следствием ассимиляторской политики США или свидетельством приспособления традиционной культуры чероков к неблагоприятному окружению. Но если даже интерпретация фигуры Секвойи, стоящей как бы на стыке доисторического и исторического этапов, оказывается неоднозначной, что же говорить о доколониальном прошлом этого региона и непосредственно о фольклоре местного

населения? Любые попытки систематизации в этой области крайне затруднительны.

Наиболее распространенный фольклорный жанр племен юго-востока — миф, представленный, как и повсюду, основными своими разновидностями, преимущественно этиологическим мифом и мифом о животных-хитрецах. Из поздних прозаических жанров распространены местные легенды, среди которых примечательны легенды о волшебных курганах. На основании различных упоминаний и отдельных примеров можно судить о развитии ораторской прозы у криков, чоктавов и чикасавов. Впрочем, прозаические жанры описаны не у всех племен; наиболее полно они описаны у криков и чероков.

Дошли до нас и образцы песенной поэзии юго-восточных индейцев (например, охотничьи песни), свидетельствующие о том, что поэтические жанры здесь были близки соответствующим разновидностям фольклора озерно-лесного региона. Особой выразительностью отличаются у индейцев юго-востока краткие обрядовые заклинания, заговоры, так называемые «магические формулы».

На этом фольклорном фоне с течением времени выделился жанр народных легенд (*national legends*), обозначенный так в первых европейских описаниях. Мы, собственно, даже не знаем, как именовался у мускогов этот жанр; у чероков, правда, существовало общее обозначение для фольклорных произведений исторического, мифологического и эпического характера, «*eloh*», которым обозначались и их народные легенды.

* * *

Вопросы устного народного творчества в работах, посвященных этнографии и истории индейцев юго-востока, носили подчиненный характер. Специально к народным легендам криков первым обратился Д. Г. Бринтон (49), за ним — А. Гатшет (70). Впоследствии изучение устного народного творчества этого региона продолжили исследователи рубежа XIX—XX вв., чьи работы выходили в рамках научных программ Бюро Американской Этнографии. В результате был накоплен материал по нескольким фольклорным жанрам отдельных племен (например, по мифам и заклинаниям чероков — в работах Дж. Муни; 107). Затем в работах по этноисториографии криков к жанру народных легенд обратился Дж. Суонтон, опубликовавший подборку различных версий (128); он называл народные легенды «*origin legend*», хотя при этом имел в виду именно тот жанр, к которому ранее обращался Бринтон.

Традиция научного внимания к народным легендам, весьма распространенным в фольклоре юго-восточных индейцев, связана прежде всего с ярко выраженным своеобразием этих произведений, в известной степени близких эпическим хроникам. Основная же трудность их изучения — в парадоксальности положения,

в котором находится большая часть фольклора индейцев США: с одной стороны, народные легенды способствуют глубокому проникновению в атмосферу доколониальной культуры индейцев, а с другой — они сами в значительной мере могут быть интерпретированы на основе данных об ушедшей эпохе, а эти данные лишь отчасти восполнимы смежными источниками: описаниями первопродовцев и миссионеров.

Народные легенды примечательны тем, что являются единственным на юго-востоке фольклорным жанром, способным дать как бы обобщенное выражение внутреннего мира индейцев региона, особенно в эпоху, предшествовавшую прибытию европейцев. В этом заключается особая их ценность как историко-эпических произведений.

Народные легенды — а это, в сущности, хроники мифологической истории племен — дошли до нас в ряде версий, записанных в XVIII—XIX вв. Больше всего их сохранилось у чоктавов и чикасавов, т. е. у тех мускогских племен, которые поныне проживают в штате Миссисипи. О народных легендах чоктавов и чикасавов и пойдет в дальнейшем речь, хотя подобные произведения существовали также в фольклоре чероков. Предания эти сохранились преимущественно в англоязычных пересказах, и только во фрагментах (от фрагментов в 10—12 строк до фрагментов в 2—3 страницы). Они повествуют о миграции мускогских племен с западных территорий на юго-восток; странствие направляется чудесным путеводным шестом, который, будучи воткнут в землю во время стоянки, своим наклоном указывает направление дальнейшего движения. Часты упоминания о переплывании рек, приобретении талисманов, о войнах и необычных приключениях, переживаемых племенем. По прибытии на юго-восток, который осознается как «земля обетованная», племена объединяются в союзы и возводят курганы-маунды; этим обычно и заканчиваются подобные предания.

Может создаться впечатление, что для обозначения такого рода текстов больше подошло бы название «миграционные мифы», т. е. что они не могут рассматриваться в контексте историко-эпического фольклора. Однако им свойствен ряд специфических особенностей, которые выявляются лишь при анализе ранних записей и которые позволяют относить их к произведениям историко-эпического фольклора.

Интересно, что самый ранний из имеющихся текстов наиболее точен в передаче деталей, причем не только содержания, но и художественной формы. Он датируется 1735 г.; текст (по-видимому, на языке чоктавов) утерян (в рукопись вошли только отдельные термины), а сам памятник — так называемая версия Чикилли — дошел до нас в немецком издании 1743 г. Комментарий к этому изданию содержит весьма редкое указание на пиктографический план оригинала. Кроме того, как было сказано, это единственный текст, по которому можно судить об исконной устной формульности, присущей жанру.

Д. Г. Бринтон предпринял первую англоязычную публикацию версии Чикилли — прежде всего как произведения фольклорного и «устнолитературного». Называя публикуемую легенду криков их «Илиадой» и «Волуспой», он упоминает и о ее художественных достоинствах: «Интерес, который способен пробудить этот источник, тем значительнее, что в данном тексте с помощью мнемонических средств, доступных аборигенам, воспроизводится легендарная история их народа; легенда, которая благодаря чистоте и аутентичности формы превосходит любую из тех, которые создавались известными мне племенами индейцев-охотников» (49, 6). Бринтон написал это еще до того, как занялся изучением «Валламолума», в противном случае исследователь, без сомнения, не преминул бы указать на определенную типологическую близость этих двух произведений. Вариант легенды, изложенный вождем криков Чикилли, занимает в книге всего 5 страниц; тем не менее, хотя отдельные мотивы изложены явно в сокращенном виде, это наиболее пространная из имеющихся версий (а не пересказов) мифологической истории криков.

Однако даже этот вариант, при всей близости к первоначальному облику мускогских преданий, местами сбивается на пересказ сюжетной канвы. В текст вставлены комментарии переводчика к различным реалиям текста, например к важнейшему празднеству криков, Обряду Зеленой Кукурузы, или буску (*poskita*): «На этом буске, который происходит ежегодно, они молятся и приносят жертвоприношения — плоды своего урожая» (49, 8).

Взяв за основу версию Чикилли, где речь идет о племени касситавов, одной из «ветвей» криков, рассмотрим сюжетную канву народных легенд:

1. Племя касситавов из недр земли выходит в этот мир.
2. Часть людей земля поглощает; остальные уходят на восток (в ряде версий излагается пророчество о «земле обетованной» и рассказывается об обретении путеводного шеста).
3. Племя выходит к «большой илистой реке» (Миссисипи?) и располагается лагерем.
4. Племя выходит к «кровавой реке» и Царю Гор, где встречает иные племена.
5. Племя обретает священный огонь и знание целебных трав.
6. Племя обретает путеводный шест (ср.: 2).
7. Племя выходит на «белую тропу».
8. Возникает спор племен о старшинстве; племя касситавов выигрывает состязание.
9. Племя борется с Царем Птиц.
10. Племена-союзники прибывают к племени коосавов и избавляют его от льва-людоеда.
11. Следует перечень последующих мест обитания племени.
12. Битва с неизвестным племенем.
13. Племя касситавов заключает союз с родственным ему (в ряде версий излагается происхождение игры в мяч и происхождение буска).

14. Племя касситавов и союзное племя становятся единым народом (предания часто имеют иную концовку: племя прибывает к кургану Нани Ваийя и разделяется на два племени).

Версию Чикилли интересно сопоставить с версией предания, записанной Г. Линсекумом у чоктавов, по-видимому в XIX в.: второй текст является на редкость подробным пересказом народной легенды и не претендует на передачу ее художественных особенностей, хотя, как и в случае с версией Чикилли, содержит глоссы и термины на языке чоктавов. В одном месте в текст оригинала, очевидно, была вставлена песня.

Версия Линсекума примечательна тем, что важнейший сюжетобразующий мотив — поиск «земли обетованной» — сочетается с мотивом перенесения костей предков. Постепенное увеличение количества костей умерших приводит в конце концов к разногласиям внутри племени, и прибытие в «землю обетованную» совпадает с трансформацией мировосприятия: племя принимает решение избавиться от бремени останков, которые погребают в специально воздвигнутом для этой цели кургане.

Суонтон, целиком приводящий версию Линсекума в своей подборке, ставит вопрос о ее исконности: «...возникает вопрос, насколько развернутость предания обязана туземному источнику и насколько — Линсекуму. То, что в определенной мере оба добавили нечто от себя, несомненно; то тут, то там различимы и поздние влияния. . .» (128, 27).

В версии Линсекума отсутствуют начало и конец предания, а на основании подробного изложения средней части можно заключить, что предание обладало значительным объемом. Наличие глосс и даже обращения рассказчика к слушателю («Вот, мой белый друг, я объяснил тебе. . .») говорит о том, что эта версия была записана непосредственно от туземного информанта. Как справедливо заметил Суонтон, ценность версии Линсекума — в богатстве этнографического материала; она способна многое прояснить и в версии Чикилли, содержание которой не всегда понятно читателю.

Крайняя схематичность и краткость народных легенд не позволяют провести их исследование на уровне художественной формы (отдельные реликты в версиях Чикилли и Линсекума, как и некоторые косвенные указания, о которых еще будет сказано, свидетельствуют о том, что народным легендам изначально была присуща выраженная эпическая организация). Ограничимся поэтому мифологическим уровнем сопоставлений, обратившись к важнейшим элементам сюжета и ключевым образам.

Путеводный шест и игра в мяч. Почти во всех версиях получает развитие ряд мотивов, связанных со священным путеводным шестом. Бело-красный шест, сверхъестественным образом приводящий в «землю обетованную», вручается племени или его представителям (пророкам) в канун странствия вместе с предсказанием об идеальной земле, которую предстоит найти. По большинству версий, племена, иногда персонифицированные

в образах двух братьев, Чахта и Чикаша, совместно проделав этот дальний путь, разошлись у определенного кургана, где шест впервые утвердился вертикально, указав таким образом на завершение странствия (в этот момент, согласно отдельным версиям (см.: 33; 58), один из братьев, Чахта, произнес легендарную фразу: «Здесь мы остаемся»; она стала официальным девизом соседнего со штатом Миссисипи штата Алабама, на территории которого якобы происходили эти события, а штат назван по племени, также принимавшему участие в легендарном странствии). Чикаша, или чикасавы, отказавшиеся осесть близ легендарного кургана, откочевали дальше, что и послужило причиной разделения племен и последующих конфликтов между ними. В версии Линсекума образ шеста выделен особо: шест провозглашается величайшей реликвией криков и завещается грядущим поколениям; для него возводят специальный курган, после чего шест исчезает внутри этого кургана.

Существенно, что символ шеста сопровождает важнейшие обряды мускогов, в частности так называемый буск: во время обрядовой игры в мяч один или два бело-красных шеста выполняют роль ворот. Нелегко сказать, как именно выглядел подобный шест ранее, но и теперь у чоктавов штата Миссисипи в ходу белые шесты с вертикальной красной полосой. В одной из версий, приводимой Суонтоном, шесты, используемые при игре в мяч, непосредственно возводятся к путеводному шесту: «... и путь миграции сверхъестественным образом направлялся посредством палки, которую они втыкали в землю... эта палка, как говорят, была палкой для игры в мяч, и часто упоминается, что была она красного цвета» (128, 52). Специальные ракетки для игры в мяч, насколько можно судить по фотографиям рубежа веков, прежде имели ручки, окрашенные в красный и белый, полосами, цвета.

Любопытный эпизод, говорящий о связи понятий «война» — «игра в мяч» — «красно-белый шест», присутствует еще в одной чоктавской версии, записанной от вождя Тускейя Мико (кстати, из поселения касситавов): «...какие-то другие индейцы явились с запада, сошлись с ними (касситавами, коветами и чикасавами. — А. В.) и повели жестокую борьбу с их тремя поселениями; а те сделали палки для игры в мяч и играли с их помощью, и с помощью луков и стрел, и atassa, боевой палицы. Они бросались в бой, сражались и убивали друг друга» (70, 223).

Обрядовую игру в мяч в фольклоре криков именуют «младшим братом войны» — она заменяет военный путь разрешения споров; мотив состязания на старшинство между племенами (иногда на него указывается непосредственно, иногда речь идет о состязании «на шестах») раскрывает эпическую основу этого обычая. Вполне возможно, что имеется связь между особыми палками для игры в мяч, существующими и ныне у криков, и их боевой палицей.

Свидетельство связи красно-белой символики с мотивами разделения племен и обрядовой игры в мяч приводит Р. Фергюсон,

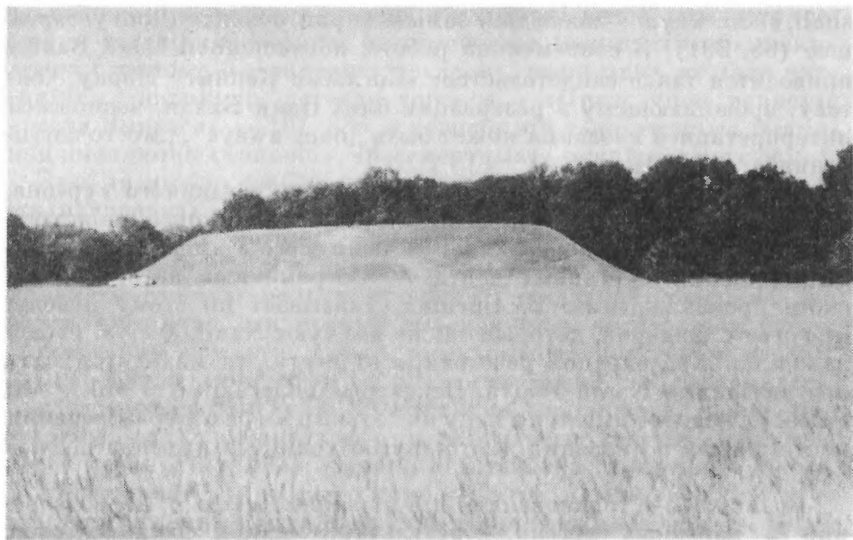
директор Музея чоктавов в г. Филадельфия (штат Миссисипи). Ссылаясь на этнографа М. Хаас, он пишет: «...игра в мяч часто превращалась в состязание между военными и мирными поселениями или „городками“, как они назывались. Эти „городки“ далеко не всегда пребывали в дружеских отношениях, но неизменно популярная игра в мяч снимала вражду и недоверие. Матчи происходили летом, вскоре после проведения Обряда Зеленой Кукурузы... Если „городок“ проигрывал другому три-четыре раза кряду, по обычаю, проигравший становился добычей победителя. Например, белый „городок“ мог стать красным» (52, 94—95). Эти традиционные представления уводят в обрядовое прошлое и проливают свет на мифологические мотивы содержания народных легенд.

Символ мифологического единства войны и мира, бело-красный шест указывает племени дорогу к процветанию и предостерегает от врагов, совмещая, таким образом, мирные и военные функции, о чем и упоминается, собственно, в версии Чикилли. В версии Линсекума он связывается также с солнцем и служит как бы персонификацией всех криков, для которых солярный культ очень характерен.

Священный огонь. Функционально важен мотив приобретения священного огня, хотя речь о нем заходит далеко не во всех версиях. Собственно, лишь две — наиболее ранние — версии (Чикилли и Тускейя Мико) содержат мотив поиска священного огня; вообще же сюжеты, с ним связанные, широко распространены в фольклоре криков — очевидно, интерес к мотиву вызван сакральной природой образа. Священный огонь является персонификацией верховного божества индейцев юго-востока и играет важнейшую роль в Обряде Зеленой Кукурузы, во время которого, с началом года, происходит «обновление» священного огня. У чероков, согласно одному из свидетельств, все сакральные истории рассказывались в специальном помещении при свете священного огня (10, 230). Версия Чикилли недвусмысленно соединяет добывание «поющего пламени» с вершиной Царя Гор. Этот последний образ в какой-то мере сопоставим с «гудящими курганами» черокийских мифов и связывает образ священного огня с образом горы (или кургана), распространенным в фольклоре юго-восточных индейцев.

Фольклорные образы священного огня и священного кургана вызывают ассоциации с образами древнемексиканского фольклора: в миграционной легенде ацтеков об исходе из Северной Америки, в частности, говорится, что они «появились на свет из подземных пещер» (курганов?). В ацтекской мифологии важную роль играл и священный огонь, также подвергавшийся ежегодному «обновлению».

Курган (маунд). Практически во всех версиях народных легенд присутствует образ горы сверхъестественного происхождения (или кургана). В версии Чикилли этот образ наиболее фантастичен и встречается дважды: Царь Гор, на вершине которого касситавы



НАНИ ВАИЙЯ, СВЯЩЕННЫЙ КУРГАН ЧОКТАВОВ

Штат Миссисипи. Фотография 1986 г.

приобрели священный огонь, и «гудящая гора» Мотерелл. В остальных версиях речь идет о конкретной «горе» — кургане под названием Нани Ваййя (Nanih Waiya), расположенном на территории штата Миссисипи.

Курган Нани Ваййя до сих пор занимает важное место в сознании чоктавов штата Миссисипи. Вместе с тем современные специалисты, изучающие легендарное прошлое чоктавов, обратили внимание на несоответствие, отмеченное еще Суонтоном в начале века: вокруг образа Нани Ваййя в фольклоре чоктавов «столкнулись» два жанра: миф о Первотворении, согласно которому все чоктавы появились на свет уже на юго-востоке — сотворенные верховным божеством, вышли из недр кургана Нани Ваййя, и народные легенды, в соответствии с историко-эпическим содержанием которых курган предстает конечным пунктом эпического странствия племени. Возможно, в связи с этим по-разному переводят и название кургана. Если первая часть его (Nanih) обычно переводится как «холм», то вторая — либо как «наклонный, пологий» (Waiya), либо как «рождать» (Waya), т. е. «Наклонный холм» или «Холм рождения».

Обычно в археологических описаниях кургана используется первое толкование названия, но еще Суонтон говорил об одинаковой вероятности обеих интерпретаций (см. 129, 7), что подтверждают и лингвистические данные. Так, словарь чоктавского языка Баингтона, впервые изданный в 1915 г. и переизданный в 1981 г., дает следующие соответствия глаголу «рождать»: *cheli*, *ieshi*,

shali, sholi, waya — последнее замыкает ряд, очевидно, как устаревшее (65, 391). В современной работе, посвященной Нани Ваийя, приводится такое свидетельство: «Согласно Кенниту Йорку, чоктаву, проживающему в резервации близ Нани Ваийя, возможной интерпретацией названия может быть „nana awaya“, „место сотворения“» (134, 4).

В полутора милях от этого искусственно созданного кургана, в лесу, расположен еще один, на сей раз естественного происхождения, носящий то же название; он чаще всего и именуется теперь «материнским курганом» чоктавов. Современный автор чоктавского происхождения, Б. Брешия, указывает по этому поводу: «Курган с пещерой, который также именуют Nanih Waiya, расположен на определенном расстоянии от места, где находится холм под названием Nanih Waiya. Некоторые полагают, что это и есть то место, которое имеется в виду не только в мифе о Первотворении, но и в мифах о миграции, и что другой холм был насыпан позже» (43, 13).

Возможно, «столкновение» двух жанров, мифа о Первотворении и народных легенд, — результат слияния двух культур, из которых одна являлась автохтонной для юго-востока, а другая — пришлой. Более вероятно, однако, что произошла подмена мотива о миграции мотивом Первотворения. «Курган с пещерой» естественного происхождения существовал, конечно, к моменту прихода чоктавов на юго-восток, и потому на него могли быть «смоделированы» более ранние мифологические мотивы (ср. с мотивом появления касситавов из недр земли в версии Чикилли). Тогда, после сооружения кургана Нани Ваийя, «Waya», возможно, превратилось в «Waiya» и мотив рождения слился с мотивом «наклонного» поселения, поскольку кости предков реально находились внутри сооруженного кургана и именно с ним связывались теперь представления о «возрождении» народа. Интересно, что в современных версиях предания, приводимых Э. Мариотт и К. Рахлин, название кургана переводится как «Плодородный курган»; в них упоминается также, что чоктавы, когда были насильственно переселены на запад, место для нового дома совета называли Нани Ваийя (33, 101). Сегодня старейшины племени чоктавов уже не различают прежнего смысла в этом названии и переводят его как «Обильный рыбой» — близ кургана протекает небольшая речка с тем же названием (устное свидетельство старейшин племени; 1986 г.).

Не вызывает сомнения, что в мифологических представлениях юго-восточных племен курган связан с потусторонними силами. Поэтому, возможно, и мотив рождения из недр кургана соотносится в мировосприятии мускогов с мотивом возрождения предков. В ряде версий сообщается, что останки предков, бережно сохраняемые на всем пути легендарного странствия, решают захоронить внутри священного кургана. В соответствии с культом предков, сильно развитым у юго-западных индейцев еще с доколумбовых времен, кости внутри кургана мистическим образом обеспечивают

дальнейшее процветание народа. На рубеже веков зарегистрированы, в частности, сюжеты об отражении нашествий вражеских племен с помощью «оживших предков», вышедших из недр кургана (см., например, легенду чероков о «Призрачном воинстве кургана Никваси» — 107, 336; у чероков эти таинственные заступники именуются «nunnehi», «бессмертные», «живущие повсюду»).

Едва ли можно назвать случайным тот факт, что две наиболее детализированные версии народных легенд — Чикилли и Линсекума — содержат мотивы священного шеста, священного огня, священного кургана и обрядовой игры в мяч: они должны были выполнить важную роль в процессе социальной консолидации криков. Очевидно, эти мотивы объединялись посредством буска, о проведении которого также рассказывают некоторые версии.

Подробного «подневного» описания буска не сохранилось. Со слов путешественника У. Бартрама мы, правда, знаем, что во время буска звучали какие-то ритуальные тексты, обрядовые речи и песни (128, 523). Однако и установка священного шеста, и «обновление» священного огня, и игра в мяч, как явствует из многочисленных свидетельств, были важной частью буска (см., например: 62, 414—416) и, по-видимому, способствовали достижению главной цели обряда — «восстановлению» жизни. И. Хадсон пишет о назначении буска: «...они рассматривали этот обряд как средство обновления своего социального порядка» (85, 367). Исследователь также высказывает предположение о том, что буск, возможно, служил поводом для обновления жилых построек, иногда весьма радикального — на месте разобранного или сожженного дома насыпался холм и строился новый дом; в результате на ровном месте постепенно «рос» курган. Однако глубинную связь священного кургана, как и остальных символов буска, с другими мифологическими понятиями еще предстоит выяснить. Установление же подобного рода мифологических взаимосвязей необходимо, если мы хотим прояснить многие мотивы народных легенд.

Народные легенды содержат и множество иных мифологических образов. Так, ряд версий с самого начала приводит пророчество старейшин о встрече с какими-то «белыми людьми с востока»; в отдельных версиях оно даже становится основным побудительным мотивом миграции племен на восток. О нем, в частности, упоминает Г. Р. Скулкрафт, только у него «белые люди» выступают как символ зла — несомненно, следствие более поздней интерпретации (119, 1, 268). В целом же, как и в черокийских преданиях, «белые люди с востока» предстают исключительно в мифологическом облике — как мирный, идеальный народ, с которым крикам необходимо воссоединиться для достижения полной гармонии бытия. С другой стороны, этот образ составляет часть символического двуединства красного и белого цветов, воплощенного в двух типах поселения криков, священном шесте, обрядовой игре в мяч и других образах.

Версия Чикилли наиболее полно передает богатство и само-

бытность аборигенной образности; в ней сохраняются следы устного бытования, что позволяет судить о том, как выглядели первоначально такие предания. По своей организации текст местами приближается к ритмической прозе; порой создается эффект эпических повторов («Они вышли к густой, илистой, вязкой реке, появились там, стали лагерем там, отдыхали там, ночевали там»; «С востока пришло к ним белое пламя — его, однако, не взяли они. С юга пришло пламя синего цвета — и его не взяли они. . .»); очевидно, в первоначальном виде народные легенды представляли собой прозаический рассказ, ритмически организованный, перемежавшийся песенными вставками, а возможно, и формулами риторики.

Чрезвычайно важны указания в колониальной литературе, посвященной описанию края и его населения, на характер бытования народных легенд. Миссионер Х. Кашмен, в частности, писал: «Древние чоктавы отбирали примерно двадцать юношей в сахемстве каждого из вождей, обучали их преданиям племени и требовали повторять предания трижды или четырежды в год перед старейшинами племен, которые тщательно следили, чтобы ничего не было добавлено или опущено из оригинала, им вверенного» (58, 475). В другом источнике утверждается, что «такие предания (народные легенды. — А. В.) следует исполнять в строго определенной манере, слово в слово, поскольку ошибка может стоить крови» (128, 63).

Можно предположить, что содержание народных легенд фиксировалось и с помощью мнемонических средств. О наличии таких средств, помимо указаний в документах, относящихся к версии Чикилли, имеется два свидетельства — исследователя истории североамериканских индейцев Дж. Эдейра, упоминавшего об «использовании шнурков, на которых было определенное количество узлов» (128, 455), и француза Мильфорта, который провел долгие годы среди криков и даже был их вождем: «С той поры, как я появился в племени криков, старики-вожди часто говорили со мной о своих предках и показывали мне пояса или своего рода бусы, „хранящие“ события их истории. Эти бусы были их архивами; сделаны они из маленьких семян, вроде тех, что называют каиенским жемчугом; бусины имеют разный цвет и нанизаны рядами; значение их меняется, согласно последовательности и образуемому ими узору. Поскольку на этих поясах сохранены лишь важнейшие события без всяких подробностей, иногда получается, что одна бусина содержит историю 20—25 лет. Жемчужины расположены таким образом, чтобы сохранить в точности события отдельных периодов; и любой год легко способны различить те, кому ведом их порядок» (Там же).

Трудно сказать, какого рода условия служили поводом для воспроизведения народных легенд. Известные нам описания буска содержат лишь единичные указания на то, что эти предания непременно входили в Обряд Зеленой Кукурузы (см., например:

130, 45). Не исключено также, что легенды могли звучать и на особо торжественных советах конфедерации криков — вроде того, на котором была записана версия Чикилли; некоторые версии (например, версия Тускейя Мико) впервые были услышаны европейцами именно на советах племен (см.: 70, 222). Интересно, что в обоих случаях (версии Чикилли и Тускейя Мико) сказителями выступали вожди поселений криков, причем из «городка» касситавов. Это отнюдь не означает, что вожди обладали привилегией сказительства (хотя не исключено, что им были лучше знакомы подробности мифологического сюжета): согласно общеиндейскому этикету, на советах племен от имени вождя обычно произносил речь специально назначенный оратор. Поэтому «слово, которое в Саванне произнес Чикилли», строго говоря, может и не являться его собственным «словом», тогда как имя реального сказителя до нас не дошло.

Все, о чем сообщается в народных легендах, касается эпохи, которая предшествовала созданию конфедерации, вобравшей «белые» и «красные» поселения мускогских племен. Поэтому легенды обычно заканчиваются созданием конфедерации. Здесь можно провести аналогию с ирокезской «Легендой о Миротворце», которая завершается созданием Союза пяти племен. С этой эпохой связано и происхождение обрядов, которые ко времени формирования народных легенд имели, безусловно, уже межплеменное значение (того же буска, например).

Суонтон считает, что касситавы являются наиболее древним племенем конфедерации и потому обладают самыми пространными и полными версиями предания (128, 260). Следует, однако, учитывать, что в этих версиях отражена точка зрения именно касситавов. Ситуация с народными легендами до некоторой степени напоминает ситуацию с делаварским преданием, в котором представлена предыстория алгонкинских племен с точки зрения ленни-ленапов; при этом даже соседние родственные делаварам племена располагали лишь фрагментами подобных сказаний. Вполне возможно, что лучшая сохранность преданий в поселениях касситавов объясняется и интенсивным переосмыслением прежних сюжетов уже в условиях конфедерации, когда потребовалось упрочить авторитет касситавов среди союзных племен.

Попытки вывести реальную предысторию мускогов на основе их преданий пока что не привели к убедительным результатам. Установлено, что отдельные элементы культуры племен юго-востока не противоречат концепции их исхода из Месоамерики (в связи с чероками об этом писал Дж. Муни — 107, 22). Вместе с тем исследователи учитывают наличие не менее серьезных данных об исходе мускогов и чероков с северо-запада континента (см.: 49, 76); важным аргументом здесь становятся народные легенды, которые учеными иногда прямо соотносятся с делаварским «Валламолумом» (см.: 107, 229).

Сложно судить и о хронологической канве народных легенд. Исследователи сходятся лишь на том, что описанные события

относятся к весьма отдаленному прошлому: по Бринтону — к X в., к так называемой «Миссисипской культуре» (само предание, указывал исследователь в конце XIX в., «помнят лишь немногие глубокие старики» — 49, 7); по Суонтону — к XV—XVI вв. (128, 39).

Выводы, к которым приходит в результате исследования версии Чикилли А. Гатшет — единственный, кто удостоил это произведение подробного анализа, — выдают в нем скорее историка и этнографа, нежели фольклориста. Он мало касается художественных особенностей произведения, но выводит «древность» легенды из ее фрагментарности, из того, что архаичные эпизоды, например происхождение буска или священного шеста, описаны особенно кратко, тогда как другие, например эпизод с птицей, развернуты (70, 68).

Думается, следует подходить к народным легендам дифференцированно, как к фольклорному явлению, в котором соединены разные жанровые признаки и хронологические пласты. Нужно помнить, что когда данная версия записывалась, конфедерация криков была уже свершившимся фактом, и конфедеративное начало нашло отражение в версии Чикилли: эпизодам, посвященным созданию союза, объединению «красных» и «белых» — мирных и военных — поселений криков уделяется в версии повышенное внимание. Последовательное прославление касситавов также может служить свидетельством их главенствующего положения внутри конфедерации, ибо прежде в подобной акцентировке, очевидно, не было необходимости.

Едва ли можно свести, как считает Гатшет, содержание версии Чикилли к объяснению происхождения некоторых военных и мирных обычаев и изложению пути, пройденному племенем (Там же). Версия Чикилли отражает уже важнейшие черты культуры конфедерации; отдельные мифологические мотивы включены в более сложную идейно-художественную систему, и потому рассказ о пути, проделанном племенем, приобретает значимость лишь тогда, когда у сказителя есть слушатели из нескольких родственных этносов, а в случае с Чикилли — еще и «белые» слушатели. Это обстоятельство придавало народным легендам политическое значение; иное дело, что быстрый рост белого населения и столь же быстрая аккультурация населения аборигенного привели вскоре к разрушению художественной системы народных легенд мускогов.

* * *

Происхождение чероков, их появление среди мускогов выглядят достаточно необычно. Многие в доисторическом прошлом чероков неясно, существует только в виде домыслов и предположений — особенно это касается духовной культуры. Несомненно, однако, что чероки достаточно долго жили среди мускогских племен на юго-востоке страны и восприняли такие существеннейшие

черты их культуры, как буск, строительство маундов, обрядовая игра в мяч, соляной культ.

Вместе с тем чероки с давних времен являлись врагами криков. Название племени происходит от мускогского слова «echelok», «люди другого языка», — с начала XX в. бытует устойчивое мнение об отдаленном родстве языка чероков с ирокезским. С приходом европейцев чероки весьма быстро подверглись аккультурации и переселению. Поэтому в настоящее время очень трудно характеризовать многие явления их духовной культуры; на это сетует не один исследователь, в частности Дж. Муни, специально занимавшийся мифами чероков (107, 20).

Историко-эпические предания чероков сохранились лишь в пересказах отдельных фрагментов. Известны также упоминания о них в трудах по культуре чероков у авторов XIX в. (например, у Хейвуда — 76, 225—226), где нелегко отделить истину от вымысла. Таким образом, народные легенды чероков могут служить только вспомогательным материалом для реконструкции общей картины историко-эпического фольклора на юго-востоке.

Некоторые из упоминаний все же достаточно примечательны: «У чероков в 1669—1680 гг. существовало предание о том, как они достигли Джорджии свыше четырех столетий тому назад; это соответствует примерно концу XII или началу XIII века» (76, 237). У. Мерсер писал: «Такова (как у Чикилли. — А. В.) была и народная песнь чероков, исполнявшаяся ими во время ежегодной Пляски Зеленой Кукурузы. Фрагменты ее, повествующие о древнем странствии от верховий Мононгахелы и о великом кургане на Грейв-крик, который, по утверждению чероков, воздвигнут ими, приводятся Хейвудом. . . Они были рассказаны автору по памяти старым индейским торговцем, который слышал эту песню» (103, 37); далее он сообщал, что Секвойя, создатель черокийского силлабария, будто бы ставил перед собой задачу создания черокийской письменности в значительной мере для того, чтобы сохранить и записать народные хроники племени, и что он даже записал их с помощью своего силлабария, но рукопись затерялась после его смерти.

Отдельные версии преданий чероков были опубликованы в двух книгах черокийского историка Э. Старра в начале XX в. (126). Еще одна версия, восходящая к записям конца прошлого века, была обнаружена и опубликована двумя современными черокийскими историками, Г. Мередитом и В. Э. Милам (104). Целесообразно привести содержание этой редкой версии черокийской народной легенды в виде перечисления основных мотивов:

1. Двенадцать родов племени чероков проживают на легендарной прародине «по ту сторону большой воды».
2. Спасаясь от наводнения, они дважды пытаются построить убежище, достигающее неба, но боги разрушают его.
3. Каждый род отправляется в путь через «большую воду» и прибывает на новую землю.

4. Пять отставших родов не могут догнать остальных из-за наводнения.

5. На новую родину дважды вторгаются неизвестные племена; чероки прогоняют их.

6. Чероки запрашивают старейшин-пророков о своем будущем.

7. Чероки отражают нашествие «темнокожих людей» с помощью яда мифологических змей-уктена.

8. Чероки миром встречают первых белых людей.

9. «Белые» обманом приобретают землю у чероков — с помощью трюка с бизоньей шкурой.

10. Чероки запрашивают пророков о том, как одолеть «белых» пришельцев.

11. Неблагоприятный ответ пророков и их уход из племени.

12. Пророчество о переселении на прародину; достижение счастья возможно после воссоединения с пятью пропавшими родами.

Целый ряд мотивов в этой версии, несомненно, имеет позднюю и заимствованную природу; обнаруживается европейское влияние, в том числе и христианское (мотив 2 — о постройке убежища). Мотивы 8 и 9 были популярны в XIX в. в фольклоре белых американцев, связанном с индейской тематикой, откуда они и «перекочевали» в пересказ черокийского предания. Мотивы 10, 11, 12 также восходят к последствиям европейского завоевания. Однако некоторые мотивы (1, 3, 4, 5) находят параллели в фольклоре других индейских племен, в частности в народных легендах криков.

Представления о необходимости поиска пяти пропавших родов для достижения гармонии и счастья распространились среди чероков в XIX в. после насильственного переселения. Так, Секвойя в пожилом возрасте поставил перед собой цель найти эти пять родов; полагая, что чероки происходят из Мексики, он отправился туда, но не смог перенести тягот путешествия и умер в дороге.

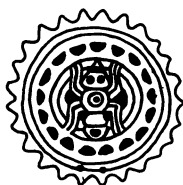
Мотив о переходе через «большую воду», фатальным образом разделившую племя на две части, широко распространен в индейском фольклоре: в фольклоре алгонкинов, ирокезов, юго-восточных индейцев, — что указывает, скорее всего, на доисторические контакты между племенами, в результате которых и заимствовались фольклорные мотивы (этнограф Э. Уоллес считает этот мотив исконно алгонкинским — 126, 46).

* * *

Можно предположить, что на определенной стадии развития индейских культур юго-востока предания типа народных легенд, бытовавшие прежде у отдельных племен, стали видоизменяться, постепенно приближаясь к историко-эпическим произведениям, имевшим межплеменное значение. Процесс этот не пришел к завер-

шению, поскольку был сведен на нет европейским завоеванием процесс формирования единой мускогской народности. Но и в период первоначальных контактов с европейцами народные легенды индейцев юго-востока, в отличие от историко-эпических преданий алгонкинов и ирокезов, не получили новых стимулов к развитию художественной формы — из-за интенсивной ассимиляции и аккультурации мускогских племен. По-видимому, негативную роль сыграла и традиционная непрочность социальных связей внутри конфедерации криков.

Дошедшие до нас тексты позволяют проводить анализ главным образом на мифологическом уровне; лишь наиболее ранние версии сохраняют черты доколониальной архаики, но это все же дает возможность воссоздать художественные особенности народных легенд как историко-эпического жанра. В типологическом отношении народные легенды, очевидно, значительно ближе к эпическим хроникам, нежели к ирокезским преданиям о Великой Лиге, — несмотря на то что версии народных легенд содержат мотив объединения племен в союзы, а ряд мотивов свидетельствует об опыте конфедеративной истории.



ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ИНДЕЙСКОГО ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА

1. Черты генетического родства

В устном народном творчестве индейских племен Северной Америки выделяется пласт, который можно охарактеризовать как фольклор историко-эпической направленности. Этот пласт составляют фольклорные произведения по меньшей мере трех культурно-исторических областей: озерно-лесной, где проживают преимущественно ирокезские и алгонкинские племена, юго-восточной, где проживают мускогские племена, и степной (речь идет только об общности сиуязычных племен). Данные археологии, лингвистики и других наук указывают на существование определенных взаимосвязей между этими областями, что проявляется и в сфере фольклора.

Рассмотренные произведения — «Красный Перечень» делаваров, предания о Великой Лиге ирокезов, народные легенды криков — представляют собой своеобразное обобщение фольклорных тенденций в этих регионах. Отметив более продвинутый, в сравнении с прочими жанрами и видами фольклора североамериканских индейцев, уровень историко-эпических произведений, обратимся к основным чертам сходства между ними.

Несмотря на различную степень мифологизма в разработке сюжета, на различия фабулы, композиции и даже функциональные различия, все эти произведения обращены к «историческому» материалу — в том смысле, что он составляет как бы основу описываемых событий. Иное дело, что в материале этом, как правило, трудно отделить историю в собственном смысле от мифологизации — одно тесно сплетено с другим. В случае с делаваарами и криками мы имеем наиболее «документальное» изложение истории племени: в хрониках североамериканских индейцев симптоматичен именно интерес к подробностям, деталям мифологических событий, осмысляемых как исторические; они и формируют фактуру такого рода повествований, придают им своеобразие. Некоторые американские ученые (Бринтон, Муни, Суонтон и даже наши современники Хайд и Вогелин) не избежали соблазна проследить по ним реальный генезис, географическую миграцию соответствующих племен.

Содержание преданий осейджей более фантастично, что, впрочем объясняется их сюжетом. Однако, если обратиться ко всей совокупности записанных преданий, можно составить представление о реальных событиях предыстории племени, в частности об объединении основных фратрий племени, «небесной» и «земной», о создании союза двух фратрий, мирной и военной, история которых восходит к мифологическим обстоятельствам появления предков осейджей на реке Миссисипи. Тщательное изучение мифологического материала преданий позволило Дж. Мэтьюзу создать художественно-документальный вариант истории племени (101).

Центральный образ преданий ирокезов — Великая Лига; этот образ во всем многообразии символики служит смысловым, фабульным и композиционным стержнем преданий о Лиге, которые под действием исторической логики образования ирокезского союза прошли значительный процесс интеграции в единое целое.

Материал рассмотренных произведений в основном принадлежит наиболее позднему слою индейской мифологии, так называемой легендарно-исторической эпохе, занимающей как бы промежуточное положение между ранними мифологическими эпохами (Первотворения, борьбы за мироустройство и т. д.) и исторической эпохой. Другими словами, события, происходящие в легендарно-историческую эпоху, составляют основу содержания историко-эпического фольклора североамериканских индейцев.

Историко-эпический фольклор — самый синтетичный вид фольклора североамериканских индейцев: и потому, что в нем находят переосмысление ранние мифологические мотивы, и потому, что историко-эпические произведения, как правило, в своем художественном строе по-новому используют традиционные приемы различных жанров фольклора (миф, песня, ораторская проза, заговор, плач и др.).

Вместе с тем происхождение этого вида индейского фольклора вызывало и продолжает вызывать споры среди американских специалистов, в ходе которых подвергаются сомнению «чистота» и подлинность аборигенных произведений и высказываются суждения о причастности европейцев к их созданию. Взгляд этот, отдающий дань расистским теориям о происхождении индейцев, возникшим еще в XIX столетии, в настоящее время приобретает иной ракурс и подводит, в частности, к проблеме самобытности индейских культур, к вопросу об уровне их развития к началу европейской колонизации и, соответственно, к проблеме вклада в мировую культуру. Так, искусствоведы не без удивления отмечают художественное совершенство предметов быта североамериканских индейцев, особый эстетизм костюма, керамики, резьбы по кости и дереву, что в доколумбовый период достигалось при достаточно низком уровне материальной базы (50, 190).

Не меньше вопросов у исследователей вызывает социальное устройство индейских этносов — в связи с отсутствием в племенах доколониальной Северной Америки сильной централизованной власти, хотя на большей части восточной территории континента

существовали довольно крупные поселения и значительные обрядовые комплексы, близкие по внешнему виду к «городам-государствам» Месоамерики, но находившиеся на более низкой стадии развития материальной культуры. Такого рода образования были характерны для целого ряда доколониальных культур Северной Америки, получивших общее условное название культуры Строителей Курганов и развивавшихся на обширной территории приблизительно с 800 г. до 1500 г. Строители Курганов наложили неповторимый отпечаток на этническую историю всей восточной части Северной Америки, за исключением разве что Крайнего Севера. Правда, «города» североамериканских аборигенов не достигли тех масштабов и того великолепия, которые были свойственны великим цивилизациям Месоамерики, однако известно, что способы хозяйствования, экономическая база и ряд элементов духовной жизни были в них схожими.

Естественно, нас не может не интересовать характер соответствия фольклорного мышления доколумбовых этносов Северной Америки уровню их материальной культуры.

Судить об этом по косвенным данным сегодня нелегко, но при определении типологии фольклора индейцев Северной Америки следует иметь в виду как духовную, так и материальную культуру.

Необходимо также учитывать отмечаемую специалистами поразительную устойчивость фольклорно-мифологических моделей, сложившихся в аборигенном обществе. Вот, в частности, высказывание авторов книги, посвященной изобразительному искусству индейцев озерно-лесной зоны (собственно, всей восточной части Северной Америки), — вывод, основывающийся на широчайших археологических, исторических и фольклорных данных: «Справедливо полагать, что религиозная практика и верования коренных американцев прошли долгий путь изменений в течение примерно трех тысячелетий своей истории. Однако... основы мировосприятия или по крайней мере система изобразительных метафор, употребляемая для описания их космоса, оставались поразительно устойчивыми в течение всего этого времени. В самом деле, дихотомия „небесная птица — подводное чудовище“, так же как и значение, придаваемое духам животных, остается постоянной в традиционном религиозном мышлении коренных американцев и в наши дни» (50, 198).

Это относится и к социальной структуре. Нам известно, что ко времени появления первых европейских поселенцев индейское общество находилось на позднеродовой стадии своего развития, причем процесс разложения родовых отношений местами зашел весьма далеко. На этом этапе характерным явлением стал рост союзов племен, что с точки зрения духовной культуры означало идейное взаимообогащение племен: идеи о «всеобщем мире», о «старшинстве» одного племени перед родственными ему племенами не могли возникнуть в рамках внутриплеменного мышления. Разумеется, наступление нового этапа духовного развития племен

было подготовлено установлением в масштабах всего континента «цепочек» материального обмена, что постепенно вело и к обмену духовному. Так, например, сравнивая обрядовую символику ирокезов штата Нью-Йорк с мускогской и черокийской символикой, мы замечаем определенное сходство, восходящее к культуре Строителей Курганов, при сопоставлении же преданий о Великой Лиге («Обряд утешений») с народными легендами выявляется общность погребального культа, характерного для множества пракультур восточной части Северной Америки. Некоторые элементы «Праздника Мертвых», наиболее разработанного у ирокезского племени гуронов, повторяют мускогскую практику (повторные захоронения, перенос костей предков, погребальные курганы и др.), а этнографы Г. Хейл и У. Бошан возводят отдельные уровни содержания «Обряда утешений», составной части круга преданий о Великой Лиге, к «Празднику Мертвых» эпохи Строителей Курганов (см., например: 40, 358). Уместно напомнить также о близости обрядовой жизни мускогских племен соответствующим чертам культуры древних народов Месоамерики (социальная стратификация, ритуальная игра в мяч, «юго-восточный обрядовый комплекс»), — таким образом, в восточной части североамериканского континента существовало сходство не только материальной культуры, но и духовной, что повлияло на развитие там устного народного творчества.

Конечно, связь рассматриваемого круга преданий с конфедеративным началом носит неодинаковый характер — в том числе и потому, что сами конфедерации были не похожи одна на другую с точки зрения структуры и социально-политической организации. Пожалуй, только в преданиях осейджей слабо выражено конфедеративное начало; возможно, из-за непрочности союзных отношений внутри племен союза Дхегиа. В остальных случаях конфедеративное начало выражено весьма отчетливо, а в ирокезских преданиях о Великой Лиге оно проявилось в целой системе сквозных образов и символов, которые до образования ирокезского союза несли совершенно иную, прежде всего мифологическую, нагрузку.

Обобщая сказанное, отметим: социальные условия для формирования «продвинутых», в сравнении с фольклором отдельного племени, устно-поэтических произведений сложились в Северной Америке в ходе развития самого индейского общества. С возникновением внешнего фактора разрушения родового строя тенденции эпосообразования получили стимул к дальнейшему развитию, которое определялось уже противоборством политическому натиску, и не одной, а нескольких соперничающих европейских держав. Как это противоборство осознавали сами аборигены, хорошо показывает «Фрагмент истории Линапи», отражающий гамму настроений неизвестного автора: от горести по поводу наступления поры народных бедствий до стремления отстоять любыми способами народные идеалы, сохранить цельность культуры. В этих условиях тенденции к этнической консолидации

привели к различным путям развития историко-эпических произведений. По мнению Ньюкома, формирование хроники «Валламолум» как раз связано с недолгим периодом национального возрождения делаварских общин при вожде Нетаватвисе (110, 172). Аналогично этому народные легенды криков, подтверждающие исконность пребывания криков на юго-востоке, в условиях земельных тяжб и ожесточенных вооруженных конфликтов с завоевателями приобрели новую идейно-художественную значимость. И в тех случаях, когда такие предания сохранились до наших дней, они продолжают выполнять роль основы народного самосознания. Но это относится практически только к преданиям ирокезов, поскольку бытование преданий криков и осейджей закончилось к середине XX в., что же касается «Валламолума» — современные делавары, одно из наиболее аккультурированных племен, не в состоянии что-либо сказать о нем как о художественном произведении. Здесь проявляется обратная сторона контактов между двумя культурами, европейской и индейской. Идеологическая, политическая и военная экспансия «белых» обусловили все более прогрессирующую изоляцию фольклора аборигенов Северной Америки, так что, несмотря на самоотверженные попытки сохранить образцы народного фольклора, аккультурация индейцев привела к большим потерям.

Записанные тексты историко-эпических произведений изобилуют европейскими заимствованиями, в них сказывается влияние книжной традиции. В отдельных случаях эти заимствования более или менее «поглощены» аборигенным текстом, инкорпорированы в его структуру, как, к примеру, в «Легенде о Миротворце», бытующей у ирокезов до сих пор. В случае с народными легендами криков мы, несомненно, наблюдаем утрату формульной и собственно традиционной структуры предания, т. е. ряда уровней фольклорной организации повествования. Серьезную проблему рождает в этом плане текст «Валламолума», в котором соединились книжность и фольклорность. Пожалуй, меньше всего процесс европеизации коснулся преданий осейджей, хотя они были записаны позже других преданий, — их носители к моменту записи имели меньше контактов с европейской культурой, нежели остальные племена. Сохранность аборигенных преданий могли обеспечить также консерватизм тех или иных индейских этносов и в связи с этим роль, которую играли предания в аборигенной среде, их сакральные функции. В тех же случаях, когда европейское влияние выразилось в значительных редукциях текста, в утрате целых пластов содержания, вместо утраченных мотивов стали развиваться новые — эсхатологического характера или христианские.

Однако если вспомнить о том, что современные индейцы Северной Америки существуют в окружении общества высокой индустриализации и технократии, что они находятся под постоянным давлением «дезинтегрирующих» норм и принципов буржуазного мировосприятия, то поражает способность к выживанию

историко-этнических преданий, и особенно их идейного и образного арсенала, который постепенно адаптируется к неблагоприятным условиям. В этом смысле наиболее показателен пример ирокезских преданий — пример того, как в наши дни фольклор, пронизывая сознание этноса, превращается в идеологию.

* * *

Определив исследуемый материал с точки зрения типологии как историко-эпический, мы рассмотрели содержание первой части этого определения. Обратимся теперь ко второй его части и попытаемся ответить на вопрос о том, в какой мере исследуемый материал отвечает признакам эпичности.

Из всех стадияльных разновидностей эпоса — от предшествующих ему мифологических форм к архаическому эпосу, затем классическому — наименее изучены именно архаические, ранние формы эпоса, причем во многих случаях выводы о них формулируются на основе изучения типологически более позднего материала, нежели историко-эпический фольклор североамериканских индейцев, элементы архаики вычлениаются из более развитых эпопей, таких, как гомеровские поэмы или «Эдда». Существуют и значительные расхождения мнений относительно самого понятия «эпос»; в последние годы оно часто встречается в двух толкованиях: широко (все эпические или сколько-нибудь тяготеющие к эпичности фольклорные жанры) и узко (собственно героический эпос).

Наиболее категорично по поводу признаков эпоса (который единственно и можно определить, исходя из совокупности признаков) высказался В. Я. Пропп в работе, посвященной русскому героическому эпосу. Среди неперенных признаков эпоса он называет «героический характер содержания», особую «жанровую принадлежность и иные способы исполнения», «стихотворную форму» и «всю систему свойственных ему поэтических признаков». «Эпос рисует, — пишет исследователь, — идеальную действительность и идеальных героев. В эпосе огромный исторический опыт народа обобщается в художественных образах необычной силы, и это обобщение — один из самых существенных признаков эпоса. Эпосу всегда присуща... величавость, монументальность...» (31, 9—10).

Давая ряд четких определений того, что представляет собой эпос в его генетических разновидностях, Пропп специально исключает мифы. Однако в характеристике каких бы то ни было промежуточных форм между мифом и классическим, даже архаическим, эпосом исследователь слишком краток, а его суждения, опирающиеся на материал, которым он мог располагать, звучат осторожно, хотя порой они излишне категоричны: «У первобытных племен, стоявших к началу их изучения на наиболее ранних из известных науке ступеней общественного развития (например, у австралийцев, веддов), а также у племен, достигших

сравнительно более высоких ступеней развития (например, у ирокезов), не обнаружено эпоса в том его понимании, какое дано выше» (31,32). Вместе с тем исследователь указывает, что эпос начинает формироваться в «эпоху разложения первобытно-родового строя», в условиях выделения личности из первобытной общины, т. е. в условиях, близких условиям индейского общества накануне европейского завоевания.

В последние годы в советской науке о фольклоре появились конкретные исследования, посвященные эпическим традициям различных отечественных и зарубежных народов, особенно Африки и Азии¹; однако авторы их не часто обращаются к типологической природе своего предмета. Характеризуя материал столь мало исследованный, каковым являются произведения историко-эпического фольклора североамериканских индейцев, необходимо ввести его в контекст теоретических исследований об эпосе, полагая, что какие-то видовые (а возможно, и родовые) признаки раннего эпоса предстанут здесь в весьма специфическом виде. При этом особенно важно помнить о понятии «эпический фон» — в историко-эпическом фольклоре североамериканских индейцев легко обнаружить неравномерность выражения «эпического фона», эпических качеств. Едва ли не первым — если не единственным — исследователем, кто обратил на это внимание, была американская исследовательница начала XX в. М. Астров, указавшая на существование «областей повышенной эпической активности» применительно к юго-западному и озерно-лесному регионам (35, 109); дальнейшего развития эта важная мысль так и не получила.

Так как же соответствует историко-эпический фольклор североамериканских индейцев основным признакам эпичности?

В своей работе «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» Е. Мелетинский касается и североамериканского индейского материала: «При анализе первобытного наследия в архаическом героическом эпосе обнаруживаются многочисленные типологические параллели с мифологическим эпосом культурно-отсталых... народов... с мифами и сказками о Вороне у палеоазиатов и североамериканских индейцев, с мифологическим эпосом индейцев о братьях-близнецах, очищающих землю от чудовищ» (27, 63). Однако речь здесь идет лишь о ранних мифолого-эпических образованиях; кроме того, недостаточно четко разграничиваются понятия эпико-мифологического (или мифологического) цикла — с одной стороны, и архаического эпоса — с другой. Определяя же приметы архаических форм эпоса, Мелетинский выделяет черты, весьма близкие тем, которые мы обнаруживаем в историко-эпическом фольклоре индейцев Северной Америки: «В архаических формах эпоса (карело-финские руны, богатырские

¹ Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. М., 1979; Микушев А. К. Коми эпические песни и баллады. Л., 1969; Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981; Котляр Е. С. Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985; и др.

поэмы тюрко-монгольских народов Сибири, нарты, отдельные фрагменты грузинского и армянского эпоса, эпос о Гильгамеше и Эдда) героика выступает еще в сказочно-мифологической оболочке, эпическое время совпадает с мифологическим временем первотворения, эпические враги имеют черты фантастических чудовищ, а богатыри сочетают доблести воинов со свойствами шаманов; в сюжетах имеются реликты деяний „культурных героев“ (добывание огня, культурных растений, изготовление орудий труда и т. п.); главные темы — борьба с „чудовищами“, героическое сватовство... и родовая месть» (Там же).

Исходя из этих критериев, фольклорный материал Северной Америки можно отнести к ранней архаике, поскольку ряд характерных ее признаков присутствует здесь в значительном объеме.

На уровне эпической деятельности соответствие исследуемого материала родственным явлениям иных эпических традиций проявляется довольно последовательно по всем регионам и конкретным произведениям: представлены и борьба с чудовищами, и борьба с природой, и эпическая охота, и добывание чудесных даров (см. таблицу). То же относится к характеристике сил, находящихся с героями в конфликте: они имеют сверхъестественный характер, в спор вовлечены первопредки, духи и божества; враждебные племена и фантастические чудовища. Нет серьезных расхождений и в типологии времени; события тяготеют или привязаны к легендарно-исторической эпохе: в преданиях либо повествуется о событиях мифологического упорядочения мира, либо демонстрируется эволюция от эпохи Первотворения через эпоху упорядочения мира к эпохе легендарно-исторической (исключение составляют лишь предания о Великой Лиге, содержание которых связано только с последней из названных эпох).

Что касается категории героя, то здесь наблюдается расхождение с известными образцами, и обусловлено оно как общественными отношениями индейских племен, так и жанровыми особенностями произведений. «Богатырство» в собственном смысле еще отсутствует в раннеэпическом арсенале индейцев Северной Америки, если не считать подвигов эпического племени, или же принимает иные формы (деяния Деганавиды и Хайонваты в ирокезских преданиях, подвиги первопредков в преданиях осейджей), — это обусловлено тем, что процесс выделения личности проявился у индейцев Северной Америки слабо и в неравной степени у различных этносов. Единственный случай, где героями стали конкретные личности, — это «Легенда о Миротворце»; отличие Деганавиды и Хайонваты от героев евро-азиатского архаического эпоса (например, Гильгамеша, героев «Эдды») заключается в том, что они противостоят и воинам и шаманам, образы их скорее приближаются к образам эпических старейшин-мудрецов и «культурных героев» вроде Вяйнемеинена из карело-финских рун или Утнапишти из эпоса о Гильгамеше. Их внешний

Эпические признаки	Историко-эпические произведения североамериканских индейцев			
	Предания осейджей	Народные легенды криков	«Валламолум» делаваров	Предания ирокезов о Великой Лиге
Содержательные признаки				
Эпическая деятельность	эпические поиски, борьба с природой	эпические поиски (странствие)	эпические поиски (странствие)	борьба с чудовищем, добывание чудесных даров
Конфликтные силы	неупорядоченная природа, духи — первопредки	чудовища, стихии, враждебные племена — касситавы (эпическое племя)	злые духи, чудовища, враждебные племена — ленни-ленаны (эпическое племя)	чудовища — герои-вожди (олицетворение племен)
Эпическое время	эпоха Первотворения	от эпохи Первотворения — к легендарно-исторической эпохе	от эпохи Первотворения — к легендарно-исторической эпохе	легендарно-историческая эпоха
Герой	первопредки	эпическое племя	эпическое племя	герои-вожди (олицетворение племен)
Формальные признаки				
Общие места	+	—	—	+
Повторы	+	+	+	+
Параллелизмы	+	+	+	+
Эпическое число	+	+	+	+
Героический эпитет	+	+	+	+
Эпические перечни	+	+	+	+
Гиперболизация	+	+	+	+
«Номинация»	+	+	+	+
Тип сюжета	фабулат	хроникат	хроникат	фабулат

облик лишен прямого описания, он раскрывается посредством «сопутствующих» косвенных деталей, через прозвища или деяния; в сущности, эпически характеризуется лишь людоед Тадодахо, тело которого, по преданию, связано в семь узлов зла, на голове его кишат змеи, а взгляд обращает людей в камень (вариант Горгоны Медузы).

Означает ли неразработанность образа героической личности полное отсутствие эпического героя в историко-эпическом фольклоре индейцев Северной Америки? Думается, нет. Как показывает анализ другой разновидности раннеэпического материала, хроник, роль эпического героя принимает на себя племя. В фольклоре индейцев в произведениях типа «Валламолума»

о самом эпическом племени, в сущности, говорится как о героической личности; это проявляется и в самоназвании «ленни-ленапы» (настоящие люди, люди из людей). По ходу повествования представители эпического племени называются «славнейшими», «мудрейшими», «чистейшими» (так характеризуются охотники в «Валламолуме»); те же качества подчеркиваются в именах вождей ленапов. Главные эпические достоинства героя-племени — древность, «старшинство», воинская доблесть. Очень часто представители племени и само племя отождествляются, как в преданиях ирокезов, причем это находит отражение в системе метафор, скрытых в терминах родства, в именах вождей.

На уровне формальных признаков соответствий наблюдается меньше, что связано с уровнем развития индейских преданий, с их видовой спецификой, а также с обстоятельствами истории каждого произведения и жанра в отдельности. Отмечается присутствие эпических перечней (вождей, реликвий, деревень и местностей, через которые проходит племя), повторов и параллелизмов; использование магических чисел (4 и 7) — в виде повторов (строк и целых эпизодов) и непосредственно в символике образов. Прочие формальные признаки эпичности либо не прослеживаются с такой регулярностью, либо видоизменены или дополнены другими признаками. Ранняя типология историко-эпических преданий индейцев Северной Америки выявляет наличие специфических признаков, которые оказались ослаблены или видоизменены во многих поздних эпопеях Европы и Азии. Это касается, помимо категории героя, приема «номинации» — образного и магического использования имен как системы художественных приемов. Из-за сильно выраженного обрядового начала «номинация» такого рода на стадии архаики играет весьма заметную роль.

Синкретизм ранних форм фольклора проявляется не только в связи с обрядом, но и за пределами сакральной жизни; он неотделим от особенностей первобытного миропредставления, для которого характерна нерасчлененность сознания. У индейцев Северной Америки синкретизм историко-эпического фольклора наиболее заметен в области формы, и не только в произведениях, сочетающих песни и прозаический рассказ (данную черту раннего эпоса отмечали многие его исследователи), но и в тех случаях, когда художественное слово дополняется пиктограммами или другими изобразительными элементами.

Роль пиктографии в индейском историко-эпическом фольклоре многофункциональна, но прежде всего пиктография служит мнемоническим целям; у степных племен возникли даже целые пиктографические летописи. Разумеется, деление на «песни» в делаварской хронике «Валламолум» обусловлено содержанием, однако сравнительно небольшое количество строк в первых трех песнях вполне могло быть обусловлено количеством пиктограмм, наносившихся на мнемонические палочки (24—16—20 пиктограмм соответственно), — во всяком случае, «молитвенные дощечки» кикапу и пророков других алгонкинских племен содержали

по 16—20 знаков; и едва ли распространение пиктографических «дощечек» в XIX в. явилось исключительно следствием христианизации индейцев, записывавших на них тексты молитв, — сама по себе такая манера записи должна была существовать у индейцев значительно раньше. Пиктографическая форма народных легенд криков была утрачена к XIX в. безвозвратно (не повлекло ли это за собой утрату и многих элементов содержания, и художественной формы преданий?). Напротив, мнемоническая символика ирокезов оказалась очень устойчивой: известен ряд вампумов, содержание которых восходит ко времени основания конфедерации, а пиктографические обозначения на специальных посохах вождей-советников относятся к «Обряду утешений», наиболее древней составляющей цикла преданий о Лиге.

По мере развития эпических тенденций все больше выявлялась вторая функция пиктографического плана преданий — обрядная.

В процессе создания конфедераций племен, несомненно, шло упорядочение и дальнейшее развитие пиктографии, подчинение ее новым задачам — обращение к пиктограммам вызывалось уже необходимостью закрепить в них основы «союзного» мышления и новые нормы жизни.

Пиктограммы «Валламолума» выделяются своей разработанностью и упорядоченностью; в Северной Америке с ними по сложности могут соперничать только пиктограммы оджибве, относящиеся к обрядам тайного знахарского общества Мидевивин, — они, однако, подчинены исключительно религиозным задачам. Рисуночный план «Красного Перечня», дополняя содержание текста, способствует созданию эпического фона. То же самое мы, несомненно, могли бы сказать и о преданиях ирокезов, если бы были в состоянии восстановить всю последовательность поясов вампума, сопутствующих «Легенде о Миротворце» и особенно «Вечно-Неразрывному Закону».

Синкретизм формы и содержания произведений историко-эпического фольклора североамериканских индейцев проявился также в сочетании внутри одного и того же произведения различных жанровых и родовых признаков. Так, в отдельных составляющих цикла преданий о Великой Лиге различимы элементы: обрядовой риторики и заклинания, плача и гимна («Обряд утешений»); риторики и дидактики («Вечно-Неразрывный Закон»); историко-эпического повествования с риторическими и обрядовыми вставками («Легенда о Миротворце»).

Уже говорилось о том, что связь с обрядовостью накладывает ощутимый отпечаток на исследуемый материал. Разумеется, это проявляется неодинаково по всем интересующим нас произведениям. Однако даже там, где обрядовое начало практически никак не проявляется, например в хрониках, близость к нему обуславливает наличие сильного «магического» пафоса; многообразные имена и формульные сочетания, иногда объединенные вместе, непосредственно призваны служить обрядовым функциям:

оживлению усопших, активизации духов-покровителей, восстановлению гармонии эпической картины мира.

Само исполнение некоторых историко-эпических преданий приурочивалось к какому-либо празднеству или сакральному действию, требовавшему участия нескольких племен. Мы знаем, в частности, что смерть одного из вождей совета Великой Лиги была поводом для объявления всеобщего «Траурного совета», на котором воспроизводились основные компоненты «Обряда утешений», а также принципиально важные части «Вечно-Неразрывного Закона» и «Легенды о Миротворце». Кризисная ситуация, вызванная внешними обстоятельствами, по свидетельству Ла Флеша, обуславливала выбор предания и форму его воспроизведения у осейджей — и даже состав сказителей, ответственных за тот или иной сюжет (96, 116). У криков исполнение народных легенд было также связано с общезначимыми обрядами, скорее всего — с празднеством буска, хотя прямых свидетельств об этом мало (см., например: 138, 45); вспомним, что этиологические мотивы, связанные с буском, ритуальной игрой в мяч и некоторыми другими обрядами, составляют значительную часть содержания народных легенд. Обрядовость присуща и ирокезским преданиям, в которых регулярно встречаются ссылки на обрядовый смысл действий героев; достаточно напомнить о том, какую важную роль играют в «Легенде о Миротворце» умиротворение Тадодахо и утешение Хайонваты.

Анализируя имеющиеся записи историко-эпических преданий, можно отметить преобладание категории состояния над категорией действия. В отдельных частях ряда преданий движение сюжета достигается, в сущности, за счет варьирования описаний, называния новых имен; детализация описаний усиливает драматизм, повышает эффективность воздействия на аудиторию.

Касаясь вопросов генезиса архаического эпоса, исследователи пишут о том, что «ранняя героическая эпика выросла на основе взаимодействия богатырской сказки-песни и первобытного мифологического эпоса о первопредках — „культурных героях“, а когда опыт государственной консолидации нанес решительный удар мифологизированию исторического прошлого, то важнейшим источником формирования героической эпопеи стали исторические предания о межплеменных войнах, переселениях, выдающихся военных вождях и т. п.» (27, 62).

Развитие историко-эпического фольклора индейцев в целом подтверждает справедливость этого положения; с его помощью можно объяснить наличие различных хронологических пластов в «Валламолуме», отдельных мотивных наложений в народных легендах, эсхатологических мотивов в «Легенде о Миротворце». Следует, однако, заметить, что у индейцев Северной Америки отсутствовала богатырская сказка-песня — в силу ранней стадии развития их фольклора. У них, правда, существовали разнообразные песни — военные, бытовые, охотничьи, — большая часть которых так или иначе была связана с обширной группой «вещих

песен» (dream songs), песен-талисманов, выполнявших магическую, охранительную функцию и родственных заклинаниям. Такие песни заимствовались из «вещих», пророческих сновидений; считалось, что сны и песни посланы духами-покровителями. Обычно песни находились «в частном владении», принадлежали конкретному человеку. Структура, символика этих песен, бытовавших в различных регионах и у различных племен, варьировались, но типологические особенности оставались общими.

Существовали также песни и песенные композиции, являвшиеся достоянием рода — что-то вроде коллективных заклинаний, просьб о помощи, обращенных к духам и связанных с обрядами. Эта категория песен была весьма широко распространена в Северной Америке, причем в обрядах общеродового значения часто уже сочетались песни и прозаические фрагменты риторического или повествовательного характера. Целью таких церемоний было «обновление» духовных сил племени, преодоление опасности, нависшей над племенем из-за смерти вождя; участники церемонии стремились также добиться расположения духов, их помощи в осуществлении своих предприятий. Всякого рода обряды «раскрытия священной укладки» (например, обрядовые композиции типа «Хако» у поуни), обряды «Большого Дома» у делаваров, песнопения навахо — все это сходные явления, носившие общинный характер, но неспособные к дальнейшему художественному развитию на межплеменной основе.

Вместе с тем «заклинательная» традиция, укрепившаяся посредством подобных институтов, несомненно, оказала значительное влияние на раннюю эпiku индейцев. Это влияние особенно заметно в преданиях осейджей, в которых отдельные «блоки» содержания, по-видимому, восходят к песням-заклинаниям. «Обряд утешений», древнейшая составляющая цикла преданий о Лиге, почти целиком представляет собой магическое действие, приспособленное к задачам союза племен. Генетическая связь историко-эпических преданий с «вещей песней» и обрядами не вызывает сомнений. Формульная структура «Красного Перечня» местами также позволяет предполагать былую ее зависимость от заклинаний или других мотивных обращений, хотя образцов такого рода словесности от делаваров до нас не дошло. Очевидно, именно эти компоненты — «заклинательная» песенная традиция в соединении со сказаниями о первопредках — и послужили основой для формирования первых протоэпических произведений.

Таким образом, в памятниках фольклора североамериканских индейцев обнаруживается явное присутствие одних эпических признаков и слабо выраженный характер других. Показательно, однако, что во всех разбираемых произведениях отчетливо выражен «эпический фон», заявляющий о себе в историко-мифологических реалиях, формульности и других приемах фольклорного повествования. В историко-эпическом фольклоре индейцев, при рудиментах мифологизма и обрядовости, речь идет либо об истории становления «героя-племени», эпического этноса, либо о каком-то

важном этапе этого процесса, о переломных вехах; основной мотив сопровождается мотивом добывания чудесных талисманов, оружия, вампума и т. п. В этих приметах сказывается своеобразие индейского фольклора в сопоставлении с известными нам архаическими или классическими эпopeями Европы и Азии.

Истинным носителем эпической традиции является народность. Мы знаем, что из всех североамериканских племен к моменту прибытия европейцев на континент одни лишь ирокезы подошли к стадии народности столь близко, что их предания о Великой Лиге отразили этот процесс. Правда, «следы» того же процесса выявляются и в содержании «Красного Перечня» делаваров, у которых тенденции к социальной консолидации отмечаются только в XIX в.; социально менее жестко структурированные алгонкинские племена, как и мускоги юго-востока, претерпели наиболее радикальную ломку традиционного уклада, что негативно сказалось и на развитии эпических тенденций.

На основании анализа историко-эпического фольклора индейцев Северной Америки можно сделать вывод о том, что эта разновидность устного народного творчества уже выделилась из собственно мифологической области, определявшей развитие фольклора в пределах племени, но лишь частично перешла в ранг эпоса, хотя и обнаруживает в своей типологии ряд его признаков. Исследуя материал подобного рода, важно распознавать именно те уровни содержания и формы, которые проявили способность к эволюционной переходности.

2. Историко-эпические модели, их распространение; проблема стадийности

Практически весь известный нам материал историко-эпического фольклора североамериканских индейцев сконцентрирован в восточной части континента, под которой понимается обширная область, включающая озерно-лесной, юго-восточный и отчасти степной регионы. На юго-западе циклы мифов, посвященные событиям эпохи Первотворения, не достигли уровня историко-эпических произведений. Фольклор племен штата Калифорния, выделяемых в особую группу, по причине их сравнительной культурной отсталости также остается вне поля зрения исследователей. Менее прояснена ситуация в других районах американского Запада. Перспективные в культурном отношении племена Тихоокеанского побережья и их непосредственные соседи (например, материковые или «внутренние» сэлиши) достигли высокого уровня экономического развития, позволявшего высвобождать значительные временные ресурсы для занятий художественным творчеством. Здесь существовало имущественное расслоение, приведшее даже к рабовладению. Однако вследствие значительной социальной и этнической разьединенности индейских общин Тихоокеанского

побережья в их фольклоре не проявилось сильных тенденций к эпосообразованию. Строго говоря, имеется лишь одно упоминание о бытовании здесь в доколониальные времена эпических преданий; и хотя достоверность записи проблематична, источник, в какой-то степени вводящий данные фольклора Дальнего Востока, заслуживает комментария.

История документа следующая. Вождь Сепасс из племени оканаганов, входящего в обширную семью элишских племен, в 60-летнем возрасте, тревожась о судьбе доверенного ему народного знания, принял решение поведать его своей близкой знакомой Элоизе Стрит, переводчице, владеющей языком оканаганов. В 1915 г. перевод 15 песен, именуемых с тех пор «Песнями Й-эль-Митха» («Songs of Y-Ail-Mith»), был завершен. До нас не дошел оригинальный текст, и все, чем мы располагаем в настоящее время, — это англоязычный перевод песен, изданный впоследствии отдельной книгой (см.: 17).

«Песни Й-эль-Митха» (т. е. традиционного сказителя) представляют собой цикл мифологических преданий о сотворении мира, о потопе, о подвигах животных-хитрецов, о наказании верховным божеством — Солнцем — коварных колдунов, о добывании огня первопредком людей и т. п. Такого рода предания, но в форме прозаического рассказа, широко распространены на Тихоокеанском побережье и на всем Дальнем Западе. Необычна в данном случае форма их бытования. Предания объединены в цикл, организованный ритмически и с помощью рефренов; один из наиболее часто встречающихся рефренов как бы связывает между собой отдельные песни:

Вот песни Й-эль-Митха,
Старого, мудрого,
Рассказ о Солнце в устах его,
И о потопе,
И о долгом пути наверх
Первых людей,
Чтобы вновь обрести себя.
(17, 99)

Единственное издание этих песен не содержит ни примеров на языке оригинала, ни комментариев, поэтому трудно судить о достоверности песен. Биографический очерк о вожде Сепассе соседствует с введением к книге, принадлежащим «вождю племени потаватоми» Шуп-Ше, который проводит ряд псевдонаучных параллелей, спекулируя на материале истории, лингвистики и этнографии известных ему племен. Автор введения, несомненно, читал «Валламолум»: он выводит происхождение практически всех индейских племен от ленни-ленапов².

Однако в предисловии, написанном переводчицей, есть интерес-

² Отсюда путаница в англоязычных библиографиях, где песни Сепасса называются «творчеством ленни-ленапов».

ное указание на бытование эпических песен у племен Дальнего Запада, которое целесообразно привести целиком: «На протяжении всей жизни вождь Сепасс осуществлял важные религиозные функции. В дни солнечных обрядов, по-прежнему проводившихся каждые четыре года в дни возникновения первых белых поселений (позднее неизбежно вытесненных под давлением нового порядка), вождь Сепасс являлся главой обширных собраний общин Тихоокеанского побережья. Они служили поводом для исполнения специальных обрядов, песен и танцев и для переговоров о делах административного характера. Исполнялись обычно две песни, причем каждая в течение четырех дней, — „Песнь народов“, историческая, и „Песнь поколений“, генеалогическая. То было время гостеприимных празднеств-потлатчей» (17, 13).

К сожалению, дополнительных данных относительно жанровой специфики упомянутых песен не имеется; неясно также, составляли ли «Песни Й-эль-Митха» какую-либо часть подобных обрядов. Переводы же «Песен Й-эль-Митха», какими бы интересными они ни были, не дают сколько-нибудь ясного представления об эпических признаках фольклора индейцев Дальнего Запада и потому не могут быть привлечены в качестве сопоставительного материала при анализе историко-эпического фольклора индейцев.

Иная картина складывается в ходе изучения историко-эпического фольклора в степном регионе.

В сравнении с другими индейскими культурными общностями Северной Америки степной регион считается молодым: культура конных степных кочевников во всем ее своеобразии складывалась и существовала с XVII по XIX в. К началу интенсивного проникновения европейцев в степную область основная часть степных племен была уже объединена в союзы (союз семи племен дакотов, союз трех племен черноногих и т. п.). Эти союзы, в связи с особенностями кочевого образа жизни, имели более «рыхлый» характер, нежели конфедерации восточных и юго-восточных индейцев; становлению их, по всей видимости, способствовало приобретение лошадей.

Дошедший до наших дней фольклор степных индейцев принадлежит преимущественно «конному» периоду их развития, хотя в мифах и преданиях встречаются мотивы, свидетельствующие о тех временах, когда предки равнинных индейцев были еще жителями лесного края, земледельцами, пешими охотниками и рыболовами.

Протоэпические жанры как часть фольклорного наследия степных племен, в отличие от мифов, сказок, легенд, песен, мало привлекали внимание исследователей, обращавшихся к историко-этнографическим, реже — лингвистическим аспектам фольклорного материала. В результате протоэпические произведения оказались выявлены только у группы сиуязычных племен; к ним можно отнести так называемые «перечни зим» дакотов и предания осейджей. Правда, в фольклоре степных племен ранний эпос не занимал ведущего положения; тем не менее имеющийся мате-

риал значителен по объему и учет его важен для общей постановки проблемы развития историко-эпического фольклора североамериканских индейцев.

Сложившийся у ряда степных племен хроникальный фольклорный жанр пиктографических календарных летописей, часто именуемых «перечнями зим» (название происходит от дакотского «wan'iyetu wo'wari»), весьма своеобразен. Годы в индейском календаре отсчитывались по зимам, часто суровым климатически и нередко голодным; пережить зиму, длившуюся в некоторых районах степного региона до 6 месяцев в году, значило пережить год.

«Перечень зим» находился на хранении у специальных хронистов, должность которых была в чем-то сродни должности «хранителей вампума» у ирокезов. Ежегодно хронисты обсуждали на совете вождей, какое событие достойно занять место в «перечне» и быть отраженным в пиктограмме, нанесенной на выделанную бизонью шкуру, и в соответствующей ей устной формуле.

Отдельные из дакотских летописей восходят, вероятно, ко второй половине XVIII в. Таковы, например, «перечни» хрониста Пламя (охватывает 1786—1877 гг.), Хозяина Красного Коня (охватывает 1786—1968 гг.) и некоторые другие.

Лишь немногие «перечни зим» известны нам в оригинале; по ним можно судить о примитивной формульности и о строении фраз на языке сиу. Другие же представляют собой пересказ событий, а точнее, просто англоязычный комментарий к ним. Образный арсенал «перечней» минимален. Метафоричность в какой-то мере проявляется лишь в том, что, по справедливому замечанию исследователя, «каждому году присваивается имя» (75, 8).

«Перечни зим» как форма народной историографии давно признаны характерным явлением культур степных племен: они бытовали также у племен кайова и черноногих.

Первые публикации «перечней зим» были осуществлены этнографом Г. Мэллери в 1877 г. и 1893 г. В издании 1893 г. он поставил вопрос о происхождении и возрасте этих произведений (100, 267). Мэллери выдвинул предположение о том, что летописи степных племен создавались под европейским влиянием, однако его смущала такая особенность «перечней», как отсутствие явно выраженного зачина и «замкнутость» содержания.

Исследователи отмечали специфичность принципов отбора событий, помещаемых в летописный контекст; еще Мэллери писал, что под 1876 годом, когда, на взгляд европейца, логичнее было бы зарегистрировать столь знаменательное в жизни племен событие, как разгром эскадрона Дж. Армстронга Кастера при Литтл-Бигхорн, значится угон лошадей у соседнего племени (в летописи Баттиста Доброго) и заключение мирного договора с омахами (в летописях Большого Миссури, Железной Пули). Поясняя феномен календарных летописей, Р. Хэзрик указывает: «На самом деле „перечни зим“ были собственно историей сиу и ценились

не просто как хроники, но как эталон, по которому можно было судить о важнейших жизненных делах» (75, 11).

Большинство летописей, как упоминалось, не дошли до нас в первоначальном виде; одно из редких исключений — календарь Бена Киндла, опубликованный без пиктограмм в 1930 г. Приведем в качестве примера отрывок из него:

На ловле рыбы их убили (1760).

На ловле орлов они [шошонов] убили (1761).

За бизонами вплавь гнались (1762).

Раковины вместо ножей использовали (1763).

Маленького Муравья убили (1764).

В атаке Стреляющего-В-Сосну убили (1765). <...>

Женщина узрела во сне Вагонду и с ума сошла (1770).

Манданов выкурили (1771).

Враги троих возвращавшихся сборщиков хвороста убили (1772).

Даже собаки от снега слепли (1773).

(14, 137)

Дакотские «перечни зим» примечательны тем, что являются типологически ранней моделью сюжета-хроники. Они еще не несут в себе никаких следов эпического фона, но структурно уже близки Песням IV—V «Валламолума», поскольку выстроены по примитивному принципу последовательного сцепления событий. И все же без учета календарных летописей картина развития историко-эпического фольклора коренных жителей Северной Америки была бы неполной. Во всяком случае, «перечни зим» способствуют выявлению различий между доисторическими формами местного фольклора и народно-поэтическим творчеством исторической эпохи.

Однако в пределах языковой семьи сиу в степном регионе существовали племена, в фольклоре которых процесс эпособразованья проявился отчетливее. Так, у поуни известен пространный обряд торжественного «раскрытия священной укладки»; он получил в научной литературе название «Хако». Обряд состоял из 100 песен, которые исполнялись в течение 5 дней и ночей (см.: 67). И хотя песни в целом носят характер молитв, в них отмечаются и эпические элементы.

У племен союза Дхегиа бытовал своеобразный фольклорный жанр; в какой-то степени о нем можно судить по фольклору осейджей. У других племен этого союза — омахов, понков, квапо, канза — сохранились отчасти схожие предания, но любая сопоставительная работа здесь затруднена из-за отсутствия записей.

Осейджам в этом смысле повезло, поскольку уже Дж. О. Дорси, проживший в качестве миссионера в течение ряда лет (1871—1873, 1878—1880 гг.) среди племен союза Дхегиа³, оставил первые записи их преданий. Позже его дело продолжил этнограф и

³ Наименование Дхегиа (Dhegiha) введено Дж. О. Дорси и означает «люди этого края» (61, 3).

фольклорист индейского происхождения Франсис Ла Флеш (1857—1932), записавший множество произведений историко-эпического фольклора осейджей и составивший комментарии к ним. Его четырехтомный труд под общим названием «Племя осейдж» (1921—1930) и посмертно изданная работа «Военный обряд и мирный обряд индейцев осейдж» (1939) дают исчерпывающую картину фольклорного жанра одного племени.

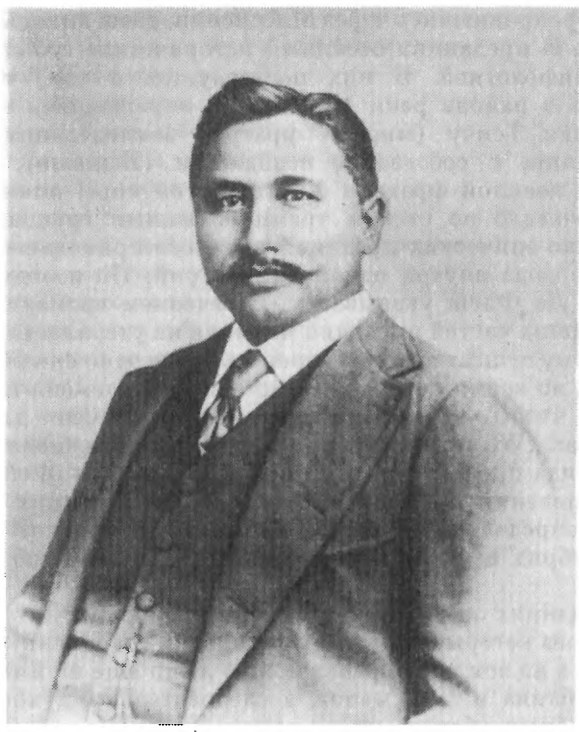
В жанровом отношении в фольклоре осейджей существует разделение на «wa-thoⁿ» и «wi-gi-e». Первые представляют собой песни или молитвы; вторые — собственно эпико-мифологические предания — они составляют основу важнейших обрядов племени и воспринимаются исследователями как ведущий жанр в фольклоре осейджей.

Предания осейджей — основа сакральных обрядов, призванных регулировать социально-нравственные отношения. Содержание этих обрядов сконцентрировано на вопросах войны и мира как на центральных вопросах жизни. Оппозиция «война — мир» носит аллегорический характер: она связана с общим мифологическим дуализмом культуры осейджей (жизнь/смерть, добро/зло, мужчина/женщина, небо/земля и т. д.), что находит отражение и в социальном устройстве племени. Представления о войне и мире имеют характер своеобразного «учения», регулирующего поведение индивидуума, каждого из родов, племени, а также отношение осейджей к другим племенам. В работе «Военный обряд и мирный обряд индейцев осейдж» Ла Флеш указывает: «Черные тучи, приносящие молнию, град и разрушительные ветры, наполняли души осейджей страхом и ассоциировались у них с ужасающими действиями людей в борьбе друг с другом. В военных обрядах, во многих преданиях и песнях упоминаются тучи, молнии и ветры, и разрушительный характер их запечатлен в обрядовой форме. . . В состоянии мира они видели освобождение от сковывающего воздействия страха. Подобно другим учениям, связанным с насущными задачами благополучия племени, учение о мире не могло сохраниться или быть передано будущим поколениям иначе, как через обряды, предания и песни в которых имели более или менее аллегорический характер» (96, 228).

Одни и те же предания могли использоваться как в контексте военных, так и мирных обрядов, но с определенными вариациями: в первом случае акцентировались образы, связанные с идеей защиты племени от военных бедствий, во втором — с идеей установления и поддержания гармонии, дружественных отношений. Согласно Ла Флешу, подобное варьирование обрядовых текстов наблюдалось и у целого ряда других степных племен, например у поуни, ото (96, 202).

Существовал круг людей, именуемых «No-hoⁿ-zhiⁿ-ga», «старички»; их традиционные титулы свидетельствуют о том, что в задачу «старичков» входило хранение и исполнение историко-эпических преданий.

Содержание преданий соотносится с мифом о Первотворении,



ФРАНСИС ЛА ФЛЕШ

**Фотография. Линкольн, Историческое общество
штата Небраска**

который у осейджей разработан преимущественно в той части, где речь идет о сотворении людей, о миграции и подвигах первопредков. Если мифы о Первотворении у осейджей довольно кратки, то их предания на тот же сюжет весьма пространны. Так, «Предание об изречениях старичков» содержит 1542 стихотворные строки, а версия того же предания, составляющая принадлежность рода Пумы, — 983 строки. Предания чаще всего состоят из песен, объединенных общим сюжетом. «Великое предание» («Wi-gi-e Toⁿ-ga»), к примеру, состоит из 29 песен (375 строк). Длина строки сильно меняется: от двух-трех слов до двух десятков. Особенностью преданий осейджей является непременно завершение каждой строки единой формулой («abinda, tsiga»), которая обычно переводится как «говорят в этом доме». Формула напоминает о сакральном значении преданий, исполняемых в обрядовом помещении.

Считается, что в доисторические времена некоторые сиуязычные племена обитали в низовьях реки Огайо; затем они мигриро-

вали и, переправившись через Миссисипи, разделились (см. об этом 127, 156). В преданиях осейджей исторические события переплелись с мифологией. В них повествуется о том, что осейджи появились в районе реки Миссисипи, спустившись на землю со звезд; люди Тсичу (мирная фратрия земледельцев) при этом повстречались с собственно осейджами (Вашаше), а позже — с людьми военной фратрии Хонга. С той поры племя осейджей всегда кочевало по степям тремя большими группами. Каждое из историко-эпических преданий являлось принадлежностью того или иного рода внутри одной из фратрий. По поводу бытования преданий Ла Флеш указывает: «С течением времени... ни одна из важнейших частей преданий племени не утерялась — благодаря раздельному существованию деревень. Ежегодно они обменивались визитами, во время которых представители племени пользовались случаем, чтобы провести такие общезначимые для племени обряды, как „Wa-wa-thon“ (мирный обряд, включавший воспроизведение ряда преданий в их „мирной“ версии. — А. В.)», причем «при разделении племени на роды каждый из них обязан был хранить определенную часть религиозных обрядов племени, и ни один обряд нельзя было проводить без какой-либо его части» (96, 202).

В преданиях осейджей речь идет об иерархии четырех верхних миров, через которые первые люди, предки современных осейджей, спустились на землю. Первоначально люди еще не имели зримого, земного облика и талисманов, а следовательно, духов-покровителей, способных уберечь их на земле от бед. Перипетиям поисков «тела», а главное — духов-покровителей среди животных и птиц, населяющих землю, и посвящена обычно основная часть преданий. В поисках защитников предки осейджей вновь посещают все верхние миры, последовательно вопрошают небесные светила и звезды о помощи; один за другим те отказывают им; лишь сойдя на землю, они в конце концов обретают духа-покровителя. Такие эпизоды, как спуск людей на землю, поиски духов-покровителей, одаривание людей различными свойствами, непременно включаются в предание.

Основными приемами драматизации содержания и одновременно приемами формульной организации текста являются в преданиях повторы и параллелизмы. Повтор обычно четырехкратный, характерный для фольклора индейцев Северной Америки (он связан с магией четырех сторон света). Встречается и семикратный повтор, соответствующий количеству участников странствия; в частности, «дети» (т. е. осейджи как потомки более древних созданий и всякого рода духов) обращаются к утренней звезде, солнцу, луне и т. д. — число обращений часто достигает семи, — пока не находят духа-покровителя — какое-либо животное или птицу. Один такой фрагмент предания приводит в своей записи О. Дорси:

Тогда он отправился к чудному диву дня,

«Хау, дед мой! — сказал он. —

Нет тел у детей твоих».

Тот отвечает: «В моей ли власти снабдить их телом?

Я с вечной дороги сойти не смею.

Не я один обладаю силой.

Видно, нужно искать тебе дальше».

Тогда отправился он к чудному диву ночи.

«Хау, дед мой! — сказал он. —

Нет тел у детей твоих, дед мой».

Луна отвечает: «В моей ли власти снабдить их телом?

Я с вечной дороги сойти не смею.

Не я одна обладаю силой.

Видно, нужно искать тебе дальше».

Тогда отправился он к Плеядам и говорит им:

«Хау, деда!

Нет тел у детей ваших».

Один отвечает: «В нашей ли власти снабдить их телом?

Мы с вечной дороги сойти не смеем.

Не мы одни обладаем силой.

Видно, нужно искать тебе дальше».

И наконец, первопредки обращаются к иволге:

Иволга, полетав вокруг, в гнездо уселась.

К ней отправившись, говорит он:

«Хау, бабушка!

Нет тел у детей твоих».

Отвечает она: «В моей власти так сделать,

Что тело мое их телом станет.

Крыло левое станет детям левой рукою.

Крыло правое станет им правой рукою.

Станет голова — головою.

Чело мое станет челом их.

Станет шеею — шея.

Горло мое — их станет горлом.

И жить вы станете бесконечно.

И дети твои человеками будут.

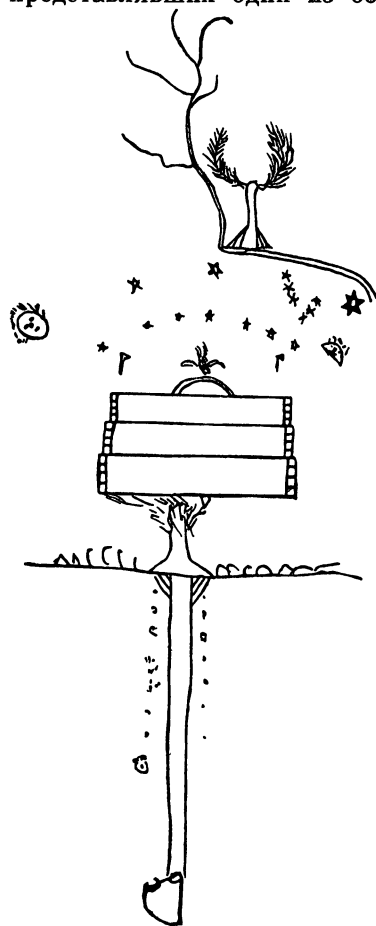
Я речью их одарю человеческой».

(12, 50—51)

В преданиях, исполняемых в рамках мирного обряда, птицы-покровители — это лебедь, длинноклювый кроншнеп, дикая утка, алая танагра, в ряде случаев — иволга. Все они у племен, входящих в союз Дхегга, символизируют окружающий мир в его гармонии. Крики, издаваемые ими, предвещают ясный день (покой, удачу, мир), красная или синяя окраска означает рассвет или небесную синь (символ вечности и намек на небесное происхождение мирной фратрии). Вариативность же духов-покровителей объясняется тем, что каждое из преданий являлось принадлежностью того или иного рода и было связано с его тотемом.

Герой предания — племя или его представители — выражает себя через символические имена, воспроизводящие в совокупности представления этноса об окружающем мире. Есть и указания на то, что обрядовая номинация постепенно становилась эпической номинацией, из табу становясь метафорой (см., например: 16—109).

Буквальному запоминанию структуры преданий способствовали оригинальные «мифологические карты» (в специальной литературе их именуют еще «миграционными картами»). Одну такую карту, ссылаясь на Дж. О. Дорси, приводит Г. Мэлери; он отмечает, что часть карты, «четыре небесных свода и ступени к ним, была нарисована на шее и груди старейшин, представлявших один из обрядовых союзов» (100, 251). Карта



носит пиктографический характер и отображает основные мотивы предания, фиксируя число строк в наиболее важных строфах, последовательность и количество обращений к духам-покровителям. Основные мотивы этого предания (они, кстати, типичны для большинства преданий осейджей) таковы:

1. Первопредки находятсЯ сначала в первом, нижнем небесном мире; они начинают подъем в поисках «телесной» оболочки.

2. Миновав три небесных мира, они достигают четвертого, верхнего небесного мира.

3. В верхнем мире первопредки обретаЮт души.

4. Первопредки спускаются в нижний небесный мир.

5. Первопредки спускаются на землю.

6. Первопредки довольны новой родиной; они расходятся в разные стороны.

7. Тсичу встречаЮт Черного Медведя, который становится посылным первопредков.

8. От имени первопредков Медведь последовательно обращается за помощью к утренней звезде, солнцу, луне, Плеядам, вечерней звезде, маленькой звездочке.

9. Медведь отправляется к самке алой танагры.

КАРТА-СХЕМА МИФОЛОГИЧЕСКОГО СТРАНСТВИЯ ОСЕЙДЖЕЙ

10. Танагра дарует первопредкам «тело», соглашаясь стать их талисманом.

Таким образом, в степном регионе фольклорные формы, структурно близкие хроникам («перечни зим» дакотов и др.), не развились до уровня историко-эпических произведений, тогда как предания осейджей отвечают многим признакам историко-эпического фольклора.

Характеризуя процесс возникновения различных эпических моделей у индейцев Северной Америки, прибегнем к следующей схеме:

I. Мифологический цикл (циклы о Манабозо, божественных близнецах и др.).

II. Эпико-мифологический цикл (песнопения навахо)

III. Историко-эпический фольклор

эпическая хроника «Валламолум», народ- ные легенды криков	историко-мифологиче- ское предание (преда- ния осейджей)	синкретически-смешанное повествование (цикл преда- ний о Великой Лиге)
---	--	--

При этом предполагается, что путь эпосообразования один, общий для всех племен, но на разных стадиях развития этноса эпическое качество выражается в фольклоре по-разному.

Самая ранняя стадияльная разновидность — мифологический цикл, состоящий из определенных мифов данного этноса, которые повествуют о деяниях избранных мифологических героев (божественных близнецов, хитрецов-трикстеров, первопредков); содержание при этом всегда связано с эпохой Первотворения и переустройства мира, с мифологическими миграциями первых людей через ряд миров. Обычно такое повествование ведется в прозаической форме, с небольшими песенными вставками. Мифологический фон доминирует над фоном эпическим, а эпические характеристики событий и персонажей отсутствуют. Характерными примерами подобных произведений у североамериканских индейцев являются мифологические циклы о Вороне — у племен Тихоокеанского побережья, о хитреце Манабозо (Висакедьяке, Нанабуше, Глускабе и др.) — у алгонкинов восточной части континента, о Первотворении и странствиях отдельных родов — у пуэбло (особенно у племени хопи).

В дальнейшем преимущественное развитие песенного начала привело к образованию эпико-мифологического цикла (т. е. к качественному изменению цикла мифов) — в нем главная роль отводится уже песенному началу, что часто влечет за собой усложнение структуры произведения, увеличение или уменьшение его объема, влияет на решение эпизодов, которые приобретают самостоятельное, художественное, а не только функциональное значение.

Песнопения навахо как пример эпико-мифологического цикла интересны тем, что находятся у самых истоков эпосообразования. Все мифологические понятия и персонажи выступают в них в наборе, отличном от мифологического. Резко возрастает эмоцио-

нальное напряжение, вызванное использованием магии, а значит, и роль соответствующих художественных средств. Кроме того, появляется возможность акцентировать образы и эпизоды, которые в мифе передать невозможно, например процесс роста кукурузы — дара богов (этому посвящен песенный ряд в обряде навахо «Ночная песнь», традиционнo именуемый «В саду бога Хастсехогана»; всего 11 песен). Характерно, однако, что образов «рода» и «племени» здесь еще нет; вместо них фигурируют «первые люди», под которыми подразумеваются первый мужчина и первая женщина, но они выполняют в таких произведениях довольно пассивную роль.

Стадиально более высоким образованием по отношению к эпико-мифологическому циклу (в том его понимании, какое дается здесь) является историко-эпический фольклор.

Возникает вопрос: в каком соотношении находится историко-эпический фольклор с мифом, легендой и преданием — важнейшими понятиями в системе фольклора? Между ними, безусловно, существует тесная и многоплановая связь, впрочем, как и между самими перечисленными понятиями фольклора. Однако миф и предание представляют собой более архаичные виды фольклора, нежели легенда (об этом говорит и самый термин «legenda»: нечто, предназначенное к прочтению, т. е. существующее внутри письменной традиции, добавим — в ее соотношении с устной). Кроме того, легенда не предполагает твердой уверенности в достоверности событий, о которых рассказывает (отсюда ее связь с волшебной сказкой).

О различиях между мифом и эпосом (в нашей терминологии — между мифом и историко-эпическим фольклором) ранее уже говорилось неоднократно. Как и в случае с легендой, различия эти обусловлены не только материалом, но и характером временных связей (всеобщее время мифа и дистанцированное былым время эпоса), и способом изложения материала. Миф предполагает собственную систему художественных приемов, которые могут быть использованы в эпосе лишь отчасти и только в «снятом» виде — из-за разницы идейно-художественных задач. В то время как миф является частью мифологической системы связей, эпос предполагает наличие эпической системы, более того — сам является этой системой.

Труднее определить соотношение историко-эпического фольклора и предания, хотя «предание» — широкое понятие, употребляемое безотносительно к формальным признакам жанра. Именно так оно употребляется и в данном исследовании, и потому в нашем контексте предание не противопоставляется историко-эпическому фольклору.

События, изображаемые в историко-эпических произведениях, сконцентрированы уже вокруг племени и фантастичны настолько же, насколько реальные. В историко-мифологических преданиях осейджей, например, описываются первая мифологическая охота на «дедушку нашего» — бизона, странствия по прериям в поисках

талисманов, встречи с животными и т. д.; героями в них выступают люди. Композиция подобных историко-мифологических преданий, хотя это и не является неизменным условием, подчинена различным песенным приемам; отмечается также нарастание эпических признаков на уровне формы (повторы, параллелизмы, общие места и др.).

Североамериканские примеры указывают на наличие нескольких разновидностей историко-эпического фольклора, отражающих не разные стадии, а разные пути формирования эпического материала. Одна из этих разновидностей — историко-мифологическое предание. Другая — эпическая хроника, для которой характерна линейная композиция, охватывающая историю племени от сотворения мира до той поры, когда сказывается произведение. Героем здесь становится само племя — героический предок родственных племен; о его деяниях, бедствиях и эпических странствиях обычно и рассказывается в хронике. Атмосфера такого рода произведений уже сильно отличается от атмосферы произведений мифологического фольклора, а пафос их обращен за пределы своего этноса, поскольку в хрониках учитывается временное и пространственное, этническое и географическое положение этноса. Как показывает пример «Валламолуа», композиция и замысел подобных произведений не раз переосмысливались, в результате чего возникала многослойность содержания, в котором синтезировались различные стадийные мотивы. В хрониках можно обнаружить мотивы и доплеменного мифологического прошлого, и внутриплеменной жизни, а также «конфедеративный» уровень, окончательно определивший их структуру.

Смешанный тип историко-эпического фольклора индейцев сочетает в себе в «снятом» виде предшествующие стадийные уровни. В синкретически-смешанном повествовании легко выделить элементы риторики, заклинаний (обрядовой поэзии), дидактическое и собственно эпическое начало; «смешанность» проявляется и в сочетании прозаического повествования с песнями. Пример такого рода произведений — круг преданий о Великой Лиге. Героями преданий о Лиге (и в этом их отличие от хроник) являются легендарные личности (полубог и смертный) и вожди-основатели союза. В ирокезских преданиях эпический фон, как и в делаварской хронике, обращен ко всей совокупности известных сказителю этносов. Существенное отличие преданий о Лиге от всех прочих произведений историко-эпического фольклора североамериканских индейцев заключается в том, что действие в них приурочено только в легендарно-исторической эпохе, последней из мифологических эпох, — эта черта указывает на большую эпическую «продвинутость» ирокезских преданий в сравнении с эпическими хрониками индейцев Северной Америки.

Самой распространенной из отмеченных эпических моделей в Северной Америке следует считать всякого рода хроники. Как представляется, они распространены и за пределами континента и образуют большую типологическую общность. Интересно

проследить сходство эпических хроник индейцев Северной Америки с некоторыми древними памятниками литературы Месоамерики, в частности с памятниками индейцев майя: сопоставление всякого рода эпических хроник — от наиболее разработанных, типа «Валламолума» делаваров или «родословных» майя, до наиболее примитивных («перечни зим» степных индейцев и др.) — говорит об особом пристрастии к этому типу фольклорного самовыражения. В этом проявляется важная отличительная особенность устного народного творчества индейцев, специфика их мышления; и потому следует более широко и последовательно привлекать американский материал (в том числе и месоамериканский) при изучении развития эпической традиции.

На основании дошедших до нас испаноязычных текстов эпохи Конкисты (см., например: 88) мы можем сделать вывод о том, что жанр историко-эпических повествований был весьма распространен у различных племен майя. Фольклорная основа просматривается в наиболее известных повествованиях такого рода, например, в «титулос» — родословных, рассказывающих о происхождении и древних странствиях племен, их войнах за «старшинство» и права на земли и т. д. Структуру подобных повествований в значительной степени определяют разнообразные перечни: вождей, племен (как и в североамериканских примерах, их количество — семь или четыре) и в особенности — названий мест, в которых племя останавливалось на длительное время. Характерный пример — перечень вождей в «Родословной владык Тотоникапана»: «Главных вождей было четверо: первый именовался Баламкице, дед и отец наш, людей Кавека; второй — Балам-Акаб, дед и отец людей Нихайа; третий — Махукутах, ствол и корень киче; четвертый именовался Ики-Балам» (Цит. по: 4, 135). В повышенном внимании к именам собственным также проявляется сходство с раннеэпическим материалом индейцев Северной Америки.

Несмотря на то что в записях многие традиционные устные формулы перечисления (правильнее было бы в данном случае говорить о формулах странствия) нарушены, можно отметить наличие определенных «блоков», причем в нескольких вариантах:

«Пятая стоянка (как они называли ее, не говорится). Они пришли к местности (называемой) Барабик-Чум, здесь они остановились на несколько дней. Из Барабик-Чум (они передвинулись) в Памбилиль-Панцокан, здесь они также остановились на некоторое время и питались личинками ос и жуков.

Восьмая остановка, которую они называли Тиках-Чалиб; они строили дома. Из Тиках-Чалиба они пошли в Тибаци, они построили дома и пострадали от страшного урагана.

Десятое место, которое они называли Хобалам-Кана-Улеу, (в нем) они оставались некоторое время» (Цит. по: 4, 145).

Сопоставление «титулос» с североамериканским материалом подтверждает мысль о том, что важной задачей безымянных авто-

ров было обоснование и закрепление прав племени на те или иные земли, а также на социальные привилегии.

Легко уловить сходство приемов повествования в «титулос» и в народных легендах криков или «Валламолуме» делаваров. В «титулос», однако, фольклорная структура текста сильно разрушена, подверглась литературной обработке. Некоторые формулы и приемы «родословных» содержатся и в так называемом «Манускрипте Солола», известном также под названием «Летопись Какчикелей» (издан еще Д. Г. Бринтоном — см.: 45), где в художественно-образной форме повествуется о легендарно-исторической эпохе, причем по ходу повествования приметы места и времени изменяются, но сохраняется их «формульный» характер. Следует, конечно, помнить, что и на этом произведении лежит отчетливая печать письменной редакции.

Если же сопоставить эпическую хронику делаваров с «Пополь-Вухом» майя-киче (правда, «Валламолум» значительно лаконичнее «Пополь-Вуха»), можно обнаружить много общего в замысле этих произведений: речь в них идет о славных деяниях племени, которое принимает эпические характеристики и временами ставится в центр не только повествования, но и мироздания, а герои порой отождествляются с племенем.

Хотя и «Пополь-Вух» и «Валламолум» дошли до нас в письменной редакции, в последние годы многое было сделано для реконструкции фольклорной основы памятника майя-киче, в числе его строфики и ритмики. Что касается «Красного Перечня», его фольклорная основа и не могла полностью скрыться под позднейшими напластованиями: 50 % художественного потенциала делаварской хроники приходится на изобразительный план.

Параллели рассмотренным моделям историко-эпического фольклора североамериканских индейцев естественно искать среди устно-поэтических традиций этносов, находящихся на сходных этапах общественного развития, в частности в эпической традиции некоторых народов Африки. Исследователь эпоса африканских племен, проживающих южнее Сахары, Е. С. Котляр выделяет две разновидности, наиболее близкие индейскому историко-эпическому фольклору; одну она называет «историческим» эпосом, другую — «эпико-историческим» (25, 215—216). Исторический эпос разных стадияльных уровней (этнический и государственный) автор именует еще «эпосом миграций», поскольку в нем отражены странствия племен, как, например, в эпическом цикле монго о героях Лианжа и Нсонго. Интересна в этом цикле и тесная связь предания с обрядом, отдаленно напоминающая соотношение частей цикла преданий о Лиге — «Легенды о Миротворце» и «Обряда утешений».

Сходство североамериканского материала с африканским проявляется и в том, что в обоих случаях важную роль в эпособразовании играет риторика: об этом говорят различные риторические вставки в преданиях о Великой Лиге и в эпических произведениях африканцев.

Сопоставление историко-эпического фольклора североамериканских индейцев с эпосом манденгов о Сундьяте дает наибольшее количество параллелей. В эпосе манденгов повествуется о чудесном рождении героя, его изгнании, странствиях (одновременно речь идет о миграции племени) и об основании героем «державы Мали». Сюжет в существенных чертах близок сюжету «Легенды о Миротворце». Вместе с тем некоторые мотивы (например, мотив миграции племени во главе с героем) типологически сходны с мотивами эпических хроник алгонкинов. Напоминают о последних и бытовавшие у манденгов «генеалогические списки» правителей, которые, вместе с комментариями, должны были заучивать сказители-гриоты (см.: 25, 137).

Разительный пример сходства являют собой африканские предания, входящие фрагментами в эпос о Сундьяте, например, «Приход предков Сундьяты в Манде». По художественной организации и сюжету (эпические поиски, во время которых герои последовательно вопрошают животных и явления природы) — это явная параллель некоторым из преданий осейджей (у осейджей, впрочем, сюжет организован не на основе сказки, а на основе мифологических песен и чисто эпических приемов).

В европейской фольклорной традиции выявляется меньше параллелей североамериканскому историко-эпическому материалу. Сходство прослеживается в «блоках» содержания некоторых средневековых эпосов — «Старшей Эдды» и кельтских (ирландских) саг — и касается прежде всего «поэтики имен», использования различных эпических перечней, особенно в сагах Уладского цикла, где многочисленные эпизоды богатырства всегда привязаны к той или иной местности, которая получает название по разыгравшимся эпическим событиям (эпические топонимы). «Нанизыванием» эпических имен обусловлены многие повороты действия саг о Кухулине, что в какой-то степени напоминает ирокезский фольклор о Лиге.

В сюжетном плане с индейским миграционным фольклором сопоставим так называемый «Мифологический цикл» саг ирландских кельтов, в котором речь идет о нескольких легендарных «волнах» завоевания и заселения Ирландии, а события отнесены, без сомнения, к легендарно-исторической эпохе. Ирландские саги, однако, более подробны, фабульны, тогда как североамериканские миграционные предания по природе своей хроникальны.

Если говорить о сюжете, с преданиями о Великой Лиге сопоставим также аккадский эпос о Гильгамеше: в том и в другом случае перед нами два героя, полубог и смертный, объединившие свои усилия для достижения высокой цели — улучшения мира. Конечно, в стадильном отношении существует разница: «Гильгамеш» представляет собой архаический эпос раннеклассового общества и рожден процессами развития ранней государственности; он однороден в жанровом отношении и в смысле художественной формы.

В целом ряде эпических традиций стадильно раннего уровня

можно найти тот или иной, нередко весьма разнообразный, материал по использованию «поэтики имен»; и чем эпос архаичнее, тем этот материал богаче. Особенно наглядно эта черта ранних эпоей проявилась в кельтских сагах, но она присутствует и в азиатских эпосах, например, в фольклоре некоторых народов Сибири: у эвенов имя героя отождествляется с названием рода, в их эпосе подробно разрабатываются эпизоды, связанные с наречением нового, «богатырского» имени. В архаическом эпосе эвенов, кроме того, в большинстве вставных песен интересна структура строфы: каждая из строк начинается выкликиванием имени, обращением к герою. Такой прием, по-видимому, характерен для этой традиции, поскольку встречается во многих преданиях эвенов («Чипитор», «Холуни» и др.; см.: 26, 107—119). Он напоминает повтор-концовку строки в историко-мифологических преданиях осейджей, что наводит на мысль об обрядовом происхождении приема.

* * *

Можно предположить, что все разновидности историко-эпического фольклора североамериканских индейцев в окончательном своем виде сложились, скорее всего, уже в колониальный период. Эти разновидности принадлежат, условно говоря, к тому стадийному звену фольклора, которое располагается между мифологическим циклом и собственно героическим эпосом.

Данный вид устного народного творчества индейцев довольно быстро (на протяжении XIX в.) стал достоянием письменной традиции, что, с одной стороны, повлекло за собой разрушение фольклорной художественной системы произведений и привнесение «книжных» мотивов, а с другой — способствовало освоению индейских эпических произведений американской литературой и культурой в целом, насколько это было возможно в конкретных исторических обстоятельствах.

3. Особенности поэтики

Формирование системы художественных приемов устно-поэтического творчества индейцев Северной Америки происходило в соответствии со спецификой жизненного уклада, мифологических и стихийно-материалистических представлений, рожденных опытом развития ранних этносов. Рассмотрим некоторые из этих приемов.

«Природная» образность. Жизнедеятельность индейских племен традиционно была самым тесным образом связана с окружающей природой. Поэтому важно проследить, как «природная» образность в процессе творческой деятельности становилась частью художественной системы историко-эпических произведений.

Одним из ранних и простых ее видов было создание имен

собственных путем соединения названий каких-либо предметов или явлений природы; в эпическом произведении такие имена собственные приобретали характер метафор. В «Валламоуме», например, имена вождей составляют как бы ряд стержневых образов хроники. Из 87 упоминаемых легендарных вождей ленниленапов примерно 20 носят имена, «заимствованные» из природного окружения (Бобр, Дрозд, Белая Сова, Большая Птица и др.); имена остальных вождей представляют собой социальные характеристики. Имена не менее 20 вождей совета Великой Лиги (всего в «Обряде утешений» перечислено 50 вождей) также «заимствованы» из природного окружения (Высокое Древо, Красные Крылья, Прекрасное Озеро и т. д.); как и в делаварской хронике, перечень имен является важным элементом предания.

С миром окружающей природы связаны «сквозные» символы и эпические образы. В «Валламоуме» это прежде всего важнейшая пара образов, остров Черепахи и остров Змей, к которой мы еще вернемся; в ирокезских преданиях — «лесная» символика. Развивая наблюдение американского этнографа Х. Херцберг (80, 34), можно сказать, что символы Лиги, как они отражены в произведениях фольклора, реализуются в оппозиции двух рядов метафор — по линии «хаос—культура» и одновременно «лес—поле»:

Лес	Поляна (опушка)
Хаос	Порядок (закон)
Мрак (чаща)	Солнце (свет)
Поваленное дерево	Белая Сосна
Одиночество (отшельничество)	Деревня
Чаща (заросли)	Расчищенная тропа
Война, безумие	Мир, гармония

Совет вождей, решающий важнейшие вопросы социальной жизни, происходит всегда «на опушке леса». Наоборот, в «великом лесу», населенном разнообразными отрицательными персонажами, обитает людоед Тадодах; в лесах скрывается Хайонвата в период безумия.

Предания осейджей, напротив, отражают опыт степных кочевников. Так, в них часто встречаются образы ветра, а также камней и скал, наделенных чудесными свойствами, которые «восседают посреди ветров». В преданиях осейджей действуют многочисленные тотемические животные, обитатели равнин и водоемов, — они передают первопредкам тайные знания, указывают им путь, «породняются» с ними, становясь их духами-покровителями. Согласно Ла Флешу, введение в предания строго определенных птиц, сопровождаемое детальным описанием их внешнего облика, определяет «мирную» или «военную» направленность произведения (96, 251).

В народных легендах криков, во многом утративших свою формульную природу, часты упоминания о различных водоемах. реках и ручьях (один из важнейших образов народных легенд — мифологизированный образ реки Миссисипи), а также о всякого

рода «горах» — «гудящих», «издающих шум», «поющих», «изрыгающих огонь». Образ горы несет большую мифологическую нагрузку; вполне возможно, что возведение курганов-маундов в доисторическую и в колониальную эпохи сопровождалось обрядовым воспроизведением тех мифологических эпизодов о рождении племени, которые описываются в народных легендах.

С Царем Гор в преданиях криков связаны мотивы добывания «поющего пламени» — святыни, соотнесенной с солярным культом и земледельчеством, — и приобретения путевого шеста, имеющего отношение к важнейшей мифологической оппозиции красного и белого цветов (войны и мира).

Символика четырех сторон света, производная от культа четырех стихий, лежит в основе четырехкратного повтора, приема, широко распространенного в эпическом фольклоре племен Северной Америки.

Что касается мифологического содержания культа четырех сторон света, то каждому из географических направлений соответствует определенный ряд символов. Например, у степных племен (поуни) юго-восток соотносится с ивой, волком, тучей, красным цветом. В историко-эпическом фольклоре подобное смысловое наполнение может сохраняться, но оно отходит на задний план: четырехкратный повтор связывается с магической функцией, с понятием минимальной магической завершенности высказывания, обеспечивающим его действенность. Могут повторяться как словосочетания, так и отдельные строки и даже целые эпизоды, причем четырехкратный повтор непременно предполагает движение сюжета. В «Великом предании» осейджей, к примеру, говорится:

В круге первом они людьми не стали,
В круге втором людьми не стали,
В круге третьем людьми не стали,
В круге четвертом — людьми они стали.
(96, 104)

Один из немногих эпизодов, формульная структура которых сохранилась в записях народных легенд, — рассказ о приобретении племенем огня в версии Чикилли:

С Востока пришло к ним белое пламя; его, однако, они не взяли.
С Юга пришло пламя синего цвета; и его не взяли они.
С Запада пришло пламя черного цвета; и его не взяли они.
Наконец, пришло пламя с Севера, которое было красным и желтым.
(70, 245—246)

Важнейшие перечисления в «Валламолуме» содержат обычно четыре элемента: «...рыб даровал, черепах даровал, зверей даровал, птиц даровал» (I, 13); «Нанабуш, Нанабуш, общий дед, зверей дед, людей дед, Черепахи дед» (II, 13).

Реже встречается семикратный повтор. Например, в завершающей части «Великого предания» перечисляются семь даров

«дедушки нашего» — бизона. Такой повтор, по сути, сходен с четырехкратным: он способствует достижению максимальной магической полноты высказывания, поскольку к символике четырех сторон света добавляется оппозиция «небо—земля» и какой-либо эквивалент «мировой оси».

Тема борьбы с природой решается в историко-эпическом фольклоре индейцев Северной Америки не столько через мотив противоборства с ней, сколько через мотив поиска магических средств влияния на природу (поиск чудесных даров, приобретение талисманов, породнение с духами животных и т. д.). Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев еще не знает непримиримого антагонизма между эпическим героем и природой, поскольку на практике индейские этносы находились в глубокой зависимости от природы. Заметим, кстати, что тот способ взаимодействия человека и природы, который утверждается в преданиях о Великой Лиге, в преданиях осейджей и «Валламолуме», признается современными индейцами за идеальный. Современные индейские журналисты и писатели постоянно обращаются в своем творчестве к «природной» образности эпического фольклора.

Мотив приобретения чудесных талисманов составляет основную часть содержания практически всех рассматриваемых преданий, а у осейджей и ирокезов (в «Легенде о Миротворце») приобретенные мифологические святыни играют важную роль в сюжете. Все они «заимствованы» из природного окружения: так, с помощью чудесной ивы первопредки осейджей изготавливают волшебную палицу (кстати, «видом схожую с рыбьей спиной») и поражают ею «дедушку нашего» — бизона.

Мотив уподобления осейджей разнообразным животным является одним из самых распространенных в их фольклоре. В ряде преданий первопредки подолгу странствуют, вопрошая всевозможных духов-животных; они обращаются к духам с просьбой помочь «детям» обрести «облик», найти средства, с помощью которых осейджи «стали бы неподвластны любой смерти». Роль духа-покровителя приходится на разных зверей и птиц — в зависимости от того, какой из родов племени рассказывает предание. Однако в преданиях осейджей выделяются и обязательные символы, также связанные с миром природы. Таковы, в частности, священные камни, призванные помогать людям:

Когда выберут дети красный камень, что им ноги заменит,

Не поранят их тернии, что встретятся им на пути.

Смогут они избегнуть любой смерти,

Смогут они поднять зловредные травы.

(96, 64)

Примечательно, что в ирокезских преданиях о Лиге учение о социальном и духовном переустройстве общества уподоблено Древу, разделы учения — ветвям, союзные племена — иглам сосны, мирные намерения — цветущему стволу и корням; да и сами вожди-советники также уподобляются деревьям.

Поэтика имен. В архаической эпике североамериканских индейцев особое значение придается приему художественного использования имен собственных, который можно назвать «поэтикой номинации». Роль имен собственных в историко-эпическом фольклоре индейцев восходит к магической функции, функции обрядового называния, но в эпическом предании они носят метафорический характер.

Первоначальная, обрядовая функция имен обнаруживается в перечнях вождей, которые играют принципиальную роль в структуре произведения.

В эпической хронике «Валламолум» последовательность перечисления имен вождей обусловлена мифологической хронологией событий. Большая часть имен происходит от названий различных животных, однако в ряде эпизодов имена вождей — это имена-прозвища, которые служат средством дополнительной драматизации действия.

Хотя народные легенды криков не сохранили имен легендарных вождей (если не считать таковыми позднейшие истолкования названий легендарных племен, чахта и чикаша, как имен двух братьев), имеются свидетельства о том, что перечни вождей существовали у племен юго-востока, например, у чероков (92). У натчезов известны перечни имен правителей, носивших титул «Солнце» (58, 440); скорее всего, такие перечни являлись частью историко-эпического сюжета.

Более архаичный способ использования имен собственных наблюдается в ирокезском цикле преданий о Лиге, который содержит перечень 50 вождей-основателей; их имена являются титулами. Магическая функция имен раскрывается в «Обряде утешений», в той его части, которая называется «Перечень Основателей». Смысл обрядового наречения имени и его оглашения заключается в напоминании места, которое имя-титул занимает в структуре совета Лиги (и одновременно всего союза), а также в восстановлении нарушенной гармонии мироздания, ирокезского космоса, что осуществляется путем «воскрешения» усопшего советника Лиги в лице нового носителя титула — так что число 50 всегда остается постоянным, а духовный мир ирокезов — целостным.

Имена вождей-советников Лиги, как и имена вождей в «Валламолуме», выполняют в предании еще и экспрессивно-ритмизирующую функцию. Каждое имя обрамляется кратким формульным комментарием, призывами к слушателям не ослаблять внимания. Имена и рефрен, чередуясь, образуют своеобразный повтор с приращением:

Слушайте дальше! Ты, что возглавил,—
Великая Крона!

Слушайте дальше! Ты, что возглавил,—
Удвоенный Век!

Слушайте дальше! Ты, что возглавил,—
Широкие Ветви!

Вот перечень тех,
Кто дело задумал,
Кто дело исполнил, [создал]
Великую Лигу.

(По Г. Хейлу — 74, 131)

Как видим, имена вождей составляют самостоятельный образно-метафорический ряд.

Происхождение титулов объясняется в «Легенде о Миротворце», только в одних вариантах объяснения даются по ходу повествования, в других — сконцентрированы в заключительной части. В дошедших до нас вариантах «Легенды» имеются лакуны, но несомненно, что по замыслу предания каждому из 50 имен-титулов отводился специальный эпизод. В древнейших обрядовых действиях акт присуждения имени уподоблялся сакральному акту рождения, поэтому не следует забывать, что имена вождей в «Обряде утешений» содержат и этот смысл.

Эпический фон. Историко-эпическому фольклору индейцев свойственны особые приемы эпической характеристики персонажей. Обратимся к анализу приемов создания эпической образности и воспользуемся для этого понятием «эпический фон», которым будем обозначать общую атмосферу произведения.

Понятие «эпический фон» включает в себя черты художественного строя произведения, способствующие созданию особого пафоса. С этой точки зрения эпический фон легко обнаружить во всех рассмотренных произведениях историко-эпического фольклора североамериканских индейцев, хотя конкретные художественные характеристики каждого из них различны.

Одна из специфических черт эпического фольклора заключается в своеобразии метафорики. Известно, например, что ирландско-скандинавская эпическая традиция использовала в своей художественной системе метафоры, именуемые кеннингами; непосредственно название это связано со скандинавской скальдической практикой. У ирландцев же существовали фиксированные метафоры, употребляемые для целей иносказания и родственные кеннингам, — ярким примером может служить известный диалог Кухулина и Эмер в саге «Сватовство к Эмер», входящей в цикл «Угон Быка из Куальнге».

У североамериканских индейцев восточной части континента, особенно у ирокезов и алгонкинов озерно-лесного региона, в рамках весьма развитой традиции ораторской прозы также отмечены метафоры, в чем-то сходные с кеннингами. У них не только были разработаны метафоры для обозначения ключевых понятий («война», «мир», «дружба», «единство» и т. д.), но путем соединения таких метафор составлялись пространственные высказывания — об этом свидетельствуют многочисленные записи колониального периода. Подобная метафорика оказала сильное влияние на цикл ирокезских преданий о Великой Лиге, что говорит о связи историко-эпического фольклора североамериканских ин-

дейцев с ораторской прозой — по крайней мере в озерно-лесном регионе.

В то же время эпический фон накладывает отпечаток на все произведение в целом, на его содержательные характеристики, в том числе и на образ героя. К примеру, племя может быть героем и мифа, и эпоса, но характеристика его при этом будет различной. В эпосе племя сопоставляется с другими племенами, оттеняющими его достоинства, идеализируется и приобретает вид эпического племени. Все, что происходит с героем, также приобретает эпическую окраску. Это достигается прежде всего путем гиперболизации: переселение племен, например, трактуется как масштабное эпическое деяние. Еще один способ драматизации повествования — «стягивание» промежутков времени: цифры во фразах типа «в один день они вышли к красной, кровавой реке» или в сообщениях о том, что на создание ирокезского союза понадобилось 5 дней, что десять тысяч ленапов «в одну ночь преодолели ледовый мост», на самом деле означают не дни (ночи), а годы (на эту особенность индейской метафорики указывают многие комментаторы такого рода преданий). При этом «уменьшение» сроков играет роль эпических преувеличений — скорость, с которой племя или его представители преодолевают различные препятствия, проходят большие расстояния, сверхъестественна. Эпической гиперболизации подвергаются как позитивные, так и негативные явления, которые образуют характерные эпические оппозиции.

В «Валламоуме» к таким оппозициям относится оппозиция «земля Черепахи — земля Змеев», как, впрочем, любое сопоставление обжитых и незнакомых краев и земель. Каждый край носит описательно-образное название: «земля сосен», «земля сассафраса», «бизонья земля» и т. д. Встречаются качественные характеристики «земли Черепахи», нередко состоящие из четырех эпитетов: «в вольной земле, великой земле, восточной земле, в свободной от змеев земле»; «в землю рассвета, рыбную землю, озерную землю, бизонью землю» и т. п. А все враждебное или неизвестное приобретает эпитет «змеинный»: гибельный потоп, посланный злым духом, именуется «змеиными водами» (akorehella); вожди ленапов видят во время странствия «чуждую землю, змеиную землю»; наконец, характеристика всякого враждебного племени — «враги-змеи», а племя towako, старинный недруг ленни-ленапов, названо «змеиным» племенем.

Наиболее ощутима гиперболизация в характеристике героев. Дикий зверь (бизон), потенциальный антагонист предков осейджей, изображается могучим чудовищем, «чей облик говорит о буйном, опасном нраве», он «владеет оружием», и видно, что «убивать он способен». Но одновременно бизон (действие происходит в эпическом прошлом) — благодетель осейджей, «дедушка наш», предоставивший себя в пищу людям.

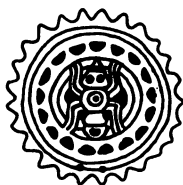
Гиперболизация может распространяться на целые эпизоды. Это относится, например, к тем эпизодам в преданиях

ирокезов о Лиге, которые восходят к «плачам». Таков зачин «Перечня Основателей» в «Обряде утешений», где о вождях-основателях говорится: «мощь разума унесли с собою», «ничего не оставив, кроме пустыни», «ничего, кроме голой чащи» (как помним, «заглохшие тропы», «поваленные деревья», дикая глушь символизируют в ирокезском фольклоре хаос). Таковы эпизоды, рассказывающие о безумии Хайонваты, в «Легенде о Миротворце». Отправляясь в изгнание, герой «раскалывает небо» — состояние обезумевшего от горя Хайонваты напоминает эпическое неистовство героя архаического эпоса древних шумеров Гильгамеша, пережившего смерть своего друга Энкиду.

В качестве эпической оппозиции хаосу в цикле ирокезских преданий выступает учение об объединении ирокезов в союз, которое представляется единственным путем спасения от враждебных сил и одновременно способом гармонизации космоса, путем к вечному миру, в котором «навсегда погребены орудия войны», все племена стоят, «взявшись за руки» (эта метафорика развита в «Вечно-Неразрывном Законе»).

* * *

Анализ поэтики историко-эпического фольклора североамериканских индейцев показывает, что многое в ней носит функционально-обусловленный характер. Такие элементы содержания и формы, как многообразные перечни (в хрониках они играют даже сюжетообразующую роль), развернутая образность имен, различные повторы, сквозные метафоры, связаны своим происхождением с обрядом и мифологией. Но в историко-эпических произведениях мы можем наблюдать постепенное ослабление чисто функциональных связей, переход их в связи по преимуществу художественные, конкретный характер которых обусловлен опытом взаимодействия данного этноса с окружающей средой.



ИСТОРИКО- ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

Опосредованный и сложный характер взаимодействия историко-эпического фольклора индейцев Северной Америки с литературой США обнаруживается лишь при самом пристальном анализе этих, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга явлений. При этом наблюдается парадоксальная закономерность: чем масштабнее и самобытнее тот или иной феномен американской литературы, тем органичнее его связь с историко-эпическим фольклором индейцев.

В сравнении с другими формами фольклора историко-эпическая является молодой для индейского общества, а по характеру распространения — более локализованной. К началу колониального периода она проходила процесс активного становления и в зависимости от конкретных обстоятельств развития различных индейских этносов находилась на более или менее продвинутой стадии своего формирования. Ранние формы эпоса североамериканских индейцев существовали в нераздельном единстве со всем комплексом их тайной обрядовой жизни, с важнейшими мифологическими представлениями, часть которых и поныне остается «закрытой» для белых американцев; многие элементы содержания историко-эпических преданий были табуированы. Другие формы фольклора индейцев, например мифы и песни, при всей погруженности в контекст чуждой европейцам жизни, легче включались в их культуру. Восприятие же эпоса требовало основательной перестройки европейского сознания, предполагало определенную готовность к постижению основ духовного мира североамериканских индейцев, что на протяжении долгого времени оказывалось невозможным.

Учитывая эти обстоятельства, приходится только удивляться, насколько глубоко ранний индейский эпос все же повлиял на развитие важнейших идей и образов американской литературы, многие из которых обязаны ему своим возникновением. Изучение этого влияния проливает свет на характер сосуществования индейской и евроамериканской культур и одновременно дает возможность проследить истоки традиций, заявивших о себе как национально американские. Необходимость такого анализа очевидна: речь идет о культуре целого конгломерата индейских этносов, вступивших в контакт с доминирующей англоязычной

культурой, которая возникла на основе массы трансплантированных традиций.

Изначально контакты осуществлялись как бы на нескольких уровнях. Один из них можно назвать уровнем облегченного, «редуцированного» восприятия историко-эпического фольклора индейцев. Первые американские ученые и литераторы XVIII—XIX вв. обращались лишь к сюжетной канве произведений, отмечая все, что выходило за пределы содержания мифа или иных видов фольклора, сколько-нибудь знакомых им по европейским образцам. Так, например, предания о мифологических странствиях племен воспринимались белыми американцами как легенды и мифы и использовались в XVIII—XIX вв. главным образом для подтверждения евроцентристских концепций о праве цивилизованной нации на земельные владения и природные ресурсы варварских племен. Только после открытия Рафинеском «Валламолума», исследований Д. Г. Бринтона эти предания были восприняты как историко-эпические произведения. Та же тенденция просматривается в поэзии и художественной прозе США; лишь в одном случае мифологический материал индейцев сформировался в литературный эпос, переосмысленный по законам романтизма (поэма Лонгфелло «Песнь о Гайавате»).

Другой путь освоения американцами индейского историко-эпического фольклора связан с перенесением его идей в сферу государственности, в область политического строительства. Аборигенный идейный опыт в процессе коренного переосмысления американскими поселенцами до неузнаваемости утрачивал первоначальный облик, так что установление связей между исходным материалом и результатом этого процесса требует сложной «восстановительной» работы. Эта тенденция проявилась, например, в XVIII в., в период образования первого в Северной Америке независимого государства, когда одной из моделей административно-политического устройства США, согласно некоторым исследованиям (72, 132), стал комплекс идей, воплощенных в преданиях ирокезов о Великой Лиге; примечательно, что важнейшую роль при этом сыграла традиция риторики (одна из составляющих историко-эпического фольклора ирокезов), близкая европейскому политическому мышлению, признанная Б. Франклином и Т. Джефферсоном.

Наконец, третий путь освоения историко-эпического фольклора — обращение к нему как таковому. Этот путь, приведший к прямым и косвенным заимствованиям художественных приемов, обозначился позднее остальных.

Можно наметить два этапа взаимодействия историко-эпического фольклора североамериканских индейцев с литературой США. Коренные американцы превратились в «подопечных» американской нации в начале XX в., когда произошло официальное изменение политического статуса американских индейцев, ставших жителями резерваций. Изменение же взгляда на их культуру, как следствие роста национального сознания населения страны,

произошло значительно позже — после 2-й мировой войны. Поэтому первый этап взаимосвязей между эпосом индейцев и литературой США приходится на период от XVII в. до 50-х годов XX в., когда они сосуществовали на правах «соседства», а второй — на период после 2-й мировой войны, который характеризуется развитием принципов и идей историко-эпического фольклора североамериканских индейцев самими аборигенами, что приводит к более активному его воздействию на литературную и общественную жизнь страны.

1. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев и развитие литературы США

В XVII—XVIII вв. в силу чисто прагматических задач первых описаний континента в сферу внимания европейцев попадали лишь отдельные аспекты фольклора североамериканских индейцев. До настоящего времени эти описания сохраняют значение оригинальных этнографических источников, которые, к сожалению, уже невозможно ни проверить, ни прояснить. «Отчеты иезуитов», например, содержат интересные, но слишком фрагментарные свидетельства о многих сторонах индейской культуры, в том числе о фольклоре. В частности, в «Отчетах» упоминается о существовании у гуронов «Праздника песен»: «Среди гуронов, как того можно было ожидать, „обновление“ вождя совершалось с торжественностью и блеском, сопровождаясь самым великолепным из всех их празднеств, Atouronta Ochien, или Праздником песен. Такие празднества обычно длятся сутки, — пишет Бребеф, — иногда ставят на огонь до 30—40 котлов и разделявают до 30 оленьих туш» (64, 71). Однако такого рода описания, пусть и любопытные, мало способствуют раскрытию связей подобных празднеств с историко-эпическим фольклором.

К концу колониальной эпохи, в период укрепления идеологии американского Просвещения и подготовки буржуазной революции, необходимость национального объединения колоний заставила «отцов» американской государственности начать поиск подходящих аналогий социально-политического устройства государства. Б. Франклин и Т. Джефферсон обратились не только к опыту Римской республики, но и к индейской культуре. Известно, что Франклин, и как участник советов индейских племен, и как печатник по профессии (им был издан сборник «договоров с индейцами»), был хорошо знаком с ирокезской риторикой; он видел одну из моделей национального объединения в ирокезской Лиге. Джефферсон, первым предпринявший раскопки индейского кургана, изучавший индейские языки, завязал переписку с ирокезским Пророком Прекрасное Озеро и обсуждал с ним вопросы культуры и морали (стоит напомнить, что титул Прекрасное Озеро — один из 50 титулов вождей-

советников Лиги). Все эти факты говорят о том, что обращение к историко-эпическому фольклору североамериканских индейцев в XIX в. было в значительной мере подготовлено предшествующей эпохой.

И все же именно XIX век, именно эпоха романтизма, декларирующая разрыв с идеологией Просвещения и по-своему открывавшая американскую действительность, обнаружила в историко-эпическом фольклоре индейцев источник творческого вдохновения. Век начался открытием «Валламолума», завершился первыми научными записями преданий о Великой Лиге, а в промежутке между этими веками американские литераторы предпринимали попытки использовать в художественном творчестве историко-эпические произведения индейцев Северной Америки. Как в XIX в., так и позже, в XX в., творчество американских литераторов было стимулировано поисками национального колорита, героического фона — поисками, в которых диалектически соединились и тенденция к национальному самоопределению, и протест против капиталистической регламентации и бездуховности.

Американские писатели, от Ф. Френо и Дж. Барло до Г. У. Лонгфелло, от Х. Крейна до современных поэтов, стремились к созданию собственного национального эпоса, своей «Илиады», которая неизбежно должна была стать и «Одиссеей». Естественно, что для осуществления такой задачи европейская эпическая традиция могла предоставить лишь отдельные приемы и атрибуты; за сюжетом и формой его воплощения следовало обращаться к отечественному материалу, а значит, к фронтиру, истории покорения края, индейским войнам и, что закономерно, к индейскому фольклору. И хотя прочного соединения двух художественных традиций, индейской и англо-американской, не произошло, ранний эпос североамериканских индейцев оказал воздействие на крупнейшие явления литературы США, утвердившие себя как национальные эпосы.

Лучшей иллюстрацией опосредованного характера взаимодействия историко-эпического фольклора индейцев с литературой США служит почти детективная история делаварской эпической хроники «Валламолум».

Еще до того, как вышла книга Рафинеска «Американские народы» с текстом хроники (1836), литераторы США использовали в своем творчестве мотивы делаварского предания. И первым к нему обратился Ф. Купер.

Работая над романом «Последний из могикан», в котором интерес Купера к делаварской культуре проявился в наибольшей степени, автор мог обращаться в качестве источника только к песням III—IV «Валламолума», пересказанным Экевелдером. Но и этот материал был использован писателем с предельной эффективностью.

Те, кто читал роман «Последний из могикан», помнят, очевидно, размышления Чингачгука и Натти, индейца и белого, о прошлом и настоящем своих народов. Защищая право своих

соплеменников на «старшинство», исконность их пребывания в Новом Свете и одновременно право на самобытность и истинность их восприятия мира, Чингачгук апеллирует к древнему преданию: «Слушай, Соколиный Глаз, и в уши твои не проникнет ложь. Вот что поведали мои отцы, вот что совершили могикане...» (2, 382—383).

Далее следует рассуждение о приливах и отливах, назначение которого останется читателю непонятным, если он не знаком с преданием ленни-ленапов, — речь идет об истинности народной памяти. Согласно преданию, предки Чингачгука, переправившись через несколько рек, дошли до «приливных вод» — до берегов Атлантики; вот как излагает это предание Чингачгук: «Мы шли сюда из страны, где солнце прячется на ночь за бескрайними равнинами, на которых пасутся стада бизонов, и двигались до тех пор, пока не добрались до Великой реки. Там мы вступили в бой с аллигевами, и земля покраснела от их крови. От берегов же Великой реки до соленого озера мы не встретили никого. Только макуасы издали следовали за нами. Мы объявили нашим весь край от того места, где воды этого потока перестают течь вспять, до реки, что струится в стране лета на расстоянии двадцати дневных переходов отсюда. Мы завоевали эту землю, как воины; мы владели ею, как мужчины... И тогда, Соколиный Глаз... мы стали единым народом и были счастливы» (2, 383; пер. П. Мелковой).

Куперовский Чингачгук на удивление точно передает содержание четвертой песни «Валламолуи», хотя у нас нет никаких свидетельств того, что автор был знаком с первоисточником. Всего на основании двух небольших главок книги моравского миссионера Купер создает эпический образ «ленапов как дедов» родственников им индейских племен; стержневой в сюжете романа, он находит концентрированное выражение в понятии «последний из могикан».

Кульминационная сцена узнавания Ункаса по изображению тотема Черепахи на груди и указания на родственную связь племен также могут быть вполне поняты лишь на основе знакомства с хроникой ленапов. Венчает повествование образ легендарного делаварского вождя Таменунда, о котором не раз заходит речь и в делаварском предании. Таким образом, с полным основанием можно утверждать, что неповторимая атмосфера «Последнего из могикан» навеяна образностью эпической хроники ленни-ленапов. Один из первых исторических романов об Америке, где автор ведет активный поиск самобытных художественных средств для передачи национально-американского содержания, по самой логике этого поиска обращается к аборигенному эпическому материалу. В сущности, впервые в американской литературе Купер вводит здесь важную тему — индейской предыстории страны; давая читателю возможность заглянуть в приоткрытое «окно», он рисует открывшийся взору «пейзаж» с большой достоверностью. Колорит доколумбовой древности

присутствует на протяжении всего повествования — в этом заключается художественное открытие Купера.

Мотивы делаварского историко-эпического предания нашли отражение и в поэзии. Еще в стихотворении Ф. Френо «Пророчество короля Таммани» (1782) героем был выведен все тот же легендарный Таманенд «Валламолума», в уста которого вложены горькие раздумья по поводу бывшего великолепия ленни-ленапов. В нем есть строки, перекликающиеся с мотивами «Красного Перечня»:

Увы, увы — нас гонят прочь,
И медлят боги нам помочь,
Но для чего мольба и стон?
Ведь запад все еще хранит
Тот сад, где слава предков спит.
Я возвращусь, хоть путь страшит,
Нежданным гостем тех былых времен.

(13, 327)

Френо обнаруживает здесь знакомство с легендой о том, что древняя прародина делаваров находится где-то на западе США, и устами Таммани выражает желание индейцев вернуться к «трудам и дням» мифологического «золотого века». Как мы помним, этим же мотивом завершается «Фрагмент истории Линапи». Вероятность того, что поэт заимствовал мотив непосредственно из делаварского предания, невелика; вместе с тем ни книги Рафинеска, ни пересказа Экевелдера тогда еще не существовало. Остается предположить наличие каких-то невыявленных, устных или письменных, источников.

К сюжетно близкому мифологическому пласту обращался и У. К. Брайант, что отражено в поэмах «Танатопсис», «Делаварская легенда» и особенно в поэме «Прерии», где речь заходит о доколониальных войнах мигрировавших племен. Однако в данном случае правильнее говорить не о заимствованиях из «Валламолума», а об использовании историко-мифологического материала: мотивов преданий о миграциях праплемен.

Книга Рафинеска «Американские народы» с текстом «Валламолума» вышла в 1836 г.; понадобилось время, прежде чем она приобрела достаточную известность в научных и литературных кругах. Ее пропагандировал этнограф и археолог Э. Сквайр, напечатавший в 1849 г. текст хроники и статью о ней; в 1880-х годах опубликовал результаты своего исследования, посвященного «Валламолуму», Д. Г. Бринтон. В те годы Бринтон входил в круг близких знакомых У. Уитмена, не раз с ним встречался, обсуждая мистико-философские проблемы. Отголоски этих бесед нашли отражение в ряде стихотворений «Листьев травы». Мы не можем утверждать, что Уитмен знал текст «Валламолума» — в переводе Бринтона или в версиях Сквайра и Рафинеска, — но Бринтон, во всяком случае, был в ту пору погружен в изучение «Валламолума» и других

историко-эпических преданий индейцев и вполне мог поделиться с Уитменом своими впечатлениями.

Типологическая близость стихов Уитмена индейской народной поэзии неоднократно отмечалась исследователями как американскими, так и советскими. Сам Уитмен писал в «Песне о себе»: «... в свой портфель я сую Манито», — как бы утверждая этим, что художественная традиция североамериканских индейцев не чужда ему.

Конечно, определенный материал для размышлений на тему «Уитмен и индейцы», и даже «Уитмен и делавары», имеется, но он не позволяет делать каких-либо далеко идущих выводов. Советский исследователь М. Мендельсон в монографии «Жизнь и творчество Уитмена» впервые обратился к этой теме, пытаясь установить пределы аборигенного влияния на поэзию Уитмена; он даже цитирует «Валламолум» как источник, достаточно известный при жизни Уитмена (28, 176).

В очерках-корреспонденциях Уитмена есть свидетельства его увлеченности делаварским прошлым того края, где он родился. Говоря о целесообразности возвращения Лонг-Айленду индейского названия (Поманок), он указывал, что это было бы «чем-то вроде акта поэтической справедливости по отношению к племенам великого народа ленни-ленапов или делаваров, ветвью которого являлись и аборигены этих мест. Их язык, как было провозглашено этимологами, является самым высокоразвитым и упорядоченным из всех индейских наречий, а по природному уму и храбрости они соответствовали высочайшим образцам, известным здесь к тому времени, когда высадились европейцы» (142, 8).

В целом анализ поэзии Уитмена показывает, что с большим основанием можно говорить о влиянии на его поэзию индейской ораторской традиции; вопрос же обращения поэта к историко-эпическому фольклору индейцев остается до сих пор проблематичным.

Напротив, тот же вопрос решается однозначно применительно к творчеству современника Уитмена — Г. У. Лонгфелло. В период работы над «Песнью о Гайавате», еще одним вариантом национальной эпопеи, Лонгфелло использовал весьма широкий круг источников по фольклору североамериканских индейцев — риторику, мифы, рассказы очевидцев, и в том числе историко-эпический фольклор.

В частности, имя героя, так же как и глава «Трубка мира», навеяны ирокезской «Легендой о Миротворце», известной тогда по кратким и неточным записям Г. Р. Скулкрафта и Л. Г. Моргана. В связи с этим стоит отметить примечательный факт: Лонгфелло наполняет мотивы и образы ирокезского предания новым содержанием (речь идет о калюмете, индейской трубке мира).

Идея вечного мира, которая впервые получает у Лонгфелло общенациональное звучание, подсказана идейным арсеналом ирокезского предания; пафос ее не менее силен, чем в фольклорных

версиях, только в «Песне о Гайавате» она подается в «алгонкинском» обличье.

Однако в поэме имеются заимствования и из других индейских историко-эпических произведений; поскольку они еще не были атрибутированы в критической литературе, посвященной «Песне о Гайавате», на них следует остановиться подробнее.

В главе «Письмена», романтически передающей смысл и принципы индейской пиктографии — так, как они трактовались во времена Лонгфелло, — есть важный эпизод, который, как следует из анализа, восходит к «Валламолуму» делаваров, и не столько к самому тексту, сколько к его пиктографическому плану. Во время работы над главой поэт обращался к 3-му тому исследования Скулкрафта «Историческая и статистическая информация... об индейских племенах», который содержит специальный раздел, посвященный пиктографии индейцев. Однако М. Уильямс, исследователь темы «Скулкрафт — Лонгфелло — Гайавата», атрибутировавший все заимствования из Скулкрафта в «Песне о Гайавате», затрудняется указать точные страницы, к которым обращался поэт (см.: 119, 333—340).

Глава начинается с описания конкретных пиктограмм, установить сходство которых с материалом Скулкрафта весьма трудно. Причина этого, как представляется, в том, что существует еще один источник, не анализировавшийся в связи с поэмой Лонгфелло, но, несомненно, использованный поэтом в процессе работы над «Песней о Гайавате», и в частности над главой «Письмена».

В 40—50-е годы — период интенсивной работы над поэмой — Лонгфелло сблизился с индейским литератором и проповедником, вождем оджибве Дж. Копуэем (Кегегабо). Какое-то время оба были, очевидно, в определенной степени увлечены друг другом: поэт посещал в Бостоне лекции Копуэя об индейской культуре и исконных правах индейцев, а в дневниках Лонгфелло сохранились записи о встречах и беседах с «моим индейским вождем». Копуэй, в свою очередь, в мемуарах, изданных в Лондоне в 1850 г., назвал поэта «мой друг Лонгфелло». Позднее автор «Песни о Гайавате» разочаровался в Копуэе, но некоторое время, без сомнения, Копуэй был для Лонгфелло авторитетом в том, что касалось индейской жизни, особенно оджибвейской, которая нашла отражение в поэме.

В 1851 г. (раньше «пиктографического» тома Скулкрафта) вышла книга Копуэя «Легендарная история и характерные очерки племени оджибве». При всех ее несовершенствах это была первая работа, посвященная истории оджибве и принадлежащая перу индейского автора. Стоит заметить, что Копуэй явился, таким образом, одним из зачинателей индейской историографии, феномена, еще не оцененного вполне в культуре США XIX в. В этой книге, в главе под названием «Их язык и письменность», приводятся образцы 58 пиктограмм, призванные ознакомить читателя с особенностями пиктографии оджибве

и родственных им алгонкинских племен. Невозможно усомниться в том, что приводимые знаки начертаны рукой автора: характер рисунка и другие особенности этих символов не повторяются более во всей литературе об индейцах. Отдельные знаки Копуэй, очевидно, дорисовал «от себя». Сопоставим рисунки Копуэя (и подписи-комментарии к ним), изменив последовательность, в какой они представлены в «Легендарной истории...», со строфами 7—11 главы «Письмена» поэмы Лонгфелло и с пиктограммами «Валламолума». Мы легко узнаем знаки из книги Копуэя по их описаниям в «Песне о Гайавате»:

Песнь о Гайавате

Гитчи Манито могучий
Как яйцо был нарисован;
Выдающиеся точки
На яйце обозначали
Все четыре ветра неба.
«Вездесущ Владыка Жизни» —
Вот что значит этот символ.

Гитчи Манито могучий,
Властелин всех Духов Злобы,
Был представлен на рисунке,
Как великий змей, Кинэбик.
«Пресмыкается Дух Злобы,
Но лукав и изворотлив» —
Вот что значит этот символ.

Белый круг был знаком жизни,
Черный круг был знаком смерти;
Дальше шли изображения
Неба, звезд, луны и солнца,
Вод, лесов и горных высей,
И всего, что населяет
Землю вместе с человеком.

Для земли нарисовал он
Краской линию прямую,
Для небес — дугу над нею,
Для восхода — точку слева,
Для заката — точку справа,
А для полдня — на вершине.

Все пространство под дугою
Белый день обозначало,
Звезды в центре — время ночи,
А волнистые полосы —
Тучи, дождь и непогоду.

(3, 177—178; пер. И. Букина)

Легендарная история племени оджибве

Great Spirit, every
where (20)

Bad spirit, water god
(19)

Bad spirit under
earth (33)

Death, Life (9, 10)

Moon, Sun (5, 3)
Trees, Woods (26)

Sky, heaven (7)
Sunrise (2)
Sunset (6)
Noon (18)

Smooth water, clear
day (14)
Rain, cloudy (24,
27)

(57, 134—136)

Валламолум

First being eternal
being invisible every-
where (I, 3)
invisible everywhere
(I, 3)

Bad spirit he causes
them bad beings
monsters or large
reptiles (I, 21)

Wickedness, crime,
unhappiness (I, 23)
Sun, moon, stars
(I, 5), sassafras
(V, 36)

прямых соответст-
вий в тексте нет
above land (I, 1)

it clears up deep wa-
ter it ran off (I, 7)

(137, 9—22)

Текст поэмы (строфы 7—11 главы «Письмена»), несомненно, основан на пиктограммах Копуэя; поэт лишь несколько меняет порядок знаков в интересах последовательности рассказа. И только в 14-й строфе Лонгфелло начинает описывать знаки, которые приводит в своем исследовании Скулкрафт, причем, как и Скулкрафт, он относит их к иной пиктографической традиции — к магическому письму знахарей-вабено и к письму тайного шаманского общества Мидевивин.

Однако откуда взял Копуэй свои знаки и подписи-комментарии к ним? Уже говорилось о том, что ни в одном из опубликованных к тому времени источников невозможно найти аналогии его пиктограммам. Ряд знаков, пусть весьма вольно переданных Копуэем, не имеет параллелей и в оджибвейской пиктографической традиции. Если даже предположить, что автор «Легендарной истории...» был знаком с тайными письменами общества Мидевивин, в них тоже мы не сможем найти соответствий его знакам «дерево», «остров», «беда», специфическим обозначениям птиц и рыб и особенно двух показательных словосочетаний: «fight man, bad spirit» (злой дух в битве с человеком) и «sea monster, eat man» (водное чудовище, пожирающее людей). И тут след вновь приводит нас к «Валламолуму».

Как упоминалось, Рафинеск не смог из-за недостатка средств опубликовать в издании 1836 г. делаварскую хронику вместе с пиктограммами. После смерти исследователя его бумаги, в том числе рукопись «Валламолума», попали к Э. Сквайру, который не только сделал научное сообщение об этом памятнике, но и опубликовал о нем небольшое исследование, в котором впервые воспроизвел пиктограммы из рукописей Рафинеска к песням I—II «Валламолума» — правда, с небольшими неточностями. В процессе подготовки статьи Сквайр, по его собственному свидетельству, стремясь верифицировать индейский памятник, обратился к Дж. Копуэю; тот немедленно признал подлинность «Валламолума». Неизвестно, показывал ли Копуэй текст «Валламолума» для верификации еще кому-нибудь; несмотря на это, современный канадский исследователь пиктографии общества Мидевивин С. Дьюдни пишет следующее: «Запись эта известна как Валум Олум (окрашенные палочки) и была откомментирована для Дж. Копуэя одним из делаварских старейшин. Согласно Копуэю, каждый мнемонический символ сопровождался фразой или стихом на языке оригинала, которые Копуэй, образованный оджибве с Райс-лейк, перевел на английский» (60, 128). Между тем никаких упоминаний об этом в произведениях Копуэя не сохранилось; достоверность свидетельства, таким образом, установить трудно.

Важно, однако, что на основании сопоставления «Легендарной истории...» с песнями и пиктограммами «Валламолума» можно сделать вывод о том, что в книгу Копуэя они в переработанном виде перешли из делаварской хроники. Вывод этот подтверждается и свидетельством Сквайра о передаче

рукописи Копуэю: «... дабы использовать все возможные средства для определения ее подлинной ценности,— писал он в статье,— я представил ее, без каких-либо пояснений, образованному индейскому вождю Джорджу Копуэю (Кагегагабо), который без колебаний признал ее подлинность — не только в смысле оригинальности знаков и сопровождающих их пояснений на дела-варском диалекте, но и в смысле общей идеи и представлений, которые она содержит. Он также засвидетельствовал верность перевода» (124, 8).

Статья Сквайра была опубликована в 1849 г.; стало быть, консультация состоялась никак не позднее 1849 г., что по времени совпадает с периодом работы Копуэя над «Легендарной историей...».

Красноречивое свидетельство заимствования изображений из делаварской хроники — разительное сходство пиктограмм «Валламолума» с теми, которые приводятся в книге Копуэя. Автор, безусловно, несколько изменил отдельные элементы пиктограмм, но все же не настолько, чтобы общее сходство со стилем пиктографии «Валламолума» было утрачено. Так, рисунок Копуэя «злой дух в битве с человеком» обнаруживает разительное сходство с пиктограммами 1—2 из песни II «Красного Перечня», а рисунок «водное чудовище, пожирающее людей», — с пиктограммой 11 из той же песни. Даже комментарии, которыми Копуэй снабдил свои знаки, выдают его знакомство с текстом хроники.

Таким образом, Лонгфелло, несомненно, обращался к дела-варскому историко-эпическому преданию, хотя обращение это носит опосредованный, если не сказать случайный, характер.

XX век ознаменовался новыми чертами в восприятии индейского историко-эпического фольклора, что не замедлило сказаться на судьбе «Валламолума»: в первой половине столетия отдельные песни хроники включались в литературные и фольклорные антологии, предпринимались попытки общекультурной интерпретации произведения, осмысления его — это особенно знаменательно — в контексте национально-американских ценностей.

Первая такая попытка была предпринята Дж. У. Норвудом в книге «Легенда о Таммани. Исторический рассказ о происхождении традиции „Св. Таммани“ в американском правительстве» (1938 г.).

При знакомстве с этим произведением создается впечатление, что книга написана в ответ на критику внешнеполитического курса США. Переосмысливая в свете современной ему политической ситуации древние легенды алгонкинов, Норвуд предваряет их анализ рассуждением о том, что европейские державы и весь мир составили неверное представление о национально-американском характере. По мнению автора, американцам присущи не агрессивность и экспансионизм, а миролюбие и самопожертвование во имя других народов. Стремясь доказать это, Норвуд апеллирует к «Валламолуму», приводит полностью его текст в английском переводе с собственным комментарием. Особенно

выделяет он личность вождя Таманенда (Таммани), в котором воплощены, по мысли автора, не столько индейские, сколько общеамериканские добродетели (см.: 111).

Конечно, сама по себе подобная тенденциозная попытка объяснить внешнеполитический курс США мифологическими идеями чужой традиции, к тому же в произвольной их интерпретации, малоубедительна. Однако реакционная по сути идея Норвуда примечательна как новая попытка включить историко-эпический арсенал «Валламолума» в сферу политики. Как отмечалось, Франклин и Джефферсон в поисках подходящих аналогий социально-политического устройства государства уже обращались к индейской культуре. В то время, однако, обращение к опыту ирокезов было исключением; в XX в. апелляция к аборигенному историко-эпическому фольклору индейцев стала тенденцией времени. Тем не менее новые перспективы литературного и общекультурного освоения алгонкинского эпоса обозначились только во второй половине XX в.

* * *

Характер влияния на национальную культуру США ирокезских преданий о Великой Лиге был изначально иным, отличным от характера влияния алгонкинского историко-эпического фольклора. За исключением первой главы поэмы Лонгфелло, в литературе США практически невозможно найти примеров обращения к ирокезским преданиям (если не считать слабой попытки подражания Лонгфелло — поэмы А. Л. Хэтцена «Подлинная история Гайаваты и история индейцев шести племен»). Зато в области политики, государственного устройства воздействие историко-эпического наследия ирокезов весьма ощутимо. Социально-политический и нравственно-философский опыт Лиги ирокезов заинтересовал сначала в XVII в. отцов-иезуитов; затем он привлек внимание американских просветителей. В настоящее время ни один трезво мыслящий исследователь не станет сомневаться в том, что определенную роль в процессе создания американской государственности Лига ирокезов все же сыграла: речь должна идти только о степени влияния. Вопрос этот до недавнего времени не попадал в поле зрения американских ученых; в лучшем случае встречались краткие упоминания о том, что подобное влияние имело место (см.: 29; 78).

Лишь в 1970—1980-х годах вопрос о влиянии Лиги на историю и культуру США заинтересовал общественность, что было стимулировано возросшим социально-политическим движением индейцев. Впервые была подробно исследована роль ирокезов в Войне за независимость (см.: 71), начала разрабатываться и проблема их вклада в становление американской государственности (см.: 72).

Когда заходит речь о влиянии идейного арсенала Лиги на американскую просветительскую мысль, обычно разговор сводится

к двум цитатам, в которых была высказана идея объединения колоний, причем в качестве примера приводился опыт ирокезской Лиги. Впервые в американской истории эта идея была высказана ирокезским вождем Канассатего в речи 1744 г., обращенной к американским чиновникам: «Наши Мудрые предки учредили Союз и Дружбу среди Пяти племен. Это сделало нас сильными; это придало нам большой Вес и принесло Власть над соседними племенами. Мы — мощная Конфедерация, и если вы станете пользоваться теми же методами, что и наши Мудрые предки, вы достигнете такой же Силы и Мощи. Поэтому, что бы ни случилось с вами, не поднимайтесь друг против друга» (72, 31).

Через десяток с лишним лет ту же мысль повторил Б. Франклин в речи на собрании общественности города Олбани, которое поставило перед собой задачу выработать основы национальной социально-политической структуры: «...шесть племен невежественных язычников сумели создать союз и управлять им таким образом, что он смог просуществовать столетия и выглядит несокрушимым; было бы странно, если бы создание подобного союза оказалось невозможным для десяти-двенадцати английских колоний, которым он более необходим и должен быть более выгоден и которым присуще одинаково глубокое понимание общего интереса» (72, 35).

Современный ирокезский историк Д. Гринде отмечал, что вожди совета Лиги, выразители норм и законов ирокезской конфедерации, часто становились в американской истории значительными политическими фигурами: таковы в XVIII в. Канассатего, Корнплантер, Джозеф Брант (Тайенданега), Хендрик (Сойенгарата); во второй половине XIX в. — Эли Паркер (Донехогава) и др. (72, 30). Ему удалось найти документы, подтверждающие влияние наследия Лиги на раннюю американскую политическую мысль. Имеется в виду использование отдельных положений «Вечно-Неразрывного Закона» в политических документах молодого американского государства, перенесение образной эмблематики Лиги в геральдику штатов и т. д. Работа Гринде все же важна только в плане общей постановки проблемы; в целом проблема остается открытой для исследования, хотя следует сказать, что американская академическая наука относится к ее разработке весьма прохладно.

В первые десятилетия XX в. появился новый стимул к общественному осознанию фольклорного наследия Лиги. После 1-й мировой войны среди общественности США распространилась идея создания международной организации на принципах равноправия ее членов, которая способствовала бы мирному разрешению международных конфликтов. Эта идея — прямая аналогия идеям Лиги.

Предания, связанные с Великой Лигой, оказали в первой половине XX столетия существенное воздействие и на американскую литературу. Широкое признание получила в США индейская риторика. Ораторское красноречие характерно для большинства индейских племен Северной Америки, однако лишь в одном слу-

чае мы можем говорить о своеобразной школе ораторского искусства, выделяя такое понятие, как «ирокезская риторика»; вплоть до XX века именно ирокезская риторика, как эффективное средство дипломатии и политики и феномен культуры, являлась серьезным фактором влияния на политическую ситуацию и культурную жизнь США. В 1985 г. под редакцией Ф. Дженнингса вышла работа, посвященная ирокезской дипломатии (84). Анализ речей ирокезских ораторов XVII—XIX вв. (впрочем, можно говорить и об ораторах XX в.) показывает, что с точки зрения содержания почти все они отражают этические и эстетические нормы Лиги и выражают ее идеологию. Метафорика этих речей в значительной мере восходит к древнейшим пластам преданий о Великой Лиге.

Вся историографическая, краеведческая, нравоописательная литература XVII—XIX вв. пестрит пассажами, передающими восхищение авторов мастерством индейских ораторов. Характерен отзыв К. Колдена: «Оратор могауков сказал: „Где искать мне Цепь Мира? И где я найду ее, если не на нашей тропе? А куда приведет наша тропа, если не к этому Дому? Ибо это Дом Мира“. И с тем пропел всю Цепь Согласия до самого конца. Потом запел он в виде увещевания к Онондагам, Кайюгам и Онайдам и заключил все песней, обращенной к индейцам Виргинии. Но кажется мне, что наши переводчики не были в достаточной степени поэтами, чтобы верно передать эти песни, иначе я мог бы порадовать читателя образчиками индейской поэзии» (54, 44). Речь идет здесь, конечно, об «Обряде утешений».

Риторика как норма всякого межплеменного общения властно заставляла — тому есть достаточно примеров — и европейцев излагать свои мысли средствами индейской образности. От отцов-иезуитов, К. Колдена, Экевелдера — к Джефферсону и Франклину и далее — к романтикам ведет «цепь дружбы» — традиция интереса к ирокезской риторике. В XIX в. специальный очерк посвятил индейской риторике У. Г. Симмс, без нее немислимы романы Купера (см. об этом: 22, 24—30). Уолт Уитмен использовал в стихотворении «Йоннондио» формулу приветствия, заимствованную из ирокезской риторики, но придал слову «ононтио» (прекрасная гора) романтический смысл («прощай!»).

Образцы ирокезской риторики публиковались с конца XVIII в. Еще Франклин издал сборник «договоров с индейцами». В XVII в., когда Великая Лига ирокезов была в силе, сложилась традиция, согласно которой каждый новый губернатор штата Нью-Йорк при вступлении на должность должен был нанести визит вождям-советникам Лиги и обменяться с ними торжественными речами — в соответствии с правилами ирокезского красноречия. Поскольку «договоры» касались преимущественно вопроса о земле, а следовательно, о войне и мире, соответствующие образы и идеи преданий о Великой Лиге включались в систему аргументов, выдвигаемую индейской стороной, и перенимались европейцами.

Естественно, что через посредство ирокезской риторики отдельные образы и мотивы цикла преданий о Лиге нашли путь к читаю-

щей Америке. Прежде всего это относится к метафорике «Обряда утешений», вся структура которого тесно связана с ораторским началом. Особый интерес вызывали такие разделы «Обряда», как «Приветствие на опушке», который содержит обязательные элементы традиционного приветствия, формулу торжественной встречи двух племен или их представителей, и «Оживление» — этот раздел в особенности поражал воображение европейцев своей выразительностью.

Итак, подытожим: в случае с преданиями ирокезов о Великой Лиге мы наблюдаем не прямое влияние историко-эпического фольклора индейцев на литературу и (в большей степени) общественную мысль страны; тем не менее влияние это, как и в случае с «Валламолом», обнаруживается на всем протяжении истории США.

* * *

Влияние прочих историко-эпических произведений североамериканских индейцев на литературу США ограничено тем или иным регионом.

Проследим взаимосвязи историко-эпического фольклора индейцев и литературы американского Юга.

За период освоения региона юго-восточные индейцы успели оставить в культуре пришельцев глубокий след, а после переселения на запад сделали важнейшим этнокультурным компонентом «Индийской территории» и дали ей свое название «Окла Хоума» (земля краснокожих). Однако часть их осталась на земле предков и продолжает развивать свою культуру. Несмотря на радикальные исторические перемены, одна «индейская» примета южного пейзажа и аборигенной культуры оставалась неизменной — это курганы-маунды. Маунды давали пищу для размышлений и творческого вдохновения не одному поколению писателей-южан; но понадобилось время, чтобы образ маунда и связанные с ним историко-эпические мотивы смогли прочно войти в литературу американского Юга.

В прозе У. Фолкнера, признанного главы южной школы американского романа, установившего для XX века своего рода архетип этой литературной традиции, среди множества реалий и вех, отмечающих жизнь американского Юга, выведен и индейский курган, которому присущи две особенности. Во-первых, индейский курган хранит в своих недрах отзвуки какой-то таинственной силы: в его описаниях присутствуют элементы готики, даже если, как это часто бывает у Фолкнера, гнетущий настрой впоследствии разрешается юмористическим финалом. Курган представляет собой нечто почти сверхъестественное даже чисто внешне: он возникает посреди равнин как бы вдруг, «из ничего» и доминирует в южном пейзаже, неотъемлемую часть которого и составляет. В этом качестве индейские курганы как неподвластные времени стражи традиций Юга фигурируют в рассказе «Медвежья охота», в повести «Огонь и очаг», в очерке «Миссисипи». Во-вторых,

постоянное внимание Фолкнера к индейским курганам как важной точке отсчета романного времени (речь идет, разумеется, о цикле романов об округе Йокнапатофа) наводит на мысль о том, что для писателя они являются символом самобытности американского Юга, приметой «мифологического» измерения его истории и обладают авторитетом первородства, требующим признания как от негров, так и от белых американцев. Обе эти особенности образа маунда представлены в рассказе «Медвежья охота» (1933 г.), содержащем наиболее пространное описание индейского кургана:

«Пятью милями ниже охотничьего лагеря де Спейна, там, где еще гуще заросли приречных тростников, каменного дерева и болотного дуба, стоит индейский курган. Глубоко и мрачно загадочный, он один возвышается среди плоской пойменной равнины. Даже иным из нас — пусть мы были детьми, но были ведь из грамотных городских семей — курган говорил о тайной, дикой крови, о гибели жестокой и внезапной, и от этого боевой клич и томагавк, атрибуты индейцев в дешевых романах. . . становились всего лишь преходящими и малозначащими проявлениями некоей темной силы, все еще обитающей, затаившейся в кургане, силы зловещей, несколько сардонической, подобной темному и безымянному зверю с окровавленной пастью, спящему лениво и чутко. . .

Он был такой же неотъемлемой частью нашей жизни и окружения, как сама земля наша, как проигранная Гражданская война и рейд Шермана или как то, что вокруг нас в ежедневной борьбе за хлеб насущный жили негры, носящие фамилии наших предков, — но только курган был для нас ближе, живее» (5, 40—44; пер. О. Сороки).

Чаще всего образы индейских курганов имеют у Фолкнера собирательный характер. Вместе с тем некоторые приметы — месторасположение охотничьего лагеря де Спейна (насколько точно его вообще можно себе представить на карте Йокнапатофы), облик самого кургана, а также указание на то, что рядом с курганом сохранилось индейское поселение, — позволяют заключить, что Фолкнер описывает вполне определенный и достаточно известный индейский курган.

На родине Фолкнера особенной известностью пользуется лишь один индейский курган, вокруг которого, в отличие от прочих, сохраняется ореол легендарности. Это курган Нани Ваийя, расположенный в центральной части штата Миссисипи, неподалеку от города Ноксатер, в районе современных поселений чоктавов. У нас нет прямых свидетельств того, что прообразом индейского кургана в «Медвежьей охоте» и в повести «Огонь и очаг» является Нани Ваийя; однако в нашем распоряжении все же имеются некоторые данные в пользу такого утверждения.

Известно, в частности, что в своей библиотеке Фолкнер держал книгу, посвященную археологии штата Миссисипи, написанную К. С. Брауном. Большая глава в этой работе отведена маундам и отдельный раздел в ней — кургану Нани Ваийя; в книге приво-

дится и чоктавская легенда о Первотворении, связанная с курганом.

В пользу Нани Ваийя как прототипа фолкнеровского маунда говорит и мотив кладоискательства: в повести «Огонь и очаг» один из персонажей, Лукас Бичем, прячет найденный клад внутри индейского кургана, а затем лишается его. Не исключено, что этот мотив подсказан соответствующим местом из книги Брауна: «Величественность этих древних сооружений — кургана (Нани Ваийя. — А. В.) и вала — легендарные предания, с ними связанные, неминуемо приводят к убеждению, что это место было крупным центром обитания чоктавского населения в доисторические времена. Здесь необходимо отметить, что симметрия маунда была несколько нарушена тоннелем, проложенным в нем летом 1896 г. какими-то искателями сокровищ, которые тщетно надеялись извлечь баснословное богатство из глубокого чрева Нани Ваийя» (51, 27—28).

Фолкнер, возможно, и не был знаком с текстами народных легенд криков, хотя вполне мог слышать устные пересказы отдельных мотивов преданий о миграциях племен. Важнее, однако, что писатель ухватывает «эпический фон», использует его в создании собирательного образа маунда в своей прозе и даже связывает его с конкретной историко-эпической реальностью. В рассказе «Медвежья охота» он поднимает своих юных героев на вершину кургана; они проводят там ночь, чтобы оттуда, с места происхождения первых людей, ощутить поток времени и прозреть будущее американского Юга.

Образ индейского кургана распространен в прозе писателей-южан. Так, в романе Ш. Э. Грау «Стережущие дом» (1964) проходит лейтмотив-воспоминание о «тревожной зиме, когда индейцы вставали из своих могил» и бродили среди живых (ср. с фольклорным мотивом о призрачных воинах, спящих в курганах).

Попытку продолжить традиции Фолкнера в создании эпопеи на материале вымышленного южного округа представляет собой роман Ш. Фута «Округ Джордан» (1953). Здесь индейскому кургану посвящается даже специальная глава; на этот раз совершенно определенно имеется в виду Нани Ваийя, причем его мифологической роли уделяется еще больше внимания.

В целом же приходится констатировать, что эпические традиции степных племен стали осваиваться американской литературой только благодаря творчеству индейских литераторов. Но это уже новый этап историко-литературных взаимосвязей.

2. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев и литература коренных американцев

Особенностью послевоенной американской действительности являлась интенсификация общенациональных процессов, тенденция, которая в 1960-е годы привела к бурному всплеску самосознания малых народностей, или этнических меньшинств, США. Голос этнических меньшинств, став историко-культурным феноменом американской послевоенной действительности, «взорвал» изнутри литературу США. В этой обстановке американскими писателями предпринимались новые попытки создания национального эпоса, которые вновь вызвали обращение к индейскому историко-эпическому фольклору. Такие поэты, как Р. Пенн Уоррен, Ч. Олсон, Г. Снайдер, Дж. Ротенберг, М. Кастро, усматривали созвучность фольклорного материала современности; переводами и обработками индейских народных песен им удалось привлечь внимание к индейской поэзии.

В 60—70-е годы в поэзии США ожили образы алгонкинского и ирокезского историко-эпического фольклора, в частности такой всеобъемлющий образ, как «остров Черепахи», который противопоставляется стереотипным образно-понятийным определениям США и североамериканского континента (истеблишмент, дядя Сэм, Новый Свет и др.), т. е. идеологическим концепциям, связанным с буржуазной Америкой. Под «островом Черепахи» понимается комплекс идей, соотносимый сегодняшними индейцами с ценностями их традиционной культуры, в том числе идеи исторического «старшинства» коренного населения, исконности его культуры — в отличие от трансплантированных в разное время из-за океана культурных традиций; отсюда — требование равноправия с культурой англосаксонской и шире — культурой «господствующего общества», требование соблюдения природно-экономического баланса, сохранения естественных ресурсов края и др.

«Островом Черепахи» назвал сборник стихов Г. Снайдер. «Островом Черепахи» именовалось одно из индейских издательств 1970-х годов, стремившееся в своих изданиях отражать чаяния и устремления индейцев.

Органично войдя в публицистику и политический памфлет индейцев, образ приобрел программное значение. Так, например, в декларации «Остров Черепахи: съезд единства американских индейцев» (1970 г.) этот образ возникает в финальных строках документа в широком политическом контексте: «Мы встретились не оплакивать день сегодняшний и день вчерашний, а решить, как сделать, чтобы наши дети жили лучше нас; мы встретились как хранители Острова Черепахи, этого континента Великого Духа,

чтобы обновить нашу силу и мужество перед лицом зла, которое заключает в себе нынешний день, нынешний век» (6, 227).

В последние годы и сама хроника делаваров все глубже втягивается в спор двух культур. Издательство университета штата Индиана избрало своей эмблемой одну из пиктограмм делаварской хроники (I, 4), как бы признав тем самым культурно-историческое значение этого памятника в жизни штата, где он был обнаружен. Как памятник доколониальной поэзии «Валламолум» включается в антологии фольклора и литературы североамериканских индейцев. Его идеи присутствуют в современной индейской поэзии, помогая коренным американцам формулировать принципы, лежащие в основе народных ценностей. Образы «Валламолума» возникают в стихах делаварского поэта и историка Джека Форбса. В стихотворении П. Г. Эллен «Еще одна Долгая Прогулка» (намек на отторжение земель у делаваров Пенсильвании в XVIII в.) ставится вопрос философии истории и ее нравственного содержания:

Как измерить количеством миф,
символику речений Деда ленапов,
счет лет в Красном Перечне,
который не ведет истории счет,
берет качеством. . .

(7, 20)

Наиболее значительные в художественном отношении обращения к истории США на этом этапе связаны именно с использованием историко-эпического фольклора индейцев. Одним из убедительных примеров такого рода может служить поэма Д. Хоффмана «Братская любовь» (1981), замысел которой предусматривает погружение в атмосферу и в значительной степени — в поэтику «Валламолума».

Хоффман хотел уйти от разобщенности, засилия индивидуализма, кричащих противоречий современной Америки и, дав свою трактовку американских ценностей, утвердить идею мира и взаимопонимания между людьми, выраженную в образе Уильяма Пенна с его замыслом создания на основе принципов братской любви гармонической колонии. Содержание эпической хроники лени-ленапов должно было «подтвердить» поэтическую мысль Хоффмана. Художественная манера Хоффмана как бы возвращает читателя к творчеству У. Уитмена (его имя неоднократно упоминается в поэме) и к индейской эпической традиции.

Начиная повествование об истоках Америки и одновременно об истоках общечеловеческих идей о социальной гармонии, Хоффман в первой части поэмы («Договоры с индейцами») обращается к индейской версии сотворения мира, как она отразилась в «Валламолуме» делаваров. Он вводит в текст поэмы песнь I делаварского предания — целиком, вместе с пиктограммами (весьма новаторский и даже рискованный шаг), и фрагменты из песни V, а также выдержки из очерка Уильяма Пенна о делавах. Широкое использование документального материала, в том

числе изобразительного (пиктограммы, репродукции, портреты, автографы индейских вождей), представляет собой характерную черту поэмы «Братская любовь». В ней индейское духовное наследие дополняет европейское и ведет с ним равноправный диалог.

Во второй части поэмы, «Начало радости», воссоздается образ Уильяма Пенна. Личность этого государственного деятеля понимается поэтом как продукт культурного развития Старого Света; Уильяму Пенну предстоит соприкоснуться с американской действительностью и, обогатившись ее опытом, выполнить высокую миссию гармонизации социальных отношений.

Третья часть, «Структура реальности», вновь возвращает читателя к диалогу индейской и европейской культур — но уже в резко изменившихся условиях постколониального времени. Тональность поэмы из торжественно-приподнятой становится трагической. Трагизм исторических событий Хоффман передает с помощью «Фрагмента истории Линапи», который в ритмизированном изложении целиком монтируется в текст поэмы. Следующая за этим глава воспроизводит обстоятельства предположительной передачи «Валламолу» одним из старейшин племени доктору Уорду, который, как считается, впоследствии и подарил хронику К. Рафинеску.

Мотивам «Красного Перечня», таким образом, отводится в поэме Хоффмана важнейшая роль: автор понимает встречу Уильяма Пенна с индейцами как встречу двух рас; обе расы объединяет мечта о всечеловеческой гармонии. Здесь просматривается, помимо воли авторов, определенная историко-литературная преемственность. Ф. Купер в романе «Последний из могикан» наметил тему утопической дружбы — духовного братства «белого» следопыта Натти Бампо и делаварского вождя Чингачгук. В поэме «Братская любовь» перед нами разворачивается картина братства уже во всенародном масштабе, которая могла быть создана только в обстановке «Великого Пробуждения» 1960-х годов.

* * *

Если образы «Красного Перечня» стали выражением паниндейской идеологии, то ирокезские предания о Великой Лиге питают конкретную традицию — традицию бытования фольклорных произведений у ирокезов штата Нью-Йорк и провинции Онтарио в Канаде. Как уже отмечалось, свидетельств этому достаточно много. Ирокезы сегодня в значительной мере мыслят категориями преданий о Лиге; иначе и быть не может, поскольку идеологическая и социальная структура Лиги во многом способствовала этническому выживанию ирокезов. В своих публичных выступлениях в защиту мира, в защиту гражданских прав индейцев и других этнических меньшинств они апеллируют к общечеловеческой значимости наследия Лиги, подчеркивая в особенности важность идеи всеобщего мира и сохранения экологического баланса.

Центром и душой активного миротворческого движения ирокезов является резервация могауков Аквесасне, расположенная на севере штата Нью-Йорк, на границе с Канадой. При резервации существуют музей («Народный институт искусств»), занятый возрождением и развитием народных промыслов, и издательство «Аквесасне Ноутс», выпускающее газету под тем же названием (свыше 10 лет она остается самой боевой индейской газетой США); там же с 1985 г. выходит литературно-художественный журнал «Аквекон» и издается серия брошюр и книг, освещающих важнейшие вехи ирокезской истории, пропагандирующих идеологическое и культурное (в том числе фольклорное) наследие Лиги (в сборнике публицистических материалов под характерным названием «Призыв к общественному сознанию» дается, к примеру, современная интерпретация «Вечно-Неразрывного Закона»). Традиционалистская идеология лежит и в основе материалов газеты «Аквесасне Ноутс», публикуемых под рубрикой «Философия Аквесасне Ноутс». Так, в программной статье 1985 г. традиционалист Дж. Могаук, призывая на страницах газеты к осмыслению нравственных и профессиональных задач индейской журналистики, обращался к «Легенде о Миротворце». По мнению автора, Миротворец не случайно направляется с преобразующим словом своего учения сначала к худшему из племен, а в нем — к худшему из людей, чтобы именно с него начать преобразование общественного сознания: «Из этой идеи (идеи объединения во имя мира. — А. В.) развилась способность народов Союза пяти племен ирокезов реально воздействовать на историю» (106, 19). Одновременно учение Миротворца трактуется как залог самого пребывания ирокезов в США (здесь сливаются ритуально-магическая функция предания и современная политико-культурная концепция): «До тех пор, пока мы действуем на основе принципов своей культуры, все, что живет внутри нее, обладает сущностью, и до тех пор, пока мы применяем эти принципы в своей деятельности, народ Длинного Дома жив» (106, 19).

Показательно, что попыткой придать идеям Великой Лиги паниндейский смысл явилось основание в 1970-х годах в городе Дэвис, штат Калифорния, индейского колледжа под названием «Университет Деганавиды-Кетсалькоатля» (сокращенно «D-Q University»), призванного решать стратегические задачи воспитания молодого поколения и развития паниндейской культуры в духе приспособления традиционных норм к нуждам современности.

Одна из структурных частей цикла преданий о Великой Лиге, «Обряд утешений», оказалась особенно эффективной для решения литературно-агитационных задач. В памфлете ирокезского историка и публициста Теханеторенса (Рэя Фаддена) «Четырнадцать шнурков липового вампума — для тех, кто пишет об индейцах», удачно используются художественные особенности ирокезской риторики. После традиционных пассажей о «развеивании тумана, застилающего глаза» «белых» идеологов, «освобождении слуха»,

«выпрямлении искривленных языков» следует характерная тирада: «Одиннадцатым шнурком вампума мы вынимаем из ваших рук орудия уничтожения: винтовки, бомбы, „огненную воду“, болезни — и вкладываем в них Трубку Мира и дружбы, чтобы вы сеяли братскую любовь, а не злую ненависть и несправедливость. <...>

Тринадцатым шнурком вампума мы сносим стену, воздвигающую вами из стали и бетона вокруг Древа Мира, чтобы вы могли вновь укрыться под его ветвями.

Четырнадцатым шнурком вампума мы освобождаем из курятника плененного вами орла, чтобы эта благородная птица вновь воспарила в небе над Америкой» (6, 222—223; пер. М. Загота).

Фольклорное наследие Великой Лиги долгое время не находило прямого отражения в художественном творчестве, что было связано с традиционной этикой табуирования. И лишь ирокезский поэт М. Кенни стал разрабатывать эту тему. В поэме «Черная Ряса: Исаак Жог» (1982), которая состоит из 40 небольших стихотворений, объединенных общим сюжетом, обращение индейского поэта к коренным вопросам национальной истории привело к использованию народной эпической традиции. Произведение посвящено судьбе французского миссионера, иезуита Исаака Жога, пришедшего к могаукам проповедовать христианское вероучение.

На страницах своей книги М. Кенни предоставляет слово, с одной стороны, кардиналу Ришелье, известному путешественнику и исследователю Северной Америки Ла Саллю, губернатору Арендту Ван Корлеару, миссионеру-исследователю Маркетту и др.; с другой стороны, Миротворцу и Айонвате, вождям колониального периода Киотсаетону, Хендрику и индейцам XX в. Поэта интересуют различия в подходе к культурным контактам, которые привели не только к трагической гибели Исаака Жога (он был замучен могауками), но и к уничтожению уникального образа жизни целого народа, разрушению его культуры. Личная смелость людей типа Жога, по мысли Кенни, не перевешивала негибкости, бестактности культурной политики, оскорблявшей достоинство ирокезов: ведь основана она была, в конечном счете, на стратегических замыслах — прибрать к рукам край, богатый лесом, пушниной и другим ценным сырьем.

Существенно, что в поэме присутствует и еще один «голос» — он отдан тотемическим животным, покровителям трех родов могауков: Волку, Медведю и Черепахе; они комментируют происходящие события. Их «голосом» говорит вся естественная природа, предрекающая продолжение борьбы, — но и восстановление исторической справедливости «теми, кто придет за Исааком Жогом»:

Однажды они придут,
чтобы учиться... а не учить.
У черных ряс немало ног
под балахоном.

(11, 60)

Поэма пронизана идейными принципами Великой Лиги; важная роль отведена в ней и основателям ирокезского союза — им посвящены два первых стихотворения, «Миротворец» и «Айон-вата», а также заключительное, написанное от лица Роквахо, современного ирокезского художника. Миротворец как носитель идей всей индейской культуры выступает в поэме идеологическим антагонистом Исаака Жога. Значение его личности нашло отражение в заключительных строках произведения, где Роквахо поясняет автору поэмы:

Мы его имени не произносим вслух,
Морис, имени Миротворца то есть;
мы его имени не произносим
в знак почитания.
Как ведомо тебе, значит оно
Рожденный Дважды или Двуорожденный.
Но точно так же, как не прячем в клетку воробья,
не стрижем когтей волку,
мы его имени не произносим вслух.
Мысль его движется средь нас
И его мощь.

(11, 62)

* * *

Наиболее активным отрядом индейских литераторов в степном регионе оказались писатели из различных сиуязычных племен. А роль своеобразного связующего звена между устной фольклорной традицией индейцев степей и современной индейской литературой пришлось на творчество писателя из племени осейджей.

Научная традиция изучения фольклора осейджей, воплотившаяся в трудах Ла Флеша, и собственно фольклорная традиция осейджей достигли художественного синтеза в творчестве Дж. Дж. Мэтьюза (1895—1978), в жилах которого текла кровь индианки из племени осейджей и белого человека. Расположенное в хронологическом порядке, его наследие отражает нелегкий путь осознания писателем собственной этнической принадлежности. Лишь объездив полсвета, пережив душевный кризис, состояние неудовлетворенности своей жизнью, он вернулся на родину, в резервацию осейджей в Оклахоме. Здесь Джон Джозеф увидел угасание народных традиций и понял свою задачу: стать историком своего, как он полагал, вымирающего народа. Хотя решение пришло неожиданно, оказалось, что исподволь оно вызревало уже давно. Народные эпические и мифологические образы, безусловно, и раньше будоражили воображение Мэтьюза. В частности, он вспоминал о том, как еще в раннем детстве его потрясла своей выразительностью народная песня; об этом он написал в конце творческого пути, в последней, самой необычной — и самой главной — своей книге:

«Она наполняла душу мою, тогда еще ребячью, страхом и горькой нежностью, экзотическим желанием, и, когда она обрывалась, пока я лежал там в экстатическом трансе и ужасе, я отчаянно надеялся, что она послышится вновь — и в то же время боялся, что она раздастся. . .

То человек неолита говорил с богом» (101, xi).

Уже в первом романе, «Ваконта: осейджи и дорога белого человека» (1932 г.), писатель задавался вопросом о будущем своего племени и о том, какие ценности лежат в основе его культуры. Мэтьюза интересовали тип человека, воспитанного на традиционных фольклорных представлениях, и возможность взаимопонимания между индейцем и белым американцем; при этом в качестве определяющего выдвигалось понятие о Ваконте, осмысляемое как сложное, многообразное мифологическое представление обо всей окружающей жизни, — без сомнения, оно навеяно многими страницами записей Ла Флеша, поскольку нередко фигурирует в песнопениях осейджей. Проблемы, которые поставил перед собой писатель в этой книге, ему не удалось разрешить вполне, и он вновь обратился к ним в своем следующем «резервационном» романе «Заход солнца» (1934 г.); оба произведения стали вехами этнического самоопределения Мэтьюза. Последующая эволюция его творчества привела к углублению в традиции устной народной поэзии. В книге «Речи, обращенные к луне» (1945 г.) писатель непосредственно использует жанр историко-эпических преданий осейджей; в ней появляется много новых мотивов, навеянных фольклором: так, автор-рассказчик уподоблен мифологическому Койоту, ведущему долгий хитроумный диалог с луной. Необычна и композиция книги — впервые в литературе США в структуру повествования были положены принципы народного календаря («Луна Медвежонка», «Луна Возвращения Света Дня» и другие главы — их 12). На обложке книги писатель поместил тотемическое изображение паука, символ рода. В «Речах, обращенных к луне», Мэтьюз рассказал и историю этого символа — древнее предание осейджей о том, как самое «незначительное» из насекомых оказалось достойным стать «гербом» целого рода.

И наконец, в 1961 г. вышла эпопея «Осейджи: Дети Центральных Вод». Первые 6 глав эпопеи, посвященные переосмыслению мифологического материала, теснейшим образом связаны с традицией историко-эпических преданий осейджей. В этих главах речь идет и о мифологической миграции, и о разделении племени, и об отношении осейджей к миру окружающей природы, и в частности об обрядовой «номинации». При этом вырисовывается жанровая многоплановость повествования, синтезирующего в себе признаки документальных жанров, романа, эссе, мифа и эпоса. Мэтьюз пытается соединить историзм повествования с мифологической образностью, чтобы придать прозе поэтическое качество. Таким образом, в жанре романа Мэтьюз предвосхитил многие черты индейской литературы 60—80-х годов.

Еще не раз историко-эпическая традиция осейджей демонстри-

ровала свою плодотворность. Так, земляк Мэтьюза поэт У. Уэзерс, предваряя свою оригинальную книгу лирической прозы «Индейцы и белые: шестнадцать эклог» (1970 г.), писал: «Я нахожусь в неоплатном долгу. . . перед самым известным из писателей-осейджей, Джоном Джозефом Мэтьюзом, который не знает меня, но которого я знаю по книгам — я зачитывался ими в детстве. . .» (18, xi). Уэзерс выступает продолжателем традиций Мэтьюза и Ла Флеша, стремясь в своем творчестве к соединению фольклорного и литературного начал. Две из его эклог непосредственно связаны с материалом эпических песен осейджей: «Тсе'Кабе» — история о пауке, тотемическом предке, и «Обряд Вождей» — пересказ одного из преданий.

От Ла Флеша — к Мэтьюзу, от него — к Уэзерсу и к молодым поэтам-осейдхам — такова эстафета литературных и фольклорных традиций. Наиболее перспективный из молодых — К. Ревард. Он использует приемы преданий осейджей в своей лирике (стихи «Предание», «За рулем по Оклахоме», «Бабушка из племени осейджей» и др.), разрабатывает историко-эпическое наследие в критических эссе (117, 84—97).

Несостоятельность концепций национальной истории, которые предлагает американская буржуазная мысль, толкает индейских литераторов на поиски иных исторических моделей. Все чаще они находят их в народной историографии, в историко-эпических преданиях. Поиск художественных форм, позволяющих развернуть убедительную и неповторимую картину народной истории, соотнося ее с опытом развития всего человечества, характерен для творчества многих современных индейских авторов.

Вот что пишет об этом Дж. Хайуотер в послесловии к повести «Анпао», основанной на фольклоре степных племен: «По окончании этой книги я обратил внимание на особенности литературного движения индейцев Латинской Америки, преследующих в значительной мере те же цели, что и я в своих поисках во время работы над „Анпао“. Подобную южноамериканскую литературу причисляют иногда к магическому реализму, в отличие от сюрреализма (с его искусственно созданным миром сновидений) и от наивного реализма с его претензией на скрупулезную описательность. Магический реализм явился результатом творчества индейцев, в равной мере профессионально владеющих и языком доминирующей культуры, и индейской „необычностью“. Он — не продукт воображения, а видение народов, чей опыт в основе своей был отличен от опыта „белой“ цивилизации» (9, 243).

Примечательно, что романная форма, в которой соединились принципы народной историографической традиции и европейской литературной школы, последовательно разрабатывается главным образом индейскими литераторами, связанными своим происхождением с юго-западным и степным регионами. Это может объясняться меньшей степенью аккультурации индейцев данных регионов в сравнении с индейцами озерно-лесного региона.

«Подключение» эпической традиции индейцев степей к маги-

стральным линиям развития национально-американской культуры выявило целый комплекс художественно-мировоззренческих идей, ставших чрезвычайно актуальными в 1960—1980-е годы. И здесь более продуктивной, нежели историко-эпическая модель осейджей, оказалась традиция календарных пиктографических летописей: соединение ее принципов с принципами европейско-американской историографии способствовало постановке проблемы философии истории.

Обращение к этой проблеме наметилось уже в повести С. Мома-дэя «Путь к Горе Дождей» (первая редакция — 1967 г.), в основу композиции которой впервые легли календарные летописи племени кайова. Стремясь наиболее убедительно отразить духовный опыт племени, писатель использовал прием своеобразного «наложения» календарной летописи на литературное повествование, которое велось в трех планах: историко-этнографическом, мифологическом и лирическом.

Использование календарных летописей («перечней зим») неоднократно подтверждало свою продуктивность. К дакотским летописям обратился писатель-сиу Даллас Чиф Игл, автор романа с характерным названием «Перечень зим» (1967 г.). Новых путей воссоздания ранней истории аборигенов стали искать и «белые» американские литераторы. Журналистка и писательница Р. Б. Хилл, в частности, попыталась построить роман-эпопею из жизни дакотских племен, как бы «развернув» содержание одного из «перечней»; отрывки из него она приводит в тексте. Правда, роман Хилл «Ханта Йо» (1981 г.) был признан неудачей: книга явилась результатом искусственного соединения разных традиций.

Писатель из племени чейеннов Х. Сторм в книгах «Семь Стрел» (1972 г.) и «Песнь Хейоки» (1980 г.) также обратился к воссозданию индейской истории глазами индейцев. Он не прибег непосредственно к самим «перечням зим», но использовал важнейший прием календарных летописей — остраненность точки зрения. Описывая исторические события или изображая исторических лиц, Сторм фиксирует непривычные или неожиданные — для европейца — детали, события, а важнейшие опускает либо только упоминает; многие детали происходящего, облик исторических лиц сильно отличаются от утвердившегося в литературе США толкования. Таким путем Сторм добивается того, что события прошлого века на американском Западе предстают не в общепринятом толковании, а в ином, понятном и доступном лишь члену индейской общины. Проблемы индейских общин всегда имели, по Сторму, общечеловеческий характер, только индейцы не отдавали себе в этом отчета.

Анализ взаимодействия историко-эпического фольклора североамериканских индейцев и литературы США прежде всего доказывает необходимость внесения некоторых методологических корректировок в процесс изучения литератур стран Северной Америки (США и Канады): историко-эпический фольклор канадских ирокезов, во всяком случае, должен изучаться и в плане его влияния на национальную литературу.

Последовательный учет индейского историко-эпического фольклора способствует углубленному пониманию многих принципиальных вопросов истории литературы США. В данной главе мы стремились показать, что его существование, во всей совокупности присущих ему художественных связей, обусловило возникновение определенной идейно-художественной преемственности, без должной оценки которой неизбежно искажается содержание литературы США, и даже шире — культуры страны.

Идейно-художественные связи историко-эпического фольклора североамериканских индейцев с литературой США отразили поэтапное освоение американскими прозаиками и поэтами аборигенного материала различных историко-культурных областей. На первом этапе творческих контактов (XVII в. — середина XX в.) отмечается существенное, хотя и опосредованное, влияние историко-эпического фольклора, например, на развитие отдельных сквозных тем и образов литературы США. С самого начала особенностью этих контактов было взаимодействие идейно-художественного арсенала историко-эпического фольклора индейцев не только с литературой, но и с американской общественно-политической мыслью. В то же время тенденции развития историко-эпического фольклора североамериканских индейцев и тенденции развития литературы США были в целом разнонаправленными, поэтому взаимодействие носило ограниченный характер. Новый тип творческого взаимодействия сложился только в исторических условиях второй половины XX в.

Элементы неадекватности, избирательности восприятия историко-эпического фольклора на современном этапе литературного освоения материала уходят в прошлое. С возникновением столь мощного фактора, как литература коренных американцев, смог намного полнее проявиться художественный потенциал индейского эпического наследия; под влиянием творчества индейских литераторов совершился переход к его прямому, непосредственному освоению. На современном этапе оно подчинено насущным задачам антивоенного движения, политической борьбы за гражданские права этнических меньшинств.

Художественные поиски индейских литераторов тесно связаны с историко-эпической фольклорной традицией. Не учитывая этого, текущая американская критика примеряет к сложным и противоречивым явлениям самобытной литературы индейцев ярлыки чуждых им западных литературных направлений и школ, что сводит

на нет их антибуржуазный заряд, выхолащивает демократизм содержания.

Эксперименты в области большой эпической формы неизбежно приводят «этнического» писателя к переосмыслению мифологической всезначности и эпического величия, заключенных в традиции народнопоэтического мышления, к переосмыслению пиктограмм, к соединению выразительного и изобразительного начал. Однако подобная преемственность обнаруживается во всей своей убедительности лишь там, где аборигенные культуры исторически были меньше подвержены влиянию художественного и идеологического опыта иных традиций, там, где живая связь с историко-эпической традицией не прерывалась.

Изучение историко-эпического фольклора североамериканских индейцев в его взаимодействии с литературой США позволяет сделать еще один вывод, имеющий методологическое значение. Если внутри крупной нации, на протяжении столетий проводившей политику насильственного «растворения» этнических элементов, сегодня существуют самобытные литературы, восприятие которых невозможно без тщательного изучения их эпического фольклорного наследия, то очевидно, что постижение художественного своеобразия литератур «третьего мира» аналогичным образом невозможно (как бы это своеобразие ни именовалось: магическим реализмом, этническими литературами или как-то еще) без подробного исследования мифологической и эпической подпочвы такого рода феноменов и без выявления характера исторического взаимодействия аборигенного фольклора с национальной литературой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Америка — древняя земля с молодой историей», как выразился о ней Г. Кашмен, один из первых историков аборигенных культур страны (58, 475). В этом высказывании нашло отражение глубинное противоречие американской жизни, наложившее отпечаток на развитие национальной культуры и общественной мысли. Сложный характер индейско-европейских отношений привел к возникновению некоторых национально-американских конфликтов и обусловил специфику современной культурной ситуации в стране. Соотнесение двух понятий — древней индейской прародины и «молодой истории» США — посредством анализа устного народного творчества индейцев и входило в задачу работы.

В сферу внимания исследователей был вовлечен историко-эпический фольклор североамериканских индейцев, который сложился к началу колониального периода американской истории и отражал переход индейского общества от родоплеменной стадии развития к стадии союзов племен. Черты «переходности» вполне определенно выражены в специфических формах фольклора североамериканских индейцев. С целью обобщения этого этапа фольклорного развития нами и было выдвинуто понятие «историко-эпический фольклор». Комплексное осмысление индейского устно-эпического материала в его историческом развитии, анализ его как художественного феномена позволили наметить область бытования историко-эпического фольклора североамериканских индейцев и присущую ему общность идейно-художественных признаков. При этом предполагалось, что одной из важнейших его черт является интерес к мифологической истории племени — в отличие от многочисленных разновидностей чисто мифологических или богатырских сюжетов, связанных с индивидуальным героем. Вторая существенная черта такого рода произведений — особенности эпического характера, способ характеристики, проявляющийся в системе художественных средств и идейном пафосе. К произведениям, отвечающим этим основным признакам историко-эпического фольклора, относятся:

1) «красные перечни» делаваров (сохранилась единственная такая эпическая хроника — «Валламолум»);

2) историко-эпический цикл преданий ирокезов о Великой Лиге, куда входят «Легенда о Миротворце», «Вечно-Неразрывный Закон» и «Обряд утешений»;

3) народные легенды мускогов и чероков;

4) историко-эпические предания сиуязычных племен союза Дхегиа (сохранились в виде историко-эпических преданий осейджей).

Детальный анализ названных произведений выявил их многожанровый характер. Оказалось возможным прояснить роль, которую в процессе становления историко-эпического фольклора играют миф, ораторская проза, песенная поэзия, обрядовое действо. Мы стремились показать, каким образом под воздействием внутренних процессов развития индейского общества (от племени — к конфедерации племен) и внешних социокультурных процессов (рост контактов с европейцами) происходила трансформация фольклорных жанров в иную стадиальную разновидность фольклора и, соответственно, новую систему жанров.

Процессы эпосообразования развивались двумя путями: путем организации содержания на основе хроникального принципа («красные перечни», народные легенды), либо — на основе фабульного принципа (цикл преданий о Великой Лиге, предания осейджей). В дальнейшем развитие процессов эпосообразования, поначалу стимулированное культурными контактами с европейцами, было прервано — вследствие разрушения традиционного образа жизни аборигенов, что нередко сопровождалось и исчезновением историко-эпических традиций.

Подход, осуществленный в работе, позволил раскрыть художественную специфику нетрадиционных явлений словесного искусства, их связь с эпосом, как он понимается в науке о фольклоре. Для характеристики художественной системы историко-эпического фольклора североамериканских индейцев представлялось целесообразным выделить категорию эпического фона, рассмотрев типичные особенности исследуемых ранних форм эпоса североамериканских индейцев: роль эпических перечней, полифункциональность эпической номинации, специфику «природной» образности, а также понятия «эпическое племя».

В результате сопоставления конкретных историко-эпических произведений с иными формами фольклора аборигенов удалось установить, что историко-эпический фольклор индейцев Северной Америки нашел наиболее яркое выражение в различных вариациях историко-мифологической хроники о происхождении и миграции племен, о событиях становления племенных союзов. При этом чем более высоким был социальный уровень той или иной конфедерации, тем сильнее отразилось социальное начало в ее фольклоре. Особая разновидность историко-эпического фольклора — цикл преданий ирокезов о Великой Лиге, вобравший в себя множество историко-мифологических мотивов.

Анализ произведений как единого фольклорного феномена позволил поставить и ряд историко-литературных проблем, обозначив перспективу изучения взаимосвязей индейского историко-эпического фольклора и литературы США, которое сопряжено с раскрытием непростой диалектики их сосуществования. Исследование показало, что достаточно древние проявления фольклорного творчества североамериканских индейцев тесно связаны с современностью — это выражается в преемственности художественных идей и мотивов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«ВАЛЛАМОЛУМ»

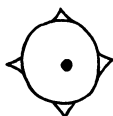
Песнь I



1. Sayewitalli wemiguma wokgetaki
Вначале там, на земле, все скрывали воды.



2. Hackung kwelik owanaku wak jutali
kitanitowit essop
Над землей туманы клубились, и там
пребывал Дух Великий.



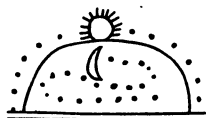
3. Sayewis hallemiwis nolemiwi elemamik
kitanitowit essop
Вначале, вечный, незримый, повсюду
пребывал Дух Великий¹.



4. Sohalawak kwelik hakik owak awasagamak
Сотворил много земли и небеса,



5. Sohalawak gishuk nipahum alankwak
Сотворил солнце, луну, звезды,



6. Wemi sohalawak julikyuchaan
Всех их сотворил и привел в движение.



7. Wichowagan kshakan moshakwat kwelik
kshipehelep
По мысли его ветер задул, прояснело
вокруг и спали воды.



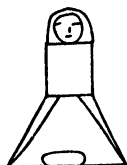
8. Opeleken mani-menak delsin-epit
Белый остров создал, и остался он
впредь.



9. Lappinup kittanitowit manito manitoak
И тогда сотворил Дух Великий духов,



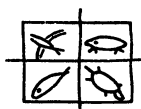
10. Owiniwak angelatawiwak chichankwak
wemiwak
Существ бессмертных, наделенных
духом ².



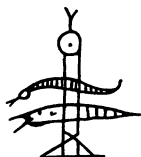
11. Wtenk manito jinwis lennowak mukom
После юношу создал, человека деда ³.



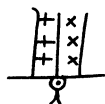
12. Milap netami gaho owini gaho
Даровал первую мать, всем существам мать.



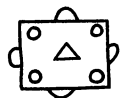
13. Namesik milap, tulpewik milap, awesik
milap, cholensak milap
Рыб даровал, черепах ⁴ даровал, зверей
даровал, птиц даровал.



14. Makimani shak sohalawak makowini
nakowak amangamek
А Злой Дух ⁵ сотворил злых существ,
рыб огромных,



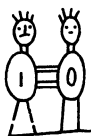
15. Sohalawak uchewak, sohalawak pungusak
Создал оводов, создал москитов.



16. Nitisak wemi owini w'delsinewuap
Еще все существа были друзьями ⁶,



17. Kiwis wunand wishimanitoak essopak
Воистину в согласии с духами были.



18. Nijini netami lennowak, nigoha netami
okwewi, nantinewak
Юноши, первые люди, за первыми женами,
матерями шли следом,



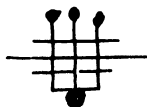
19. Gattamin netami mitzi nijini nantine
В поисках ягод, первой пищи, шли юноши
следом.



20. Wemi wingi-namenep, wemi ksin-elendamep,
wemi wullatemanuwi
Всем радостно было, всем беззаботно,
всем счастливо.



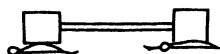
21. Shukandeli-kimi mekenikink wakon powako
initako
Но только тайком по земле Змей Великий,
Змей Мощный, Змей Злобный



22. Mattalogas pallalogas maktaton owagan
payat-chik yutali
Стал беды творить, разруху творить;
злые дела пришли:



23. Maktapan payat, wihillan payat,
mboagan payat
Бури явились, недуги явились, гибель
явилась.



24. Wonwemi wiwunchkamik atak kitahikan
netamaki epit
Вот как все в первой земле было, по ту
сторону вод приливных.

Песнь II



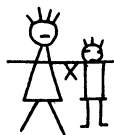
1. Wulamo maskanakoanup lennowak makowini
essopak
Давным-давно пришел Змей Великий, злыми
были тогда человеки⁸.



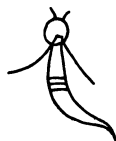
2. Maskanako shingalusit nijini essopak
shawelendamep eken shingalan
Стал Змей Великий врагом людям: в лютой
злобе их ненавидел,



3. Nishawi palliton, nishawi machiton,
nishawi matta lungundowin
Бились друг с другом, сражались друг
с другом, не знали мира друг с другом,



4. Mattapewi wiki nihantowit mekwasoan
Раны наносили, враждою жили.



5. Maskanako gishi penauwelendamep
lennowak owini palliton
Задумал Великий Змей истребить род
человеков



6. Nakowa petonep, amangam petonep,
akopehella petonep
И вот что послал: рыб огромных послал,
змеиные воды послал.



7. Pehella pehella, pohoka pohoka, eshohok
eshohok, palliton palliton
Поток за потоком в долины, в долины
проникали-проникали,
разрушали-разрушали.



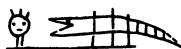
8. Tulapit menapit Nanaboush maskaboush
owinimokom linowimokom
На острове на Черепащем жил Нанабуш,
славный заяц, существ дед, человек
дед⁹.



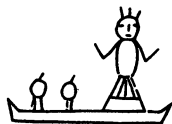
9. Gishikin-pommixin tulagishatten-lohsin
Пробрался, подкрался, вдвоем
с Черепахой помочь собрался¹⁰.



10. Owini linowi wemoltin, pehella gahani
pommixin, nahiwi tatalli tulapin
Люди все идут, мелководьем бредут,
по теченью вниз к Черепахе идут¹¹.



11. Amangamek makdopannek alendywek
metzipannek
Рыб огромных без счету прибыло, людям
погибель от них была.



12. Manito-dasin mokol-wichemap, palpal
payatpayat wemichemap
Дочь Духа¹² доставила лодку, а
с другой стороны всем, кто шел, дал
подмогу



13. Nanaboush Nanaboush wemimokom,
winimokom linnimokom tula-mokom
Нанабуш, Нанабуш, общий дед, существ дед,
человеков дед, Черепахи дед.



14. Linapi-ma tulapi-ma tulapewi tapitawi
Вот люди там и Черепаха там, вот люди
Черепахи все вместе.



15. Wishanem tulpewi pataman tulpewi
poniton wuliton
Страшились люди Черепахи, молились
люди Черепахи¹³, чтоб хорошо для них
кончилось все.



16. Kshiphehelen penkwihilen, kwamipokho
sitwalikho, maskan wagan palliwi palliwi
Убыли воды, просохли доли, явились
холмов и пещер подножья, Змей Великий
ушел далеко-далеко.

Песнь III



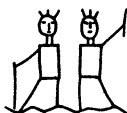
1. Pehellawtenk lennapewi tulapewini
psakwiken woliwikgun wittank talli
После потопа ленни-ленапы, люди
Черепахи, согласно жили, совместно жили



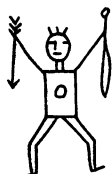
2. Toran-akpinep, wineu-akpinep, kshakan-
akpinep, Thupintakpinep
Средь вод застывших¹⁴, средь ветров
буйных, среди холодов и среди снегов.



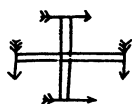
3. Lowankwamink wulaton wtakan-tihill
kelik meshautang siliewak
Славно им было в северных землях:
незябко, спокойно, обилье бизонов¹⁵.



4. Chintanes-sin powalessin peyachik
wikhichik elowichik pokwihil
Тут с остальными простились охотники,
прочь ушли могучие, мощные.



5. Eluwi-chitanesit eluwitakauwesit,
elowichuksit, elowichik delsinewo
Из всех сильнейшие и славнейшие,
чистейшие духом охотники были.



6. Lowaniwi, wapaniwi, shawaniwi,
wunkeniwi, elowichik apakachik
Пошли они на север, на запад, пошли
на восток, пошли на юг.



7. Lumowaki, lowanaki tulpenaki elowaki
tulapiwi linapiwi
Вот как все было в земле былого,
в земле севера, земле Черепахи, когда
пребывал там народ Черепахи.



8. Wemiako yagawan tendki lakkawelendam
nakorowa wemi owenluen atam
Но у змеиных костров поднялась
тревога¹⁶, и люди сказали вождю:
«Уходим».



9. Akhokink wapancu wemoltin palliaal
kitelendam aptelendam
И в землю Змеев¹⁷ пошли на восток, уйти
решившись в глубокой горести.



10. Pechimuin shakowen nungihillan lusakaki
pikihil pokwihil akomenaki
По землям сожженным, павшие духом,
спасаться пошли в землю Змеев.



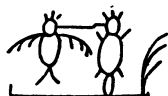
11. Nihillapewin komelendam lowaniwi wemiten
chihillan winiaken
А северяне¹⁸ шли беззаботно, свободно
шли по заснеженным землям.



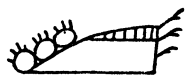
12. Namesuagipek pokhapockhapek gununga
waplanewa ouken waptumewi ounken
Надолго осели у вод проливных, рыбой
обильных¹⁹, деды Орла, деды Белого Волка.



13. Amokolen nallahemen agunouken pawasinep
wapasinep akomenep
Идя на лодках против течения²⁰, узрели
деды наши каменный берег восточный:
чуждую землю, змеиную землю.



14. Wihlamok kicholen luchundi, wematam
akomen luchundi
И так сказал тут Птица Большая, так
сказал Голова Бобра: «Мы все уходим
в змеиную землю».



15. Witchehen wemiluen wemaken nihillen
Молвили все: «Пойдем как один, всех
змей истребим».



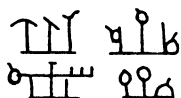
16. Nguttichin lowaniwi, nguttichin
wapaniwi, agamunk topanpek wulliton
cranpek
Едины мнением северяне, едины мнением
люди востока²¹ — на тот берег застывших
вод славно было б свершить поход.



17. Wulelemil w'shakuppek, wemopanek
hakhsinipek, kitahikan pokhakhopek
Вдаль по чудесной, застывшей воде,
шли все, шли по воде, словно по камню, —
приливной воде, проливной воде.



18. Tellenchen kittapakki nillawi wemoltin
gutikuni nillawi, akomen wapanawaki
nillawi, ponskan ponskan wemiwi olini
Десять тысяч идут по теченью, в ночь
единую вниз по теченью,²² на остров
Змей²³, в восточную землю, идут и
идут по теченью люди.



19. Lowanapi, wapanapi, shawanapi, lanewapi,
tamaqwapi, tumewapi
Шли северяне и люди востока, шли южане,
люди Орла и Бобра, люди Волка²⁴,
Elowapi, powatapi, wilawapi, okwisapi,
danisapi, allumapi
Шли охотники, вожди и шаманы, жены,
дочери их и собаки²⁵.



20. Wemipayat guneunga shinaking, wunkenapi
chanelendam payaking
Долго все шли они в землю сосен²⁶; люди
с запада²⁷ шли колеблясь,
Allowelendam kowiyey tulpaking
Превыше всего они почитали землю
старую Черепахи.

Песнь IV



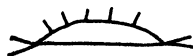
1. Wulamo linapioken manup shinaking
Давным-давно ленапы жили там, в земле
сосен.



2. Wapallanewa sittamaganat yukepechi

wemima

Шел Орел по тропе, пока все не пошли
вслед [за ним] ²⁸



3. Akhomenis michihaki wellaki kundokanup
Искать землю Змеев, обширную землю,
желанную землю.



4. Angomelchik elowichik elmusichik

menalting

Охотники славные, в путь отправляясь ²⁹,



5. Wemilo Kolawil sakima lissilma

Сказали Прекрасноголовому: «Будь
здесь вождем!».



6. Akhopayat kihillalend akhopokho

askiwaal

Являлись враги-змеи, были сраженья,
к холмам змеиным их прогоняли ³⁰.



7. Showihilla akhowemi gandhaton

mashkipokhing

И ослабили все змеи, попрятались
в норах.



8. Wtenkolawil shinaking sakimanep

waragokhos

За Прекрасноголовым пришел Белый Филин.



9. Wtenknekama sakimanep janotowi enolowin

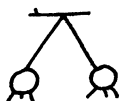
А после вождем был Добрый Охотник ³¹.



10. Wtenknekama sakimanep chilili

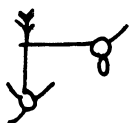
shawaniluen

А Дрозд был вождем, стал на юг всех
звать,



11. Wokenapi nitaton wulliton apakchikton

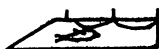
Склонил людей запада овладеть югом.



12. Shawaniwaen chilili, wapaniwaen tamakwi
И на юг пошел Дрозд, а Бобр — на восток.



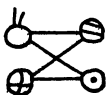
13. Akolaki shawanaki kitshinaki shabiyaki
Один в землю Змеев, южную землю,
в землю сосен, землю побережья.



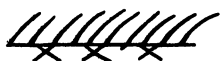
14. Wapanaki namesaki, remapaki sisilaki
Другой в землю востока, обильную рыбой,
землю озерную, землю бизонью ³².



15. Wtenkchilili sakimanep ayamek weminilluk
После Дрозда был Рыба вождем,
истреблял всех —



16. Chikonapi akhonapi makatapi assinapi
И племя Духов, и племя Змей, Черное
племя и племя Кремней ³³.



17. Wtenkayamek tellensakimak machitonanup
shawarama
А после него еще десять вождей
сражались на юге и на востоке.



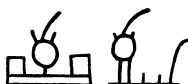
18. Wtenknellamawa sakimanep langundowi
akolaking
Потом в земле Змеев стал вождем
Миролюбивый,



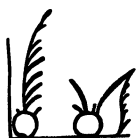
19. Wtenknekama sakimanep tasukamend
shakagapipi
Потом Пресветлый, и был он честен,



20. Wtenknekama sakimanep remaholend
wulitowin
Потом Любимый, он был достославен.



21. Sagimawtenk matematik sagimawtenk
pilsolahin
И был вождь Срединный, и был вождь
Пречистый,



22. Sagimawtenk gunokeni, sagimawtenk
 Был вождь Вдаль Простертый³⁴ и вождь
 Большезубый, mangipitak



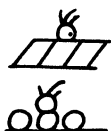
23. Sagimawtenk olumapi, leksahowen
 И вождь Краситель, что знаки придумал³⁵. sohalawak



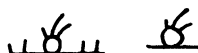
24. Sagimawtenk taguachi shawaniwaen
 А вождь Озябший повел всех южнее,
 в край кукурузы. minihaking



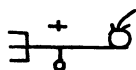
25. Sagimawtenk huminiend minigeman
 Потом вождь Початок сажал кукурузу. sohalgol



26. Sakimawtenk alkosohit sakimachik
 И был вождь Грозовик, урожаем полезный. apendawi



27. Sawkimawtenk shiwapi, sakimatenk
 Но были вождь Соленый и вождь
 Засушливый, penkwonwi



28. Attasokelan attaminin wapaniwaen
 И не стало дождей, кукурузы не стало,
 на восток пошли все, туда, где влага³⁶, italissipek



29. Oligonunk sisilaking nallimetzin
 И средь пещер, в стране бизонов, пищу
 нашли на землях богатых³⁷. kolakwaming



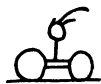
30. Wtenk penkwonwi wekwochella, wtenkne-
 kama chingalsuwi
 После Засушливого был Усталый, после
 него вождем был Застывший, kama chingalsuwi



31. Wtenknekawa kwitikwond, slangelandam
 После него — Большое Перо;
 препятствовал attagatta



32. Wundanuksin wapanickam allendyachick
kimimikwi
Ходить на восток ³⁸; и шли люди тайно.



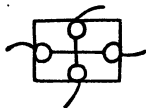
33. Guneunga wetatamowi wakaholend
sakimalanop
Светолюбец премудрый надолго вождем
стал,



34. Wisawana lappiwittank michimini
madawasim
И жили у Желтой реки ³⁹ все вместе,
растя кукурузу на тучных почвах.



35. Weminitis tamenend sakimanep nekohatami
Мудрец стал вождем, всем друг, наилучший



36. Eluwiwulit matemenend wemilinari
nitispayat
Из них был мудрец, все ленапы были
друзьями ⁴⁰.



37. Wtenkwulitma maskansisil sakimanep
w'tamaganat
Вслед за ним — Мощный Бык, он шел
тропою ⁴¹.



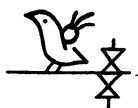
38. Machigokhos sakimanep, warkicholen
sakimanep
И был вождем Большая Сова, и был
вождем Белая Птица,



39. Wingenund sakimanep powatanep
gentikalanop
Был вождь Приветливый, плясал
и шаманил ⁴²,



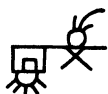
40. Lapawin sakimanep, wallama sakimanep
Был вождь Туманный, был вождь
Окрашенный.



41. Waptipatit sakimanep, lappimahuk
lowashawa
А Птенец стал вождем — снова кровь лил
повсюду.



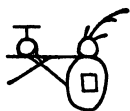
42. Wewoattan menatting tumaskan sakimanep
На острове, у вавиахтанов, Мощный Волк
был вождем ⁴³,



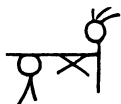
43. Nitatonep wemipalliton maskansini
 Поднял всех на войну, убил Мощного
 nihillanep
 Камня⁴⁴.



44. Messisuwi sakimanep akowini pallitoner
Цельный⁴⁵ был вождь, змей воевал.



45. Chitanwulit sakimanep lowanuski
pallitoner
Добромощный был вождь, северян воевал.



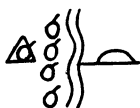
46. Alokuwi sakimanep towakon pallitoner
Источенный был вождь, осейджей-змеи
воевал.



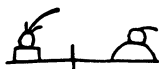
47. Opekasit sakimanep sakhelandam
Лик-К-Востоку был вождь, сражался
pallitonepit
в горести,



48. Wapagishik juknohokluen makelohuk
waraneken
И трижды воззвал на восходе солнца:
«Пусть же все к востоку уходят»⁴⁶.



49. Tschepieken nemassipi nolandowak
gunehunga
Племена разделились у Миссисипи; кто
не желал, не двинулся дальше.



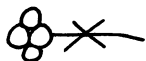
50. Yagawanend sakimanep talligewi
 warawullaton
 Домовитый был вождь, восточный берег
 был во владении таллигевов ⁴⁷.



51. Chitanitis sakimanep warawaki gotatamen
Мощный Друг был вождем, пожелал их
земель.



52. Wapallendi pomisinep talegawil allendhilla
Кое-кто на восток перебрался, но вожди
таллигевов всех перебили.



53. Mayoksuwi wemilowi palliton palliton
И вскричали все дружно: «Война, Война!».



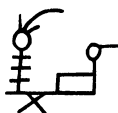
54. Talamatan nitilowan payatchik wemiten
С севера братья-гуроны явились, ленапы
двинулись с ними вместе ⁴⁸.



55. Kinehepend sakimanep tamaganat sipakgamen
Устремленный был вождь, тропу через
реку проложил на берег восточный ⁴⁹.



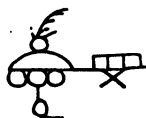
56. Wulatonwi makelima pallihilla talegawik
Славно было — много там poleglo
таллигевов.



57. Pimokhasuwi sakimanep wsamimaskan talegawik
Был вождь Неумный; не сломил таллигевов.



58. Tenchekentit sakimanep wemilat makelinik
Малая Корзина был вождь; всем жилье
предоставил ⁵⁰.



59. Paganchihilla sakimanep shawanewak wemitalega
Завершитель был вождь: на юг тронулись
таллигеvy ⁵¹.



60. Hattanwulaton sakimanep, wingelendam wemilennowak
Славный Страж был вождем, ликовали
ленапы.



61. Shawanipekis gunehungind lowanipekis talamatinitis
Южнее озер задержались надолго,
а северней их — друзья-гуроны ⁵².



62. Attabehinitis gishalendam gunitakan sakimanep
Но не могли оставаться друзьями, когда
вождем стал Снежная Буря.



63. Linniwulamen sakimanep pallitonep
talamatan
Правдолюбец был вождь, шел войной
на гуронов.



64. Shakagapewi sakimanep nungiwi talamatan
Справедливый был вождь — ввергал
в ужас гуронов.

Песнь V



1. Wemilangundo wulamotalli talegaking
Давным-давно все было мирно в земле
таллигевов⁵³.



2. Tamaganend sakimanep wapalaneng.
Путник был вождь у Белой реки⁵⁴.



3. Wapushuwi sakimanep kelikgeman
Был вождь Белая Рысь, много знаков
посеял.



4. Wulitshinik sakimanep makdopannik
Славный Кедр был вождем, много стало
людей.



5. Lekhihitin sakimanep wallamolumin
Был вождь Писец, красные записи вел⁵⁵.



6. Kolachuisen sakimanep makeliming
Вождь Прекрасная Птица⁵⁶ собрал
кукурузы много.



7. Pematalli sakimanep makelinik
Наместник был вождь, много было жилищ.



8. Repomahemen sakimanep makelaning
Гребец был вождем, плыл по многим
рекам⁵⁷.



9. Tankawun sakimanep makeleyachik
Редкий Туман был вождь, ушли многие
прочь,



10. Nentegowi shawanowi shawanaking
К шауни, к нантикокам в южную землю⁵⁸.



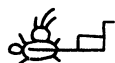
11. Kichitamak sakimanep warahoning
Большой Бобр был вождем на Белой реке,



12. Onowutok awolagan wunkenahep
Провидец этот пошел на закат, пошел
на запад вниз по реке ⁵⁹.



13. Wunpakitonis wunshawohonis
wunkiwikwotank
К западу двинулись люди запада, южане;
к западу, повидать тех, с кем жили ⁶⁰.



14. Pawanami sakimanep taleganah
Мощная Черепаха был вождь на реке
таллигевов.



15. Lokwelend sakimanep makpalliton
Беспокойный был вождь, шел войной
бесконечно.



16. Lappitowako lappisinako lappilowako
Вновь на змеев-осейджей, вновь
на каменных змеев, вновь на северных
змеев ⁶¹.



17. Mokolmokom sakimanep mokolakolin
Дед Лодок был вождь, на змей в лодках
ходил.



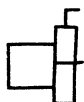
18. Winelowich sakimanep lowushkakiang
Снежный Охотник был вождь в северных
землях.



19. Linkwekinuk sakimanep talegachukang
Зоркий был вождь на холмах таллигевов.



20. Wapalawikwan sakimanep waptalegawing
Белый Дом был вождем восточнее
таллигевов,



21. Amangaki amigaki wapakisinep
В вольной земле, великой земле,
восточной земле каменистой.



22. Mattakohaki mapawaki mawulitenol
Змей нет в той земле, богатой земле,
там жить будет славно.



23. Gikenopalat sakimanep pekochilowan
Путевой Знак⁶² был вождь, на север пошел.



24. Saskwihanang hanaholend sakimanep
На Сусквеханне-реке Речник был вождем.



25. Gattawisi sakimanep winakakging
Тучный был вождь в земле сассафраса⁶³.



26. Wemelowichik gishikshawipek
lappikichipek
Охотники все у вод рассветных, вновь [собрались] у больших вод⁶⁴.



27. Makhiawip sakimanep lapihaneng
Макхиавип вождем был вновь на реке⁶⁵.



28. Wolomenap sakimanep maskekitong
Был Раскрашенный вождь у великой топи⁶⁶.



29. Wapanand tumewand waplowaan
Когда люди востока ушли на восток,
а люди-волки ушли на север⁶⁷,



30. Wulitpallat sakimanep piskwilowan
Славный Боец стал вождем, пошел прямо на север,



31. Mahongwi pungelika weminungwi
И трепетали менгве-москиты⁶⁸.



32. Lappitamenend sakimanepit wemilangundit
Вновь Мудрец⁶⁹ был вождем, всех помирил —



33. Weminitis wemitakwicken sakimakichwon
Все друзья, все едины близ великого этого.



36. Kichitamak sakimanep winakununda
Большой Бобр был вождь в земле сассафраса.



37. Wapahakey sakimanep sheyabian
Белотелый был вождь, шел к прибрежью
вод.



38. Elangomel sakimanep makeliwulit
Миротворец был вождь, многим
преславный.



39. Pitenumen sakimanep unchihillen
Стал вождем У-Пределов-Бдящий: тут
появились



40. Wonwihil wapekunchi wapsipayat
Белые люди, что вышли из вод восточных ⁷⁰.



41. Makelomush sakimanep wulatenamen
Достолавный был вождь, и счастливо
было.



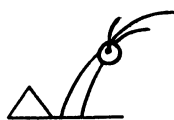
42. Wulakeningus sakimanep shawanipalat
Достохвальный был вождь, воевал на юге



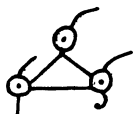
43. Otaliwako akowetako ashkipalliton
С осейджами-змеями, с коветами-змеями,
вновь воевал.



44. Wapagamoshki sakimanep lamatanitis
Белая Выдра был вождь, друг гуронам.



45. Wapashum sakimanep talekawunkik
Белый Камень ⁷¹ был вождь, от земель
таллигевов на запад ходил,



46. Mahilini mashawoniki makonowiki
Туда, где илиной, где шауни, где конойи ⁷².



47. Nitispayat sakimanep kipemapekan
И стал вождем К-Друзьям-Приходящий,
и пошел на большие озера ⁷³.



48. Wemiamik weminitik kiwikhotan
Все дети, друзья все их там навещали.



49. Pakimitzin sakimanep tawanitip
Едок Клюквы был вождь, был оттавам
друг.



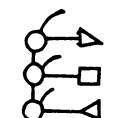
50. Lowaponskan sakimanep ganshowenik
Был вождем На-Север-Идущий у вод
ревущих ⁷⁴.



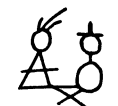
51. Tashawinso sakimanep sheyabing
Неторопкий был вождь у побережья вод,



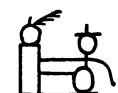
52. Nakhagattamen nakhalissin wenchikit
Тут они натрое разделиться, натрое
пожелали, и быть отныне



52. *bis.* Unamini minsimini chikimini
Добрыми Унами, добрыми Минси, добрыми
Чиикини ⁷⁵.



53. Epallahchund sakimanep mahongwipallat
Невинный был вождь, воевал с менгве.



54. Langomuwi sakimanep mahongwichamen
Дружественный был вождь, устрашал
менгве.



55. Wangomend sakimanep ikalawit
Был Приветливый вождь, отправился
в путь



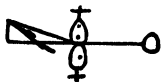
56. Otaliwi wasiotowi shingalusit
К тем недругам на реке Сиото ⁷⁶.



57. Wapachikis sakimanep sheyabinitis
Белый Кролик был вождь, побережья
друг ⁷⁷.



58. Nenachihat sakimanep peklinkwekin
Сторож был вождь, на реке увидал



59. Wonwihil lowashawa warayachik
Белых людей, грядущих с севера, с юга ⁷⁸.



60. Langomuwak kitohatewa ewenikiktit?
Дружественные, с вещами великими ⁷⁹,
кто они?

**ФРАГМЕНТ ИСТОРИИ ЛИНАПИ
ПРИМЕРНО С 1600 г.,
КОГДА ЗАКАНЧИВАЕТСЯ
ВАЛЛАМОЛУМ**

*Переведено с Линапи [на английский язык]
Джоном Бернсом*

1. Увы, увы! Мы знаем теперь, кто они; эти Вапсини (Белые Люди), что вышли тогда из Моря, чтобы отнять у нас землю; голодные нищие! с улыбкой пришли они, но вскоре обратились в Змей или врагов.

2. Валламолум был написан Лекхибитом (Писцом) ¹, чтобы запечатлеть нашу славу. Мне ли писать еще один, чтобы отразить наш упадок? Нет! Враги наши позаботились об этом; но я расскажу вам о том, что им неизвестно или скрывается ими.

3. С тех горьких времен много было у нас Королей ². З сменились, прежде чем пришел друг Микуон (Пенн) ³: Маттаникум ⁴ — когда Винаколи (Шведы) ⁵ пришли в Винаки (Пенсильв<анию>); Нахумен (Енот), когда пришли Сеналви (Голландцы); Иквахон (Стойкий Боец за Женщин) ⁶, когда пришли Янквизы (Англичане) ⁷, а вскоре и Микуон со своими друзьями.

4. Всех их принимали хорошо и кормили Кукурузой; но мы никогда не торговали землей, никому не продавали ее ⁸. Им позволено было жить с нами, строить дома и растить Кукурузу как друзьям нашим и союзникам. Оттого что были они голодны и представлялись нам детьми Солнечной Страны ⁹, а не Змеями или отродьями Змей.

5. И были они торговцами, приносили отличные новые инструменты, ткани и бисер, которые мы обменивали на шкуры и вампумы. И они нравились нам, и вещи их, так как думали мы, что в них заключено добро, созданное детьми Солнечной Страны.

6. Но увы, они приносили также ружья и Огненную Воду,

которые жгли и убивали. А еще безделицы и никчемные побрякушки: они и у нас были лучше.

7. А после Микуона пришли дети Долохо Сакима (Короля Георга)¹⁰, которые говорили: «Нам нужно больше, больше земли», — и невозможно было остановить их поступь и приумножение.

8. Но на Севере были дети Лоуи Сакима (Короля Луи)¹¹, и стали они нашими добрыми друзьями, союзниками наших союзников, врагами наших врагов; однако Долохо всегда хотел воевать с ними.

9. После Микуона у нас было 3 короля. Скаличи (или Последний Тамененд)¹², Сасунам Виквикхон (Наш Дядя Строитель)¹³ и Татами (Захватчик Бобров)¹⁴. Этот последний был убит Английской Змеей Янквако¹⁵, и мы поклялись отомстить.

10. На Западе, снова в Таллигевинке¹⁶ (Огайо) на р(еке) Кайахага, королем всех Народов стал Нетаватвис (Первообновитель)¹⁷, вместе с нашими старыми союзниками Таламатанами (Гурунами или Гиандотами) позвал всех с Востока.

11. Но на Востоке, в Махонинге¹⁸, королем был Тадескунг¹⁹, подкупленный Янквизами; там он был сожжен в своем доме, и много людей наших было истреблено в Хикори (Ланкастер) захватчиками Янквизами.

12. Потом мы присоединились к нашему другу Лоуи в войне с Янквизами; но они были сильнее и отобрали Лоунаки (Северную землю) у Лоуи; и пришли к нам в Талегавинк, где был заключен мир; и мы прозвали их Большими Ножами, Кичикани²⁰.

13. Потом были вождями Алими (Белоглазый)²¹ и Гелеленунд (Истребитель Оленей)²², и все ближние народы снова стали союзниками, подвластными нам или внукам нашим²³. Когда Восточные Костры²⁴ начали сопротивляться Долохо, они сказали, что нам следует стать еще одним костром.

14. Но были убиты наши вожди Унамиви (отпрыск черепахи)²⁵ и братья наши на Маскингаме²⁶, и королем сделался Хопокан²⁷ из племени Волка и стал воевать с Янквизами Кичиками, предпочтя взять себе в союзники Долохо, поскольку тот был так силен.

15. Но Восточные Костры оказались сильнее, они не захватили Лоунаки, но освободились от Долохо. Мы уже ушли на Вапахани (Уайт р(ивер)), чтобы быть подальше от них; но они следовали за нами повсюду, и мы воевали с ними до тех пор, пока они не послали Макхиакхо (Черного Змея, Ген. Уэйна)²⁸, который повел жестокую войну.

16. Мы заключили мир и установили пределы, и следующим королем нашим стал Хакхинг-помскан (Быстрый Ходок)²⁹, который был добрым и миролюбивым. Он не пожелал присоединиться ни к Братьям нашим Шавани и Оттава, ни к Долохо в новой войне³⁰.

17. С заключением последнего мира³¹ Янквизы приходят толпами и окружают нас, и вновь они требуют наши земли

на Вапахани; нелепо сопротивляться, потому что они становятся все сильнее и сильнее, расширяя свои Соединенные Костры.

18. Вождями 2 наших племен были Киттилхунд и Лапаниби³² (Белая Вода), когда мы решились наконец обменять наши земли и возвратиться за Мисиспек (илистая вода, или Миссисипи), ближе к нашей древней Обители.

19. Мы будем тогда ближе к нашим врагам Законам (Озед-жам)³³, но они лучше, чем Янквиаконы (Английские Змеи), которые хотят завладеть всем Большим Островом³⁴.

20. Будем ли мы свободны и счастливы там? На новой Вапахани мы жаждем отдыха, мира и мудрости.

ЛЕГЕНДА ОБ ОСНОВАНИИ ИРОКЕЗСКОЙ ЛИГИ

Во времена наших предков случилось так. Хотя племена и раскладывали не раз костры совета, им никак не удавалось довести до конца ни одного дела. Тадодахо, известный своими злыми делами колдун и бессовестный притеснитель, все их замыслы обращал в ничто.

Вожди этих племен, собравшись тайно, наметили наконец уединенное место для проведения всеобщего совета. Но хитрый Тадодахо с помощью своих лазутчиков — а они находились повсюду — проведал о месте и времени проведения совета. Предвидя, что вожди соберутся для того, чтобы найти способ ограничить его непомерное могущество и буйные страсти, он сам решил прийти на совет.

Место, выбранное для совета, находилось на берегу озера. Когда пришло время, великий колдун-злодей поспешил прибыть туда раньше всех. Явившись, он сел лицом к озеру; так и сидел, опустив голову, молчаливо враждебный. Он знал, что большинство людей прибудет на совет по воде — в лодках. Вскоре лодки с людьми стали прибывать в большом количестве; люди старались проплыть мимо Тадодахо как можно скорее. И тут Тадодахо, выпрямившись, громко воззвал к тем, кто еще плыл по озеру: «Скорее! Спешите! Или вы все погибнете! Глядите — поднимается ветер, он скоро всех вас погубит!».

Оглянувшись, люди увидели, что приближается ураган необычайной силы. Он уничтожил всех, кто не успел высадиться. Вожди поняли, что ураган Тадодахо вызвал своими заклинаниями, и каждый сказал себе: «Опять Тадодахо расстроил наши замыслы».

Вожди вновь назначили место и время совета. И как прежде, Тадодахо проведал о задуманном. Считалось, что он узнает все благодаря способностям колдуна и чародея, сведущего в делах сверхъестественных и потусторонних. На самом же деле он добывал сведения с помощью множества бессовестных согладатаев и убийц, из корысти исполнявших малейшие его прихоти.

Когда настало время, назначенное для совета, в условленном месте собралось множество людей. Они построили временные жилища поблизости от хижины великого вождя Хайонваты. А затем обнаружили, что их грозный противник тоже здесь. Это привело их в уныние, потому что все боялись кровожадного Тадодахо: когда пробуждалась его мстительность, он не знал удержу и никого не щадил.

Дочь Хайонваты отошла недалеко в лес, чтобы набрать вязанку дров для очага, и тут Тадодахо, увидев ее, поднял лицо к небу и вскричал: «Поглядите вверх, что за существо летит сюда? Что это?». Тут все подняли глаза кверху, и люди увидели чудесное существо¹, летящее к тому месту, где дочь Хайонваты собирала валежник. Тотчас же она подхватила вязанку и отправилась домой, но в это время люди рванулись ей навстречу, чтобы получше рассмотреть падающее чудо, и в суতোлке дочь Хайонваты была сбита с ног толпой бегущих. Вскоре выяснилось, что ее затоптали насмерть (а вместе с ней и ребенка, которого она носила в своем чреве), к великому горю ее отца Хайонваты. В великой скорби вскричал он: «Беда стряслась с нами! Все мои дети покинули меня²: их уничтожил Тадодахо! Он же расстроил наши замыслы! Теперь мне следует уйти отсюда прочь и жить среди других людей. Я отправлюсь сейчас же и расколю небо³».

Он углубился в лес, пошел прямо на юг и перевалил через горы Онондага. Странствуя, он вышел к озеру и пошел вдоль берега, пока не прошел озеро наполовину; там он остановился. Оглядевшись, увидел на озере множество уток. Хайонвата воззвал к ним громким голосом: «Внемлите моим словам, о вы, плавающие лодки!». И тотчас же все множество уток поднялось в воздух, унося с собой воду из озера. Хайонвата пошел по дну опустевшего озера, стал раскапывать ил и достал из него раковины, которые положил в свою дорожную сумку.

Выйдя на берег, он продолжил свое странствие и, проделав недолгий путь, перевалил через гору. Здесь он остановился и сказал: «Это место назовут Онондайахне». Затем повернул на восток. Так шел он до тех пор, пока не вышел к месту, поросшему высокими деревьями-хикори. Здесь он остановился и сказал: «Это место назовут Ононнукаеске»⁴. Пройдя дальше, он увидел одинокую хижину и вошел в нее. Хозяин хижины сказал ему: «Мой несчастный младший брат Хайонвата, что за бедствие вынудило тебя к бесцельным скитаниям, ведь достоин ты всяческого величия?».

Хайонвата в ответ промолвил: «Тадодахо обезумел. Он уничтожил троих моих детей. Это было все, что я имел, а Тадодахо погубил их». Тогда хозяин хижины сказал: «Непременно оставайся здесь. Мы оба станем здесь хозяевами. Ты будешь знать обо всех делах, которые обсуждают вожди на совете».

И какое-то время он прожил у хозяина хижины. Но ничего не сообщалось ему из того, о чем говорили на советах вождей, и Хайонвата пребывал в большой тревоге. Наконец, он в молчании

покинул хижину и отправился в поле, где растили кукурузу. Там он нашел шалаш из коры, забрался в него, повязал вокруг головы пояс вампума, взял связку вампумных снизок и стал напевать: «Есть хвастливые люди, которые говорят: „Ты и я будем хозяйствовать вместе; ты будешь знать обо всем, что говорят на советах“, — но во лжи говорилось это»⁵. Он знал, что слова его кто-нибудь да услышит. Тот, кто услышал песню, тут же побежал в хижину вождя и передал ему все, что видел и слышал. Вождь сказал: «Ступайте, приведите его назад в дом». Но когда люди пришли к шалашу, Хайонвата там уже не было.

Он странствовал до тех пор, пока не пришел к другой хижине. Хозяин сказал ему: «Хайонвата, что случилось, отчего скитаешься ты без цели, ведь в своем величии ты достоин высочайших почестей?». Хайонвата ответил: «Тадодахо обезумел. Он неистовствует в гневе. Я же расколол небо в своем странствии». На это хозяин сказал: «В каких местах обитает Тадодахо?». Хайонвата ответил: «Там, где поднимается дым до самого неба»⁶. Там живет Тадодахо». Хозяин сказал: «Я уведомя вождей, быть может, у них найдется что сказать по этому поводу».

Затем Деканавида — ибо это он проживал там — попросил Хайонвату остаться у него и, как обещал, поведал о его деле на совете, чтобы услышать мнение вождей.

Прошло время; и вот, обсудив вопрос, вожди порешили отправиться к Тадодахо. На это Деканавида сказал: «Если так, предъявите ваши снизки вампума». Но у них не было ни одной. Чтобы исправить положение, они стали нализывать обычные раковины на шнурки из кожи, готовясь к тому, чтобы изложить двенадцать дел или тем⁷. Тут Деканавида сказал: «Хайонвата, какое дело или тему можешь ты добавить к тому, что есть у нас?». Хайонвата достал свою сумку с вампумными снизками и сказал: «То, что у меня в руке, и будет моим вкладом». Поблагодарив его, Деканавида сказал: «Пользоваться ими станет огнь у нас в обычае. Теперь все имеет законченный вид, и так пребудет на все времена». Из сумки были извлечены тринадцать вампумных снизок, воплощающих тринадцать дел или тем; их разместили на горизонтальном бруске или пруте. Оглядев порядок вампумных снизок, вожди воскликнули, весьма довольные: «Вот что применим мы в своих трудах. Эти снизки нам очень пригодятся».

Затем вампум поместили в узоры⁸. Текаикхокен получил один, один — Хайонвата и один — Ткатаиквате, и они составили группу из троих⁹. Затем они сказали: «Теперь наш долг приниматься за дело. Мы должны отправиться к местам, где обитает Тадодахо. Мы проясним и восстановим его разум, и он вновь обретет человеческий вид».

«Давайте, — сказал Деканавида, — выразим наше удовлетворение». Он сказал: «Йо-хен. . .»; на это собравшиеся вожди ответили: «Хай-я. . .». Тогда Деканавида торжественно затянул: «Хай-и, хай-и, хай-и. . .» — и пропел Шесть Песен¹⁰. Затем Деканавида сказал: «Это станет обычаем на все времена. Как требует обычай,

будут исполнять Шесть Песен во имя потомков, на общее благо». Потом Деканавида сказал: «Кто отправится искать дым над жилищем Тадодахо?» Тай-хе сказал: «Я пойду». Но Деканавида ответил: «Мы поступим неразумно, отправив тебя. Нужны два человека». Тогда вызвались двое мужей: «Мы желаем пойти». Деканавида ответил: «Вы двое — подходящие посланцы».

Той же ночью двое лазутчиков отправились в путь, едва они достигли края леса, окружавшего дом совета, как обернулись воронами и полетели над верхушками деревьев, осматриваясь и внимательно оглядывая дали в поисках дыма, который следовало обнаружить. Наконец они увидели дым, подлетели к тому месту, откуда он поднимался, и вновь приняли человеческий облик. Они вошли в хижину и увидели, что это не жилище Тадодахо. Хозяин хижины сказал им: «Я полагаю себя огромным древесным стволом¹¹ на пути Деканавиды, и что бы он ни вознамерился сделать, он найдет меня на своей тропе, так что ему придется посвятить меня в свой замысел. Когда вы обнаружите дым, отправляйтесь назад этой же дорогой и дайте мне знать о том, что удалось вам проведать о дыме и очаге колдуна Тадодахо».

С наступлением ночи двое лазутчиков, пообещав хозяину, что расскажут ему об исходе порученного им дела, покинули хижину. Едва достигли они края леса, как вновь обернулись воронами и полетели над лесами, тщательно оглядывая горизонт во всех направлениях, стараясь заметить дым над жилищем Тадодахо. После долгих поисков они увидели дым: он поднимался высоким столбом, достигая самого неба. Когда приблизились они к опушке, к тому месту, откуда поднимался дым, они вновь приняли человеческий облик и вошли в длинный дом. Войдя, они тут же спросили, здесь ли жилище Тадодахо. Люди, бывшие там, изумились и громким шепотом предупредили их: «Тс-с-с!» Ибо следовало молчать: смерть ждала всякого, кто, забывшись, осмеливался возвысить голос в присутствии колдуна. Потом обитатели длинного дома указали на тело колдуна, имевшее необычный вид. Взглянув, оба лазутчика потеряли дар речи и замерли, пораженные: тело не было похоже на человеческое, оно было заколдованное, скрюченное. Волосы Тадодахо были извивающимися, шипящими змеями, руки походили на когти черепахи, ноги были величиной с медвежьими лапами, когтистые и кривые, словно черепашки, а тело много раз опоясано его детородным органом — воистину, перед ними было чудовище.

Двое лазутчиков поспешили покинуть дом Тадодахо; достигнув леса, они обернулись воронами и полетели назад. Долетев до дыма, который они увидели первым, остановились там, как обещали, и рассказали обо всем, что видели у костра совета Тадодахо¹². Верховный вождь, принимавший их прежде, снова сказал им: «Я нахожусь на пути Деканавиды, словно огромный древесный ствол; что бы ни задумал Деканавида, он должен взять меня с собой».

Выполнив обещание, двое посланцев продолжили путь и вскоре

явились домой, так как летели в облике воронов. Когда они прибыли, Деканавида спросил: «Обнаружили дым?» Они отвечали: «Да, мы обнаружили дым. То, что мы видели, ужасно. Тадодахо не принадлежит к человеческому роду, он — сверхъестественное существо, демон». Деканавида молвил в ответ: «Нам следует отправиться туда, где живет Тадодахо. Наш долг — попытаться вернуть ему разум; пусть он вновь обретет ум человека¹³. Если нам удастся совершить это великое дело, нас ждет успех, ибо обречем от этого большую пользу. Совершая задуманное, обратимся к тринадцати делам или темам. Теперь пойдем к тому месту, где живет Нихайентакона, и когда прибудем туда, мы скажем: „Вот мы пришли. Нам следует объединить наши усилия“. Потом отправимся к месту, где живет Тадодахо». Все согласились, промолвив: «Начнем же наше путешествие». Их предводитель, Деканавида, сказал на это: «Когда достигнем цели нашего похода — обители Тадодахо, — мы разожжем для него костер, именуемый „У опушки леса“¹⁴. Мы обратимся к нему и восславим его приветственными словами. И еще мы скажем, что имеем до него дело, и оно относится к нему самому; но свершится оно в Главном Месте»¹⁵. Завершив здесь свои труды, они отправились в путь, затянув по дороге песнь, которая называется «Атхахинонке». Вскоре пришли они к месту, где жил Нихайентакона, или Отаткхекте. Их попросили провести там остаток дня. Согласившись, они остались и на ночь. Наутро они сказали: «Продолжим наш путь», — и все вместе отправились дальше, по дороге затянув песнь «Атхахинонке». Наконец прибыли они к краю леса, где растет густыми зарослями подлесок. Теперь они были близки к цели своего путешествия. Хайонвата сказал своим спутникам: «Мы близки к концу своего пути», — и все тотчас остановились. Тут Деканавида сказал: «Теперь пошлем кого-нибудь уведомить о своем прибытии». Это было исполнено. Посланный уведомил вождей совета, проживающих там, сказав: «Они вручили мне свой посох¹⁶, с которым я прибыл; они развели свой костер „У опушки леса“, и там встретимся мы среди тернистых зарослей».

Местные вожди отправились туда, где был разложен костер, и там встретились с прибывшими вождями. Затем последовал обряд, именуемый «Предварительной частью», в котором обмениваются приветствиями. Сразу же после разведения костра «У опушки леса» пришедшие начали исполнять Шесть Песен. Тадодахо услышал это пение; пение обрадовало и преобразовало его. Исполнив Шесть Песен, они сказали: «Теперь мы выскажем все, что должны сказать. Мы начнем с его разума; мы вернем ему разум человека. Произнося эту речь, мы будем держать в руках по короткой низке вампума. Мы вручим ему также крыло Морской Чайки¹⁷, и это будет одним из первых наших деяний, ибо с его помощью земля будет охранена от зла и скверны. Тогда он сможет мыслить в мире и покое. Мы смирим его необузданный нрав и навсегда погребем этот нрав глубоко в земле. Пальцы его мы исправим так, чтобы они стали как у других людей, волосы его мы

очистим от живых змей, и они станут как у других людей, а руки его, кривые и бесформенные, мы превратим в человеческие руки. Также ноги его, скрюченные, бесформенные, мы превратим в человеческие ноги, и, наконец, то, чем он опутан, детородный орган, мы укоротим до обычных размеров — мы сделаем его в шесть больших пальцев длиной». Окончив это приветствие, они сказали: «Давайте же отправимся к Главному Месту. Военный вождь возьмет нас за руки и проводит туда». Когда все прибыли на место, Деканавида вышел вперед и сказал: «Мой несчастный брат Хайонвата пришел в мой дом. У него дело большой важности, о котором он поведал мне. Здесь ли живет Тадодахо?». Обитатели того места зашептали: «Тс-с-с!», — и лишь один из них осмелился указать пальцем. Пришедшие взглянули и ужаснулись — они увидели Тадодахо. Он походил на что угодно, только не на человека, ведь руки у него были подобны ногам черепахи, ноги — лапам медведя, а на голове вместо волос извивались, сплетаясь, шипящие змеи. Не колеблясь, Деканавида сказал: «Теперь мы здесь. Мы пришли за Тадодахо. Теперь, вожди, раскройте свои дела». Повинуясь приказанию, они вынули из сумок низки вампума, общим числом тринадцать, воплощающие столько же тем большой важности. Их разместили по порядку на горизонтальной перекладине. Когда это было сделано, Деканавида сказал: «Выразим наше удовлетворение, ибо дело близится к завершению». Потом он пропел Шесть Песен:

Хей-Хей, хии, хей-хей, хии, хей-хей, хии,
Потомки мои, прихожу вас приветствовать вновь,
Хей-хей, хии, воины, прихожу вас приветствовать вновь,
Хей-хей, о женщины, прихожу вас приветствовать вновь,
Хей-хей, хии, о деды мои — то была ваша работа,
Хей-хей, хии, дедам своим — продолжайте внимать им!

Пока звучали Шесть Песен, Тадодахо внимательно слушал и даже выразил признаки удовольствия. Больше того, он поднял свою ужасную голову — чего, как известно, никогда раньше не делал. Заметив это, Деканавида, воодушевленный благоприятными знаками, воскликнул: «Да будет так. То, что мы предприняли, совершится во имя восстановления разума и человеческих чувств». Тогда заговорил Тадодахо и сказал: «Мне было приятно слышать, как исполняли Шесть Песен». Вновь поднявшись, Деканавида продолжил: «Мы пришли сюда за неким существом; нам нужен Тадодахо. Ум, содержащийся в его теле, не принадлежит человеческому существу». Затем, заняв место рядом с Тадодахо, оратор продолжил: «Теперь мы преобразуем и проясним твой ум. Хей-хей, о прекрасный, вот средства исцеления».

Пропев эту песнь трижды¹⁸, оратор преподнес Тадодахо низку вампума и сказал: «Отныне эта песня будет принадлежать тебе одному. Она зовется „С твоей помощью я украшаю землю“». Стало ясно, что ум Тадодахо переменился. Однако Деканавида продолжал: «Еще одно предстоит нам — сделать естественным твое тело.

Ноги твои кривы и бесформенны. Но заведено так, что части человеческого тела соразмерны и естественны». Он провел рукой поверх ног Тадодахо, и они тотчас же приняли вид человеческих ног, и он преподнес другую снизу вампума. Продолжая, Деканавида сказал: «Еще одно предстоит нам — мы восстановим ныне форму твоих рук, также кривых и бесформенных. Твои руки будут, — тут он провел рукой поверх них, — отныне как у всех мужей», — и преподнес еще одну снизу вампума. Продолжая свою речь, Деканавида сказал: «Не бывает того, чтобы у мужей были змеи вместо волос, — вычесав их из головы Тадодахо и бросив прочь, он добавил: Твоя голова отныне станет подобна голове человека», — и затем преподнес еще снизу вампума. «Остается еще одно дело, — сказал Деканавида, — не следует, чтобы было так». Тут он освободил тело Тадодахо, много раз опутанное его детородным органом, и, отмерив на глаз естественную длину, отрезал лишнее, сказав: «Быть сему не больше такой длины», — и все время держал в руке снизу вампума, а потом преподнес ее: но едва только он выпустил плоть Тадодахо, та удлинилась. Трижды еще он пытался укоротить ее, каждый раз предъявляя по снизу вампума, но безуспешно. Тогда вожди сказали: «Хотя он и не повинуется нам, все же теперь он не имеет власти губить людей, и потому оставим его как есть, ибо от него нечего ждать беды». Так совершили они все, превратив Тадодахо в человека.

Закончив этот великий труд, они воскликнули: «Теперь мы освободили Тадодахо! Теперь все будет идти естественным и мирным путем. Теперь наш долг — трудиться, обеспечивая народам мир и покой». Затем Деканавида и Хайонвата добавили: «Теперь надлежит нам потрудиться во имя Лиги и ее законов — вот следующая наша великая цель. Мы ликуем, оттого что были в состоянии осуществить то, что мы совершили. Мы должны неустанно трудиться во имя законов Лиги. Мы должны потрудиться во имя того, что станет опорой нашего благополучия, что сейчас является первейшим по важности делом. Разве не бродит ночами опасность и не убивает один человек другого, к нашему общему горю? Вот что надлежит нам исправить, дабы народы Онгве Ове¹⁹ могли жить в мире и спокойствии, не боясь кровопролития. Прежде всего вождям следует быть терпеливыми²⁰, несчетными и храбрыми в поисках правды и равенства. Это относится к вождям-советникам и военным вождям, которые станут исполнять свои обязанности. Все надлежит совершить единственно с целью достижения мира и покоя. Нам надлежит также принести свой закон другим, явить его всем народам; мы назовем его Великим Законом — Великим Законом Равенства, ибо все, все без исключения народы ненавидят нас, племена Расширяющегося Дома²¹. Кроме того, боевые топоры гремят, и люди убивают друг друга. И вот мы уводим зло с земли. Мы бросаем его глубоко в землю. В одну грудку собираем мы орудия войны и отбрасываем прочь. О да, и еще мы корчуем высокую сосну, отчего в земле образуется глубокая яма; по дну этой ямы бежит быстрый поток. В этот

поток бросаем мы орудия войн и распрей. Наши правнуки не увидят их, ибо мы возвращаем высокую сосну на прежнее место.

Вот мы укрылись в тени огромного длиннолиственного дерева. Это дерево подняли мы сами. Станет у нас в обычае пребывать под ним в тени великих листьев, ибо сень их будет приятна и прекрасна. Деяние это исполнено блага: все народы будут видеть Закон, все Онгве Ове полюбят и возжелают его. Никогда более не будем мы жить в страхе. Все народы Онгве Ове будут жить в мире и покое, ибо все они объединили в том свои помыслы и присягнули на верность Закону. Они представили вавпумы в залог своей искренности и в залог ее долговечности. Все они стали едины мыслью и возликовали, стали счастливы. Ныне мы превратились, о народы, в единое тело. Мы взяли друг друга за руки. Мы посвятили разум свой одному делу. Это было свершено. И еще: у нас должны быть единая голова, единый язык, и единая кровь должна течь в наших жилах.

Более того, мы подняли дерево, и у него вырос Великий Белый Корень, который протянулся на запад, к закату солнца; другой корень протянулся на восток; третий — к центру небес, на юг²²; четвертый — в край холодов, на север. Это Корни Законов Онгве Ове. На них опирается дерево, простирая свои ветви. На вершине его восседает птица, которую зовут Орлом. Среди других она выделяется остротой зрения — никто не может сравниться с нею. Эта птица сторожит все четыре стороны света, и случись ей заметить приближение смертельной опасности, она уведомит нас о том. Быть может, настанет такое время, когда мы будем пребывать в жалком состоянии. Вот что поможет нам в нужде: пусть зажжется властью нашего Закона огонь совета для всех народов. Такой огонь будет зажжен для чероков, а еще один — для гурунов и виандотов, дабы все могли исполнять этот закон, и дабы достичь цели — приобщения всех к закону. Такой огонь мы зажжем для Семи народов, живущих в стороне восхода, чтобы могли они трудиться во имя этого Закона²³ и, в свою очередь, разжечь такие же костры для народов, живущих еще дальше на востоке». Тут Деканавида прекратил свою речь.

И Семь народов разожгли подобные костры для народов, живущих еще дальше на востоке. Все приняли Великий Закон и вместе стали трудиться во имя процветания Онгве Ове. Затем вожди отправились к югу, посетили чероков, и костер совета Великого Мира разгорелся для них. Затем эти люди отправились к западу, где разожгли такие же костры для тиононтате и виандотов. Все эти народы восприняли Закон — огонь костра совета Расширяющегося Дома.

Затем они сказали: «Мы выполнили свой замысел. Никогда больше не разнесется весть: „Вот лежат тела убитых“. Вот дело, которое мы совершили, — и мы станем трудиться во имя Закона, дабы сохранить для всех народов мир и процветание, сохранить всем Онгве Ове на все времена мирную жизнь; чтобы все вопросы и дела представлялись на суд вождей для вынесения решения;

дабы это сохранилось на все времена; чтобы трудились они согласно Великому Закону, на основе которого мы создали свое здание. И когда оно расширится во всех направлениях, может появиться некто, который не пожелает воспринять Закон. Но мы не станем осуждать его, поскольку сами предложили его народам Онгве Ове, живущим в стороне любого из Белых Корней Великого Закона. Мы возложили наши головы на эти корни во имя защиты всех. Может статься, что в будущем мы ослабеем когда-нибудь, станет нас мало, — тогда надлежит нам отправиться на поиски великого ильма для опоры. Может статься, что со временем явится некто и увидит отросток Корня и, увидев, что Корень этот прекрасен сверх меры, поднимет томагавк и вонзит в Корень, — кровь хлынет из него, и мы все почувствуем это. Когда бы ни случилось так, мы будем знать, что тот, кто вонзил томагавк в Корень, не желает принять Великий Закон. Тогда мы взглянем и узрим спину удаляющегося виновника; и еще до того, как отойдет он подальше, нечто таинственное поразит его, ибо кровь хлынет у него изо рта, — и у нас хватит сил повторить этот таинственный удар. Тот, кто поднимет томагавк таким образом, не любит Великий Закон, достояние многочисленных племен Онгве Ове».

Затем Деканавида сказал: «Итак, мы завершили это дело. Я говорю вам: с прилежанием обратитесь к обязанностям, что вы на себя возложили; ревностно исполняйте каждую должность, потому что вам вверено сохранение и устройство всех вещей. Мой разум отныне будет пребывать в благотворной радости. И более того, будут установлены знаки различия для тех, кто станет вождями. Истинно, мы раздадим им титулы и символы. К сказанному мы добавим убор из рогов²⁴, по которому их станут узнавать, — благодаря рогам их будут отличать от всех остальных, так что люди смогут сказать: „Это вожди“».

Когда труды их подошли к концу, Деканавида, возобновив свою речь, сказал: «Пусть мое имя никогда не называют на советах. Никто не будет назначен моим преемником, хотя советниками смогут быть и другие. Но, совершив дело, которое никому повторить не под силу — основав Расширяющийся Дом, — я стану отныне невидимым для людей». Затем, пройдя по всей земле Расширяющегося Дома, он отправился к Ста-те²⁵; там он и покоится в земле, могила его выложена изнутри ветками цикуты, и тело покрыто ими на две пяди.

И дальше: пусть говорят, что Текаикхоке²⁶ — один из главнейших и значительнейших правителей; вместе с ним будет соправителем Хайонвата, вместе с ним будет соправителем Ткатаккаигвате; это род Черепахи. Теперь другие: Саенкона рядом с Тийонкхекви, рядом с Оенхекона; это род Волка. Теперь другие: Текеннакаине и Аставенсента, и еще Схоскохаина; это род Медведя. Вот перечень тех, кто составил правила и уставы Великого Закона.

Вот сколько их было, вершителей Великого Закона; они станут

трудиться во имя его; Отаткхекте, Канонквенйотон, Тейохахкенте, Схононсес, Тонаекона, Атиятонента, Теватахонтинйон, Каниатасхайон и Хонваткадонне.

Онондаги также родня по отцу им, и вместе они Дом расширяли: Тадодахо, Онесеахен, Техаткадоис, Сханиатадживак, Авекенхият, Декаятквайен.

Здесь собрались, словно в хранилище, умы и плоды их мыслей; в нем великий из рода Волка, из тех, кто был главнейшим, Хоновиекти. Таков был их перечень. Два рода также родня по отцу им: Кавенненсентон, Хахигтон. Вот сколько их было, тех, кто был братьями: Хойониенник, Сходаквайи, Сахаокенхе. Вот кто был их отпрысками; таков был их перечень. Случилось то в дни былого, когда принес он Закон, где они постоянно размышляли над своим отпрыском²⁷. Ты был среди главнейших, Сахахвик. Там, там были своды небес, Сканавати, военный вождь, чей долг разделен надвое. И у него был отпрыск. Вот как случилось все в дни былого. Так закругленный род добывал себе земли²⁸. Ты был одним из старейших, Текаенион; вы были детьми друг для друга, Ткиондавахон. Таков был их перечень. Они братьями были: Катаквайи, Схойонвес, Хатигасенне. Таково было число их. Вот кто был братьями: Тайонвенхионко, Тайотовеквик, Тайовенкстон. Таков был их перечень: Атонтахеа и Тескахе.

Двоюродными были: Сханадаиу, Ткатакаенхиес. Таков был их перечень: Схакениона, Канокайик. Таков был их перечень. И еще двоюродные: Нисхайененна и Сатуенвакт. Таков был их перечень.

А позже свершилось так, что они рассудили необходимым добавить к стропилам другие великие черные балки: Канонкеидави и Тионинхокавен, что двоюродными были. Эти двое привратники²⁹. Вот перечень тех, кто свершил уставы Великого Закона и предназначил их навечно.

Вот число вождей, которым следует трудиться во имя Закона. Они станут разводить костер в том месте, где проживают онондаги. Да будет постоянно в обычае, чтобы в назначенное время обновлялись для изучения Законы Онгве Ове, дабы не стали они устаревшими и изношенными. Пять раз по десять — число вождей, что должны постоянно трудиться во славу Закона.

Земля могауков имеет всего девять титулов; онондаги, носители имен³⁰, четырнадцать; кайюги — десять; сенеки — восемь титулов. Таков вид Закона Онгве Ове.

Затем, после создания Расширяющегося Дома, они разнесли этот Закон всем народам Онгве Ове. Выполняя это дело, мы заявляем народам, что освобождаемся от всех средств убийства людей, потому что мы желаем прочного мира, дабы никто более не был свидетелем человекоубийства. Далее, все народы, которые узрели этот Закон, как он был разнесен вождями, прониклись им; все они согласились, что он хорош, что он служит распространению добра. Он так понравился им, что они поклялись и промолвили: «Свой разум заключаю в вампум»³¹. Так все они полюбили его. Затем

вожди сказали: «Давайте станем едины умом, который обнимет все народы Онгве Ове. Пусть это будет в соответствии с формой и видом нашего Закона. Ныне возьмемся за руки столь крепко, что даже дерево, случись ему упасть на руки, не расцепит их. Ныне мы соединили наши умы, и вдобавок будет огнь у нас на всех одна душа, одна голова и один язык; так что народы Онгве Ове станут едины духом.

Нет ничего прочного; и может случиться, что один из вождей покинет пределы того, что скрепляет наше общее тело, и пройдет под нашими сцепленными руками; если так, его убор из рогов, знаки его должности останутся внутри круга; обнаженным выйдет он наружу; никогда не дано будет ему вернуться; путь его не будет изменен.

Должна быть в нашем теле одна общая кровь. Нередко будем мы знать царство мира; но нельзя быть уверенным в этом — и случись, что среди нас появится один, кто станет истекать кровью во имя справедливого дела, то же должно случиться со всеми; мы все должны так же истекать кровью. Это находится в соответствии с тем, что мы совершили.

Далее, мы ставим перед собой блюдо, на котором находится хвост бобра³²; это блюдо да будет всегда перед нами; вот что станем мы употреблять в пищу, мы, Онгве Ове. Равным образом поделим мы дичь, от которой будет зависеть наша жизнь; ибо Хавенийу³³, что живет на небесах, наделил нас ею.

Запретно пользоваться ножом, приступая к блюду, что поставили мы перед собой — дабы не было крови на этом блюде из-за какого-нибудь нечаянного пореза; поэтому мы будем пользоваться только руками».

НАРОДНАЯ ЛЕГЕНДА ЧАХТА-МУСКОГОВ

Слово, которое в год 1735-й произнесли в Саванне, в Джорджии, Чикилли¹, правитель Верхних и Нижних Криков; Античе, верховный вождь селения Коветов; король Эliche; Оуста, главный вождь Касситавов²; военный король Томечо; Уали, военачальник Палачуколов; король Поепиче; Томевичи, король-пес Эучитов; Миттакавие, главный вождь Окони; король Тувечиче; Войяуни, главный военачальник Чегавов и народа Окмулге; Стимелаковече, король Осочей; Опитли, король Явоколов; король Эвеноки; Тамоки, военачальник Эуфантис³; и тридцать других воинов.

Однажды разверзлась Земля на западе⁴, где находится зев ее. Разверзлась Земля, и Касситавы вышли из ее зева и поселились поблизости. Но Земля разгневалась и поглотила их детей⁵; поэтому они ушли дальше на запад. Часть их, однако, возвратилась к тому самому месту, где жили они прежде, и поселилась там.

Большинство же их оставалось поодаль, решив, что так будет лучше.

Их дети, однако, были поглощены Землей, так что, исполненные досады, они двинулись на восход солнца.

Они вышли к густой, илистой, вязкой реке⁶, появились там, стали лагерем там, отдыхали там, ночевали там.

На другой день они продолжили путь и в тот же день вышли к красной, кровавой реке⁷. Они жили у этой реки и питались ее рыбой два года; но были вокруг заболоченные места, и им не захотелось там оставаться. Они дошли до устья этой кровавой реки и услышали звук, подобный грому. Они подошли взглянуть, откуда идет звук. Сначала они увидели красный дым, а потом гору, которая рокотала, а с вершины горы доносился звук, подобный песне. Они послали узнать, что это такое; то был большой огонь, рвавшийся ввысь, и он издавал этот звук. Ту гору они называли Царем Гор⁸. Она рокошет и до сего дня, и люди очень боятся ее.

Они встретились здесь с людьми трех разных народов⁹. Они взяли с собой и сохранили огонь с этой горы; и в том месте они обрели еще знание целебных трав и многих других вещей.

С Востока пришло к ним белое пламя; его, однако, не взяли они.

С Юга пришло пламя синего цвета; и его не взяли они.

С Запада пришло пламя черного цвета; и его не взяли они.

Наконец, пришло пламя с Севера, которое было красным и желтым¹⁰. Его смешали они с пламенем, добытым на горе; и его используют они до сего дня, и оно временами способно петь.

На горе стоял шест, который сильно дрожал и издавал шум, и никто не мог поведать, чем успокоить его. В конце концов они взяли дитя-сиротку и ударили его об шест; и так убили дитя. Потом они взяли шест и с тех пор берут его с собой, когда идут в битву. Он похож был на деревянный томагавк, такой же, что в ходу у них теперь, и из того же дерева. Здесь еще нашли они четыре травы, или корня, которые запели и раскрыли им свои свойства: первый, *Rasaw*, корень змеи-гремучки; второй, *Micoweaposhaw*, красный корень; третий, *Sowatchko*, что растет, словно дикий фенхель; четвертый, *Eschalapootchke*, маленький табак¹¹.

Этими травами, особенно первой и третьей, пользуются они как лучшим средством для очищения во время Буска¹².

На этом Буске, который бывает ежегодно, они молятся и жертвуют первые плоды своего урожая¹³.

После того как испытали они силу трав, их жены в определенное время складывают отдельный очаг и остаются у этого очага без мужей пять, шесть или семь дней для очищения. Если они не будут этого соблюдать, сила трав исчезнет и женщин поразит болезнь.

Примерно в ту пору возник спор о том, кто будет старшим и станет править¹⁴; и они порешили, поскольку их было четверо, поставить четыре шеста и окрасить их красной глиной, которая поначалу желта, но от огня краснеет. Потом они пойдут воевать, и

тот народ, что первым нанижет на свой шест сверху донизу скальпы врагов, и станет старшим.

Каждый попробовал силы, но Касситавы первыми сделали это, и так плотно нанизали скальпы, что самого шеста стало не видно. Оттого они и почитаются среди всех за старших.

Чикасавы вторыми унижали свой шест скальпами; после — Атилама; а Обика покрыли свой шест всего лишь по колено¹⁵.

В то время водилась большая птица синего цвета, с длинным хвостом и быстрее орла, которая повадилась прилетать ежедневно, истреблять и пожирать людей их племени. Они сделали идола в образе женщины и поместили его на пути у птицы. Птица унесла его и держала у себя долгое время, а потом возвратилась с ним. Они оставили его на месте, надеясь, что от него что-то родится. Спустя долгое время из него появилась красная крыса, и они решили, что птица была ей отцом.

Они держали с крысой совет, как уничтожить ее родителя. А у птицы были лук и стрелы; и крыса отгрызла тетиву лука, так что птица не смогла защищаться, и люди убили ее. Они назвали эту птицу Царем Птиц. Они думают, что орел тоже является великим царем¹⁶; и они носят с собой его перья, когда идут воевать или заключают мир: красные означают войну, белые — мир. Если враг приближается с белыми перьями и выбеленным ртом и издаст клик орла, они не смеют убивать его.

После того они ушли из этого места и вышли к белой тропе. Трава и все вокруг было белым; и они ясно поняли, что тут были люди. Они пересекли тропу и поблизости от нее легли спать. Позже они вернулись, чтобы посмотреть, что то была за тропа и что за люди там побывали, полагая, что им лучше пойти по этой тропе. Они пошли по ней к ручью, названному Колузехутчи, ручей Колузе, потому что был он там каменистым и курился¹⁷.

Они перешли ручей, идя на восход, и вышли к народу и к селению по названию Кооза. Здесь они пробыли четыре года. Коозы пожаловались, что их обижает дикий зверь, которого звали они людоедом или львом и который жил в скалах¹⁸.

Касситавы сказали, что попытаются убить зверя. Они вырыли яму и протянули над ней сетку из коры хикори. Потом они уложили ветки крест-накрест, так, чтобы лев не мог преследовать их, и отправившись туда, где он лежал, бросили погремушку в его логово. Лев кинулся на них в великом гневе и погнался, перескакивая через ветки. Тогда они подумали, что лучше умереть одному, а не всем, и потому взяли дитя-сиротку и бросили перед львом, когда тот был у ямы. Лев кинулся на него и упал в яму, на которую была наброшена сетка; и они убили его, забросав горящими ветками. Кости его, однако, они хранят до сего дня; с одной стороны кости красные, с другой — синие.

Лев всегда приходил терзать людей на седьмой день. Поэтому они пробыли там семь дней после того, как убили его. В память о нем, готовясь к войне, они постятся шесть дней и отправляются

воевать на седьмой. Кости льва, которые они берут с собой, приносят удачу.

Спустя четыре года, покинув Коозов, они вышли к реке, которую назвали Науфапе (ныне Калласихутчи)¹⁹. Там оставались они два года; не имея кукурузы, они питались кореньями и рыбой; делали луки, наконечники — из зубов бобра и из кремня, а для ножей брали расщепленный тростник. Они ушли из этого места и вышли к ручью под названием Ваттулахокахутчи, Крикливый ручей, названный так оттого, что там было много журавлей. Там спали они ночь.

Затем вышли они к реке, на которой был водопад; ее называли они река Оватунка²⁰. На следующий день достигли они еще одной реки, которую нарекли Афузафиско²¹.

На другой день они пересекли ее и подошли к высокой горе, где были люди, которые, казалось им, были теми, кто проложил белую тропу. И потому они, наделав белых стрел, пустили их, чтобы проверить, хорошие ли то люди. Но люди подобрали их белые стрелы, выкрасили в красный цвет и пустили обратно. Когда они показали стрелы своему вождю, тот сказал, что это недобрый знак; если бы возвращенные стрелы были белыми, они смогли бы пойти туда и добыть пищи детям своим, но, так как они красные, им не следует идти. Однако некоторые пошли взглянуть, что это за люди; и увидели, что те покинули свои жилища. Еще увидели они тропу, которая вела к реке; и поскольку не видно было тропы на другом берегу, они решили, что народ этот ушел в реку и не выйдет больше на поверхность.

В тех местах есть гора, именуемая Мотерелл²², которая издает звук, подобный звучанию барабана; и думают они, что те люди живут внутри нее. Этот гул слышится им со всех сторон, когда они отправляются воевать.

Они пошли по берегу реки, пока не вышли к водопаду, где увидели большие камни; на камнях лежали луки; и они решили, что люди, проложившие белую тропу, побывали здесь.

У них всегда высылают двоих лазутчиков, которые идут впереди всех. Эти лазутчики поднялись на высокую гору и увидели селение. Они пустили в селение белые стрелы; но жители вернули им красные стрелы. Тогда Касситавы разгневались, решили напасть на село и каждому взять себе по жилищу, когда захватят его.

Они начали бросать камни в реку, пока не смогли перейти ее, и заняли село (а жители его были с плоскими головами²³), и перебили всех, кроме одной пары. Преследуя оставшихся, они заметили белую собаку и убили ее. Они шли следом за спасшимися двумя людьми, пока не вышли вновь к белой тропе и не увидели дым над селением; тогда они подумали, что это должны быть как раз те люди, которых они так долго искали. То было место, где живет теперь племя Палачуколов; от них происходит Томочичи²⁴.

Касситавы продолжали жаждать крови; но Палачуколы поднесли им черного напитка в знак дружбы и сказали им: «Наши сердца белы, как должны быть белы ваши, и вам следует отложить

кровавый томагавк и обнажить свое тело в свидетельство того, что оно белого цвета»²⁵.

И все же те держались за томагавк; но Палачуколы уговорами завладели им и погребли под своими ложами. Еще Палачуколы поднесли им белых перьев и попросили выбрать общего вождя. С тех пор они всегда жили вместе.

Одни осели по одну сторону реки, другие — по другую. Те, что по эту сторону, называют себя Касситавами; те, что по другую, — Коветами; но это единый народ, и это — важнейшие селения Верхних и Нижних Криков. Однако поскольку Касситавы первыми заметили красный дым и красное пламя и поскольку они основывают кровавые селения²⁶, они все еще не могут отказаться от своих красных сердец, которые все же белы с одной стороны и красны — с другой.

Теперь они знают, что белая тропа для них была наилучшей²⁷. Ибо, хотя Томочичи был чужаком²⁸, они видят, что сделал он им доброе дело, потому что поехал повидать великого Короля с господином Оглторпом, и слышал его речь, и передал ее им, и они выслушали и поверили ей.

ВЕЛИКОЕ ПРЕДАНИЕ

1

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Люди Тсичу о Семи Кострах¹ обратились друг к другу, молвив,
повествуют в доме.

«О братья меньшие², повествуют в доме.

Никак невозможно нам вниз спуститься, повествуют в доме.

Нужно способ искать, как вниз сойти нам», повествуют в доме.

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Обратились они к главному вестнику³, молвив, повествуют в доме.

«О меньшей брат, повествуют в доме.

Никак невозможно нам вниз спуститься, повествуют в доме.

Ступай, найди способ, как вниз сойти нам», повествуют в доме.

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Незапятнанную птицу, что в чистоте пребывает⁴, повествуют
в доме.

Он привел к старшим братьям и обратился к ним, молвив,
повествуют в доме.

«О старшие братья, повествуют в доме.

Вот птица, что вниз нам поможет спуститься», повествуют в доме.

«Пусть будет так», — в ответ старшие братья, повествуют в доме.

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

С помощью незапятнанной птицы, что в чистоте пребывает,
повествуют в доме.

Они спустились прямо на землю, повествуют в доме.

Четыре круга совершила птица, с небосвода вниз спускаясь,
повествуют в доме.
В круге первом они людьми не стали, повествуют в доме.
В круге втором людьми не стали, повествуют в доме.
В круге третьем людьми не стали, повествуют в доме.
В круге четвертом — людьми они стали, повествуют в доме.

2

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились люди друг к другу, молвив, повествуют в доме.
«О братья меньшие, повествуют в доме.
Давайте же на землю спускаться», повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
В путь они двинулись, повествуют в доме.
И четырежды путь прерывали, повествуют в доме.
Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И прибыли к кронам семи дерев, повествуют в доме.
На которые опустились, повествуют в доме.
Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И нижние воды открылись их взору⁶, повествуют в доме.
Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И воды все так же были под ними, повествуют в доме.
В путь они двинулись в третий раз, повествуют в доме.
И воды все так же были под ними, повествуют в доме.

3

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И пришли к большому белому камню, повествуют в доме.
У которого на время остановились, повествуют в доме.
Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И вышли к долине, повествуют в доме.
Где стояла ива-что-вечно-не-умирает, повествуют в доме.
И у этого древа они остановились, повествуют в доме.

4

Вновь в путь они двинулись, повествуют в доме.
И вышли к верхнему краю небес, повествуют в доме.
И здесь они остановились, повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились они друг к другу, молвив, повествуют в доме.
«О братья меньшие, повествуют в доме.
В несовершенном обличье этом, повествуют в доме.
Невозможно нам будет по жизни идти в единстве⁶, повествуют
в доме.
Нужно способ искать уверенно идти вперед в единстве»,
повествуют в доме.
Тогда к главному вестнику они обратились, молвив, повествуют
в доме.

«О меньшей брат, повествуют в доме.
В несовершенном обличье нашем, повествуют в доме.
Невозможно нам будет по жизни идти в единстве», повествуют
в доме.

Тогда главный вестник, повествуют в доме.
Вперед устремился в усердии великом, повествуют в доме.
И камень красный⁷, повествуют в доме.
Принес своим старшим братьям и к ним обратился, молвив,
повествуют в доме.

«О старшие братья! повествуют в доме.
Пусть красный камень детям⁸ ноги заменит, чтоб было легко им по
жизни идти», повествуют в доме.
«Да будет так, о младший брат, — они отвечали, — камень красный
пусть детям ноги заменит, повествуют в доме.
Если дети возьмут красный камень, и он им ноги заменит,
повествуют в доме.
Не поранят их тернии, что встретятся им на пути, повествуют
в доме.

Смогут дети избежать любых видов смерти, повествуют в доме.
Смогут они подмять зловредные травы»⁹, повествуют в доме.

5

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник главный, повествуют в доме.
Вперед устремился в усердии великом, повествуют в доме.
И черный камень, повествуют в доме.
Принес он своим старшим братьям и к ним обратился, молвив,
повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть камень черный людям ноги заменит», повествуют в доме.
«Да будет так, о брат меньшей, — они отвечали, повествуют в доме.
Если дети возьмут черный камень и он им ноги заменит, повествуют
в доме.
Смогут дети избежать любых видов смерти, повествуют в доме.
Не поранят их тернии, что встретятся им на пути, повествуют
в доме.

Смогут они подмять зловредные травы», повествуют в доме.

6

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник главный, повествуют в доме.
Вперед устремился в усердии великом, повествуют в доме.
И белый камень, повествуют в доме.
Принес своим старшим братьям и к ним обратился, молвив,
повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть камень белый детям ноги заменит», повествуют в доме.
«Да будет так, о младший брат, — они отвечали, повествуют
в доме.

Если дети возьмут белый камень, и он им ноги заменит, повествуют в доме.
Не поранят их тернии, что встретятся им на пути, повествуют в доме.
Смогут дети избежать любых видов смерти, повествуют в доме.
Смогут они подмять зловредные травы», повествуют в доме.

7

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились люди друг к другу, молвив, повествуют в доме.
«О братья меньшие, повествуют в доме.
В таинственной укладке Ва-хо-бе¹⁰, повествуют в доме.
Не хватает еще одной важной части», повествуют в доме.
Тогда к главному вестнику они обратились, молвив, повествуют в доме.
«Ступай и ищи эту часть», повествуют в доме.
В усердии великом в путь вестник пустился, повествуют в доме.
И красный камень, повествуют в доме.
Поспешно принес своим старшим братьям и обратился к ним, молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть служит он детям ножом в делах их», повествуют в доме.
«Не годится он служить ножом для детей, о меньшей брат, повествуют в доме.
Вновь ступай и ищи эту часть», повествуют в доме.

8

Вестник главный, повествуют в доме.
Вперед устремился в усердии великом, повествуют в доме.
И синий кремь, повествуют в доме.
Поспешно принес своим старшим братьям и обратился к ним, молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть послужит он детям ножом в делах их», повествуют в доме.
«Не годится он служить детям ножом, о меньшей брат, повествуют в доме.
Он совсем не годится служить детям ножом, — они отвечали, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

9

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И черный кремь, повествуют в доме.
Поспешно принес своим старшим братьям и обратился к ним, молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, — так он говорил им, повествуют в доме.
Пусть послужит он детям ножом в делах их», повествуют в доме.

«Не годится он служить детям ножом, о меньшей брат, повествуют
в доме.
Он совсем не годится служить детям ножом, — они отвечали,
повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

10

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И нож с рукоятью округлой, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и обратился к ним,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть послужит ножом он детям», повествуют в доме.
«Это нам подойдет, — они отвечали, повествуют в доме.
Вот предмет твоих поисков, о младший брат, повествуют в доме.
Будет он ножом детям для дел их во всякое время, повествуют
в доме.
Если возьмут его дети для своих целей, повествуют в доме.
Будет им ножом, и он всегда останется острым, повествуют в доме.
Этот нож никогда не откажется резать», повествуют в доме.

11

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Они обратились к главному вестнику, молвив, повествуют в доме.
«О брат меньшей, повествуют в доме.
В таинственной укладке Ва-хо-бе, повествуют в доме.
Не хватает еще одной важной части, повествуют в доме.
Ступай же и разыщи ее», повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И юное дерево-хикори, повествуют в доме.
Поспешно принес своим старшим братьям и обратился к ним,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, — так им говорил он, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут его как оружие», повествуют в доме.
«Не годится оно на оружие детям, о меньшей брат, повествуют
в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

12

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И зрелое дерево-хикори, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и к ним обратился,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут его как оружие, которым смогут повергнуть
своих врагов», повествуют в доме.

«Не годится оно совсем на оружие, — они отвечали, повествуют
в доме.
Оно не послужит детям оружием в битве, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

13

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И горькое дерево-хикори, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и к ним обратился,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут его как оружие, которым смогут повергнуть
своих врагов», повествуют в доме.
«Не годится оно на оружие, которым могли бы дети повергнуть
своих врагов, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

14

Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И красный дуб, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и к ним обратился,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут его как оружие, которым смогут повергнуть
своих врагов», повествуют в доме.
«Не годится оно на оружие, которым дети могли бы повергнуть
своих врагов, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

15

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И дерево-багрянник, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и к ним обратился,
молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут его как оружие, которым смогут повергнуть
своих врагов», повествуют в доме.
«Не годится оно на оружие, которым могли бы дети повергнуть
своих врагов, повествуют в доме.
Совсем не годится оно на оружие, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

16

Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И желтое дерево-иву, повествуют в доме.
Он поспешно принес своим старшим братьям и к ним обратился,
молвив, повествуют в доме.

«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть возьмут его дети как оружие в битве, повествуют в доме.
«Не годится оно на оружие детям, о меньшой брат, повествуют
в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.

17

Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И дерево иву-что-вечно-не-умирает, повествуют в доме.
Своим старшим братьям принес и к ним обратился, молвив,
повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Пусть дети возьмут ее как оружие», повествуют в доме.
«Вот предмет твоих поисков, о меньшой брат, — так они отвечали,
повествуют в доме.
Смогут дети сделать из этого дерева оружие, чтоб повергнуть
своих врагов», повествуют в доме.

18

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Свой нож с рукоятью округлой, повествуют в доме.
Достали они, повествуют в доме.
И вонзили в плоть вечно живого дерева ивы, повествуют в доме.
И из раны кровь устремилась, повествуют в доме.
Затем в усердии поспешном сняли с дерева кожу, повествуют
в доме.
Плоть ее обнажив четырем ветрам впервые, повествуют в доме.
Затем от плоти дерева они кусок отделили, повествуют в доме.
Обтесав его по своей воле, повествуют в доме.
Затем палицу, видом схожую с рыбьей спиной, повествуют в доме.
В намеченный срок они сотворили, повествуют в доме.
От конца до другого конца покрасили палицу красным, повествуют
в доме.
И дело это также в намеченный срок сотворили, повествуют в доме.

19

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Палицу, с рыбьей спиной схожую видом, повествуют в доме.
Стали они перекидывать с руки на руку, оглядывая ее части,
повествуют в доме.
Стали вновь и вновь сжимать ее в ладонях, повествуют в доме.
И тут стало оружие испускать ужасные крики, повествуют в доме.
И тогда в почтении заговорили они, молвив, повествуют в доме.
«Это — устрашающее оружие, повествуют в доме.
Истинно, это таинственное оружие», повествуют в доме.

20

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились они друг к другу, молвив, повествуют в доме.

«О братья меньшие, повествуют в доме.
В нашей таинственной укладе Ва-хо-бе, повествуют в доме.
Для полноты не хватает важных частей, повествуют в доме.
Продолжайте искать эти части», повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Главный вестник, повествуют в доме.
В путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.
И на закате дня, повествуют в доме.
Старшие братья внезапно вскричали: «Глядите, наш младший брат
возвращается, повествуют в доме.
Пойдем же, заговорим с ним», — сказали друг другу, повествуют
в доме.
«О младший брат наш, повествуют в доме.
Что случилось с тобою? повествуют в доме.
Никогда прежде не знал ты усталости», повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Отвечал им вестник, молвив, повествуют в доме.
«О старшие братья, повествуют в доме.
Я двинулся в путь по вашей воле и вышел к долине, повествуют
в доме.
И воистину, никого там не встретил», — так им отвечал он,
повествуют в доме.
Старшие братья сказали: «Вновь ступай и поиск продолжи»,
повествуют в доме.

21

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Вестник вновь поспешил в путь в усердии великом, повествуют
в доме.
Затем, на закате, повествуют в доме.
Старшие братья вскричали внезапно: «Глядите, наш младший брат
возвращается, повествуют в доме.
Давайте пойдем и заговорим с ним», повествуют в доме.
«О младший брат наш, повествуют в доме.
Что случилось с тобою? Никогда прежде не знал ты усталости»,
повествуют в доме.
Тут вестник ответил: «О старшие братья, повествуют в доме.
Я отправился в путь по вашей воле, прошел долину и вышел
в другую, повествуют в доме.
И истинно, никого там не встретил», повествуют в доме.

22

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились старшие братья к вестнику, молвив, повествуют в доме.
«О меньшей брат, повествуют в доме.
Вновь ступай и поиск продолжи», повествуют в доме.
Вновь отправился вестник в усердии великом, повествуют в доме.
И на восходе, повествуют в доме.

Вдали виднелась его фигура, пока стремительно прочь поспешал
он, повествуют в доме.

В тот же день на закате, повествуют в доме.

Старшие братья вскричали внезапно: «Глядите, наш младший брат
возвращается, повествуют в доме.

Весь вид его говорит об удаче», повествуют в доме.

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Обратились к вестнику старшие братья, молвив, повествуют в доме.

«О младший брат, повествуют в доме.

Что случилось с тобою? Никогда прежде не знал ты усталости»,
повествуют в доме.

Тут вестник ответил, молвив, повествуют в доме.

«О старшие братья, повествуют в доме.

Я отправился в путь по вашей воле, прошел две долины и вышел
к третьей, повествуют в доме.

И там на земле увидал следы мужа», повествуют в доме.

«Что за следы?» — его братья спросили, повествуют в доме.

Тут вестник ответил: «О старшие братья, повествуют в доме.

То земля и травы, что своею ногой подмял он, повествуют в доме.

Истинно, след на земле указывает: ноги у этого мужа двойные»,
повествуют в доме.

Тут сказали старшие братья вестнику, молвив, повествуют в доме.

«Вот кого искал ты повсюду, о меньшей брат, повествуют в доме.

Ступай опять и поиск продолжи», повествуют в доме.

23

И как стало светать, повествуют в доме.

Вестник в путь поспешил в усердии великом, повествуют в доме.

И потом, на закате, повествуют в доме.

Старшие братья вскричали внезапно: «Глядите, наш младший
брат возвращается, повествуют в доме.

Весь вид его говорит об удаче, повествуют в доме.

Пойдем, заговорим с ним», — друг другу сказали, повествуют
в доме.

«О младший брат, повествуют в доме.

Что случилось с тобою? Никогда прежде не знал ты усталости»,
повествуют в доме.

Тут вестник ответил: «О старшие братья, повествуют в доме.

Я отправился в путь по вашей воле, прошел три долины и вышел
к четвертой, повествуют в доме.

И там узрел мужа, чей след на земле я видел», повествуют в доме.

24

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Заговорили старшие братья, молвив: «О братья меньшие,
повествуют в доме.

Поспешите, готовьтесь, повествуют в доме.

Ведь мы — Тсичу о Семи Кострах, повествуют в доме.

Народ, который не знает трусов, повествуют в доме.

Будь он зверем любим, повествуют в доме.
Ему придется уйти в страну духов, повествуют в доме.
Будь он мужем любим, повествуют в доме.
Ему придется уйти в страну духов, повествуют в доме.
Даже будь он мужем любим, что на двух ногах ходит, повествуют
в доме.
Ему придется уйти в страну духов», повествуют в доме.

25

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились они друг к другу, молвив: «О братья меньшие,
повествуют в доме.
Поспешите, готовьтесь», повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
В путь они двинулись, повествуют в доме.
Одной цепью, единый след пролагая, повествуют в доме.
Четыре делали в пути остановки, повествуют в доме.
Во время третьей остановки, повествуют в доме.
Построились в ряд и встали грудь с грудью, повествуют в доме.
Тут сказал вестник, молвив: «О старшие братья, повествуют в доме.
Муж, в пути увиденный мною в четвертой долине, все там же»,
повествуют в доме.
«Каков он видом?» — спросили старшие братья, повествуют в доме.
Спешно отвечив вестник, молвив: «Он владеет оружием,
повествуют в доме.
И видно, что им убивать он способен, повествуют в доме.
Голову его небольшие рога венчают, повествуют в доме.
Истинно, облик его говорит о буйном, опасном нраве», повествуют
в доме.

26

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Сказали старшие братья, молвив: «О братья меньшие, повествуют
в доме.
Поспешите, готовьтесь, — так им сказали, повествуют в доме.
Этот зверь должен уйти в страну духов», повествуют в доме.
Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Взяв палицу, видом схожую с рыбьей спиной, повествуют в доме.
Спешно в путь они вышли, повествуют в доме.
Перекидывая палицу с руки на руку, повествуют в доме.
И при этом испускало оружие ужасные крики, повествуют в доме.

27

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
Обратились они друг к другу, молвив: «О братья меньшие,
повествуют в доме.
Поспешите, готовьтесь», — так им говорили, повествуют в доме.
И тут палица, видом схожая с рыбьей спиной, повествуют в доме.
В воздух взметнулась, как для удара, повествуют в доме.

И дедушка наш ¹¹ пал, оглушенный, на землю, но вновь поднялся,
повествуют в доме.

Затем еще раз, повествуют в доме.

Палица, видом схожая с рыбьей спиной, повествуют в доме.

В воздух взметнулась, как для удара, повествуют в доме.

И дедушка наш вперед качнулся, словно от смертельной раны,
повествуют в доме.

Затем в третий раз, повествуют в доме.

Палица, видом схожая с рыбьей спиной, повествуют в доме.

В воздух взметнулась, как для удара, повествуют в доме.

И дедушка наш пал на колени, словно от смертельной раны,
повествуют в доме.

Затем в четвертый раз, повествуют в доме.

Палица, видом схожая с рыбой, повествуют в доме.

В воздух взметнулась, как для удара, повествуют в доме.

И вот, запрокинув голову, повествуют в доме.

С кровью, из пасти хлынувшей, дедушка наш пал, сраженный
на смерть, повествуют в доме.

28

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Обратились они друг к другу: «О младшие братья, повествуют
в доме.

Поспешите, готовьтесь», повествуют в доме.

Тут младшие братья возложили руки на этого зверя, повествуют
в доме.

И левую заднюю ногу, повествуют в доме.

Отрезать они стали ножом священным, повествуют в доме.

И под ножом священным показалось сало на срезе, повествуют
в доме.

Отведали сала младшие братья и обратились к старшему брату,
молвив, повествуют в доме.

«О старший брат, — они говорили, повествуют в доме.

Истинно, это благо для вкуса и насыщения», повествуют в доме.

Тут все братья сказали друг другу: «Оно станет детям пищей,
повествуют в доме.

Если сделают дети его своей пищей, повествуют в доме.

Опустят в кипящую воду, к еде готовясь, повествуют в доме.

Оно укрепит их руку и делает больше тело», повествуют в доме.

29

Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.

Кожу с левой ноги, повествуют в доме.

Они стали снимать ножом священным, повествуют в доме.

Тут младшие братья сказали, молвив: «О старшие братья,
повествуют в доме.

Истинно, из кожи этой получится прочный пояс, повествуют
в доме.

Мы посвятим его целям священным, повествуют в доме.

Из кожи с левого бока, повествуют в доме.
 Семь полос возьмем, каждую выкрасим с двух сторон красным,
 повествуют в доме.
 И среди людей Тсичу о Семи Кострах, повествуют в доме.
 Они разделены будут по одной на костер, повествуют в доме.
 Затем полоски другие, с одной стороны окрасив, повествуют
 в доме.
 Приготовят дети для всех других костров ¹², повествуют
 в доме.
 Когда выйдут дети в поход на врагов своих, идя на закат солнца,
 повествуют в доме.
 Эти полоски применяют они, чтоб своих врагов победить ¹³,
 повествуют в доме.
 Истинно, в этом месте, в то время, повествуют в доме.
 Обратились братья друг к другу, молвив: «Вот бизоний пузырь!»
 повествуют в доме.
 Его посвятят целям священным, — они говорили, повествуют
 в доме.
 Вот сердечная сумка! повествуют в доме.
 Ее посвятят целям священным, повествуют в доме.
 Вот также хвост! — они говорили, повествуют в доме.
 Его посвятят целям священным, повествуют в доме.
 И шерсть с головы, повествуют в доме.
 Ее посвятят целям священным, — они говорили, повествуют
 в доме.
 Вот левый рог бизоний! повествуют в доме.
 И его посвятят целям священным, повествуют в доме.
 Вот бородка бизонья, повествуют в доме.
 И ее посвятят целям священным» ¹⁴, повествуют в доме.

КОММЕНТАРИИ

ВАЛЛАМОЛУМ

Раздельное написание названия «Валам Олум» возникло на основе английского написания («Walam Olum») и является искусственным образованием: в тетрадах К. Рафинеска обнаруживается только слитное написание названия («Wallamololum»), что подтверждается и написанием аналогичных словосочетаний современного делаварского языка (см.: 137, 5). Поэтому представляется необходимым вернуться к первоначальной его форме, как более соответствующей грамматике делаварского языка. Перевод названия также требует уточнения: *walam* — красноокрашенный; *olum* — счет (имеется в виду отсчет лет и событий по специальным палочкам, на которые нанесены рисунки). Отсюда правильное переводить название хроники как «Красный Перечень» (а не «Красная Запись»).

Следует отметить, что ни одно из существующих изданий хроники не воспроизводит ее текст и пиктограммы правильно; в еще большей степени это относится к переводам на английский язык, среди которых ближе всех к оригиналу перевод Д. Г. Бринтона (47). В настоящем первом подстрочном переводе на русский язык сделана попытка передать содержание хроники, сохраняя, по возможности, грамматические особенности оригинала. В комментариях специально оговаривается интерпретация неясных по смыслу стихов, при этом в сопоставительных

целях приводится интерпретация Д. Г. Бринтона (47), К. Рафинеска и Э. Вогелина (137).

Язык «Валламолу́ма» представляет собой смешение двух диалектов (как считается, унами и уналаштиго). Текст «затемнен» сакральной метафорикой. Хроника явно была записана на слух европейцами, и текст при записи подвергся искажениям.

Пиктограммы и текст на языке оригинала воспроизводятся по изданию: Walam Olum or Red Score: The migration legend of the Lenni-lenape or Delaware Indians. Indianapolis, 1954.

- ¹ В издании Д. Г. Бринтона и перепечатках с этого издания пиктограмма воспроизводится неверно (повернута на 90°).
- ² В переводах стихов 9—10 немало расхождений. Вариант Бринтона: «Вновь обратился Манито, дух над духами, к существам, смертным, душам и всем»; вариант Вогелина: «Затем вновь тот, кого зовут Великим Духом, создал духов и существ смертных, и наделил душами». Между тем: *owiniwak* — существа; *angelattawiwak* — бессмертные (*angeln* — умирать, *matta* — отрицательная частица, *wi* — субстантив, *wak* — окончание множественного числа).
- ³ Особенностью хроники является редукция слов; «*manito*» — это, скорее всего (ср.: I, 9), редукцированный глагол «*maniton*» (создавать, творить). Перевод Рафинеска: «Затем он сотворил существ, людей и деда». «Дед человеков» — распространенная метафора индейского фольклора, означающая предка (см. также: II, 8).
- ⁴ Выделение черепаш в ряду других животных, очевидно, имеет тотемический смысл.
- ⁵ Во всех основных документальных источниках колониального периода упоминается о том, что в мифологии алгонкинов существовало разделение на Великого Доброго Духа, который является творцом мира, и Великого Злого Духа. Можно предположить, что в алгонкинские мифы проникли мотивы ирокезского мифологического цикла о борьбе братьев-близнецов за первоустройство мира — Доброго Ума и Злого Ума (Иосеки и Тавискарона; Хагвендийю и Хагвендаетти).
- ⁶ Описывается мифологическая гармония, царившая в эпоху Первотворения, которая противопоставляется бедам, принесенным в мир Злым Духом (см.: I, 21—23).
- ⁷ Под «первой землей» подразумевается мифологическая прародина ленапов, лежащая где-то на северо-западе Северной Америки. На пиктограмме изображена «земля Черепахи» напротив «земли Змеев». В мифологии алгонкинов говорится о том, что «первая земля» была создана на спине огромной черепахи, когда весь мир еще был залит водой (см.: II, 8). «Приливными водами» в преданиях алгонкинов именуются реки Атлантического бассейна (Атлантический океан — «большая вода», «соленая вода»). В хронике выражение «по ту сторону приливных вод» имеет и более конкретный смысл: все, что происходило до перехода через мифический водоем (см.: III, 17).
- ⁸ Стих принадлежит к числу неясных. «*Makowini*» можно переводить и как «злые существа», и как «большие существа», причем второй вариант не подтверждается мифологическими параллелями. Если принять первый вариант перевода, то перед нами мотив, идущий от христианской идеи греховности человека: Змей был послан, чтобы наказать людей за грехи. Возможно, ближе к оригиналу перевод Бринтона: «Давным-давно был могучий змей, и были существа, враждебные людям».
- Великий Змей из песни II отличается от Злого Духа из песни I: этот персонаж конкретизируется и приобретает черты Мичибичи (Мишипешу), верховного духа в мифологии алгонкинов, связанного с водной магией. Он имел вид рогатого змея или подводной пантеры с плавниками, обитал на дне озер и водоемов и обладал способностью вызывать внезапные бури и наводнения.
- ⁹ В мифологии алгонкинов Нанабуш выступает как культурный герой, предок индейцев («дед человеков»); имя его переводится как «Великий Заяц» или «Великий Кролик».
- ¹⁰ В мифах алгонкинов о потопе Нанабуш (Манабозо) выступает как защитник людей, противник Мичибичи, духа воды, с которым он ведет войну. Ему помогают различные звери; в мифах о Первотворении, которые у алгонкинов слабо

- отделены от мифов о потопе, Нанабуш иногда действует вдвоем с Черепахой: благодаря магическим действиям Нанабуша Черепаха (символ земли) увеличивается в размерах, а вместе с нею увеличивается в размерах и мировая суша.
- 11 Ленапы спасаются от потопа на спине мифологической Черепахи. «По теченью» — распространенная метафора хроники, указывающая на направление миграции ленапов.
- 12 Неясно, какой именно персонаж алгонкинской мифологии имеется в виду. Известно о существовании верховного женского божества у алгонкинского племени шауни (см.: 136); в некоторых мифах о Манабозо говорится, что он отправляет свою дочь к людям — передать им тайны знахарских талисманов.
- 13 Первые спасенные ленапы названы «людьми Черепахи», т. е. обозначены как ее «родичи» — в противопоставление всем остальным родам племени.
- 14 «Застывшими водами» в хронике именуются покрытые льдами водоемы в «северных землях» (см. также: III, 16—17).
- 15 Смысл стиха не совсем ясен. Вариант Бринтона: «На севере они заговорили о теплых землях, где много бизонов». Возможно, стих искажен, и речь идет об уходе из «северных земель».
- 16 Все неизвестное, опасное и враждебное ленапам именуется в хронике «змеиным». «Змеинные костры» — метафора, означающая враждебные племена.
- 17 «Земля Змеев» (т. е. неизвестный край) впервые упоминается в хронике, хотя ее изображение уже присутствовало на пиктограмме (см.: I, 24). Из текста ясно, что она лежит на востоке и противопоставляется легендарной «земле Черепахи». Интересно, что в предании тускаров о «переходе по ладу», записанном А. Уоллесом, передовым отрядам охотников черная полоса леса на горизонте представляется огромной змеей (138, 47).
- 18 «Северян», неоднократно упоминаемых в хронике, идентифицировать не удалось, так же как «людей с запада» и «людей востока». Только в отношении «южан» мы можем предположить, что это предки племени шауни (по-алгонкински — «южане»). Скорее всего, речь идет об отдельных родах или даже племенах алгонкинов.
- 19 «Pokharoskharpek» (вода между двумя холмистыми берегами) — мифологическое название, часто встречающееся в европейских описаниях делаваров исторической эпохи. Из содержания хроники ясно, что «проливные воды» отделяют «землю Черепахи» от «земли Змеев», т. е. одну мифологическую эпоху от другой.
- 20 Ср.: «по теченью» (см. коммент. 11).
- 21 См. коммент. 18.
- 22 «Десять тысяч» — метафора для обозначения множественности. «В ночь единую» — в соответствии с распространенной метафорой североамериканских индейцев «один день (ночь)» означает обычно «один год».
- 23 «Остров Змей» — вариант обозначения «земли Змеев».
- 24 Описывается массовый переход через «проливные воды» всех основных родов ленапов и, возможно, родственных им племен.
- 25 «Allumari» может переводиться как «собаки» — этот вариант перевода предпочитают все интерпретаторы хроники; но если перед нами искаженное «olumari» (ср.: титул Олюмапи — IV, 23), тогда, возможно, это обозначение особой группы людей — в одном ряду с «охотниками, вождями и шаманами».
- 26 «Земля сосен» отчетливо обозначена на пиктограммах хроники и, несомненно, привязана к какой-то определенной местности; к какой именно — выяснить не удалось.
- 27 К названным родственным племенам алгонкинов присоединяются «люди с запада» (см. коммент. 18).
- 28 «Орел» — очевидно, обозначение рода по имени вождя.
- 29 Ни в одном переводе этот стих не получает убедительной интерпретации. Вариант Бринтона: «Умершие охотники, отправляясь в путь, сошлись вместе»; вариант Вогелина: «Охотники, которые умерли, отправились на запад к острову». Между тем для спорного «angomelchik» Ф. Г. Спек приводит несколько аналогий: «ango» — быть благословенным, иметь видение; «angoma, angomelan» — почитать, чествовать (123, 59). «Menalting» — скорее всего, искаженное «menatting» (на острове, к острову).
- 30 Речь идет о столкновениях ленапов с местными враждебными им племенами;

- «змеиные холмы» могут означать как естественные, так и искусственные укрытия.
- 31 Затруднен перевод имени собственного. Имя легендарного вождя упоминается также по отношению к одному из делаварских вождей колониального периода, но пишется несколько иначе: Iapattowe (146, 161). Вторая часть имени близка к делаварскому «allauwin» (охотиться). Невозможен ни «Страж» (Бринтон), ни «Рогатая Сова» (Вогелин).
- 32 Хайд считает, что «земля озерная» относится к району Великих Озер (87, 154).
- 33 Эти четыре враждебных ленапам племени мифологизированы, и соотнести их с известными нам племенами очень трудно. Вогелин в первых трех предлагает видеть шпошонов, черноногих и ассинибойнов; ассинибойнов называли «племенем камней» (137, 98).
- 34 Смысл имени вождя установить трудно. «Простертый» может иметь отношение к владению обширными охотничьими угодьями.
- 35 Рафинеск в комментариях к тексту хроники приводит загадочную фразу: «Экевелдер видел олюмапи или окрашенные палочки ленапов, но не описал их» (116, 123). Вогелин считает, что речь идет о первых пиктографических записях ленапов (137, 153), о введении должности, которую применительно к вождю XIX в. Аллюмапису именовали «хранитель вампумных записей» (140, 177).
- 36 Многие алгонкинские предания о миграциях упоминают о засухе (см.: 37, 25; 138, 47).
- 37 Считается, что речь идет о юго-западе, где обитали чероки, в мифологии которых встречается обозначение «страна пещер» (107, 19).
- 38 «Slangelandam» — скорее всего, искаженное «sakhelendam» (неохотно). В преданиях многих североамериканских племен упоминается о разделении родов (племен) из-за спора об охотничьих угодьях.
- 39 Бринтон считает, что речь идет о Желтой реке в штате Индиана, притоке реки Канкаки (47, 103).
- 40 Заманчиво выводить «tamenend» от «meca^atameneⁿ» (мы думаем, размышляем; 123, 76). Отсюда возможное толкование: «Мудрец». «Наилучший» относится, очевидно, ко всем Таменендам (ср.: IV, 35; «Фрагмент истории Линапи», стих 9).
- 41 «Шел тропую» — метафора, не раз употребляемая в хронике; означает — отправился в дорогу в поисках новых земель.
- 42 Вингенунд — имя-титул, связывается с шаманством; в моравских источниках, например, упоминается «известный шаман Вингенунд» (78, 279).
- 43 Смысл стиха не совсем ясен: «wewoattan» может означать и «мудрый», и «вавиахтаны». Вавиахтаны (люди бурунов) — название алгонкинского племени и поселения близ города Детройт.
- 44 Причина военного конфликта, как считает Вогелин, заключается в том, что ленапы встречают сопротивление местных племен (137, 124).
- 45 Перевод имени вождя представляет трудность. Вогелин переводит как «Налагающий руку».
- 46 Необычна троекратность призыва, традиционно несвойственная делаварской мифологии.
- 47 Все интерпретаторы хроники сходятся на том, что под таллигевами имеются в виду какие-то представители культуры Строителей Курганов.
- 48 В преданиях гурунов и делаваров упоминается об их давнем союзе (53, 459; 78, 80). См. также: IV, 61; «Фрагмент истории Линапи», стих 10.
- 49 Имя вождя происходит, скорее всего, от «kinhammen» (заострять).
- 50 Т. е. прогнал таллигебов, вынудил их уйти на юг.
- 51 Паганкилла — имя-титул, присуждаемый за воинские заслуги.
- 52 Речь идет, вероятнее всего, о пребывании ленапов в районе Великих Озер.
- 53 Т. е. на отвоеванных у таллигебов землях на какое-то время воцарился мир: ленапы не воевали ни с гурунами, ни с иными племенами.
- 54 Имеется в виду Уайт-ривер (штат Индиана) или река Уобаш.
- 55 В связи с деятельностью Лекхихита упоминается конкретный вид пиктографических записей — типа пиктограмм «Валламодума». Вогелин связывает создание пиктографии с ростом межплеменных контактов и с экономическим благополучием ленапов, что позволило им обратиться к такому занятию, как фиксация собственного прошлого (137, 153).

- 56 Перевод второй части имени вождя затруднителен. Бринтон и Вогелин истолковывают ее как «Птица», хотя лингвистически это не подтверждается.
- 57 Целый ряд имен вождей связан происхождением с водой; особенным искусством «речников» славились могикане, которых именovali «искусными лодочниками».
- 58 Нантикоки и шауни — союзные, а считается, что и родственные, ленапам племена. В частности, нантикоки (нентего) — одно из наименований уналаштитго. Они считались искусными рыбаками и колдунами; рано отделились от ленапов. Пиктограмма в издании Бринтона и в перепечатках с этого издания воспроизводится неверно (повернута на 180°).
- 59 Смысл стиха неясен из-за сильной редукции слов. Бринтон предлагает перевести: «Провидец достославный отправился на запад». Перевод Вогелина: «Он о будущем сказал: „О звезды, помогите нам уйти на запад“».
- 60 Обычай обновления родственных связей посредством дружественных визитов был распространен у племен озерно-лесного региона (см. также: V, 48).
- 61 Установить названия племен, упоминаемых здесь, за исключением осейджей (ср.: «Фрагмент истории Линапи», стих 19), не удалось.
- 62 Имя вождя восходит, вероятно, к «gikenopalat» (отметина). Описывается продвижение отдельных групп ленапов по неосвоенным землям; система путевых знаков была развита у индейцев озерно-лесного региона, а установление их нередко сопровождалось молитвами и проведением обрядов (см. об этом: 137, 171).
- 63 Землей сассафраса алгонкины именovali восточную часть Пенсильвании. На пиктограмме легко различимо изображение сассафраса.
- 64 В преданиях алгонкинов нередко упоминается о передвижениях передовых отрядов охотников, разведчиков новых земель; здесь — охотники вновь вышли (ср.: песнь III) к океану («вода-откуда-встает-солнце»).
- 65 Имя вождя не поддается переводу. Не установлено точно, что за река имеется в виду; согласно Вогелину, — река Рапаханнок в штате Виргиния, где одно время проживали делавары.
- 66 Все интерпретаторы хроники предлагают: «у мощных вод». Между тем моравские источники подводят к «muskekunk» (в великой топи; 153, 74). Экевелдер пишет, что в преданиях делаваров сообщается, «будто переходили они великие топи» (78, 50).
- 67 Вновь говорится о разделении племен. Некоторые исследователи считают, что «люди-волки» относится к могиканам, которых иногда называли по их тотему «людьми Волка» (см., например: 107, 19).
- 68 Речь идет о враждебных делаварам ирокезах; по Вогелину — о сенеках (137, 179).
- 69 Вторично упоминается вождь Тамененд (ср.: IV, 35), в том же мифологическом качестве великого миротворца.
- 70 Из хроники неясно, какие именно «белые люди» имеются здесь в виду. «Белые люди» явно появились впервые, и этот факт не влечет за собой изменения уклада жизни индейцев, ему мало уделяется внимания. Кроме того, индейцы ожидали прибытия «белых существ» из-за океана, о чем говорится в их древних пророчествах. Историк племен гурунов П. Кларк упоминает, что прибытие кораблей Картье к берегам Канады было замечено именно делаварами (53, 209). Здесь, однако, речь идет о более давних событиях.
- 71 Имя вождя перевести нелегко; Бринтон и Вогелин предлагают: «Белый Рог».
- 72 Упоминаются алгонкинские племена, союзные делаварам и довольно рано отделившиеся от них (как и племя оттава — см.: V, 49). В издании Бринтона и перепечатках с этого издания пиктограмма воспроизводится неверно (повернута на 90°).
- 73 Вполне определенно имеется в виду пребывание ленапов в районе Великих озер.
- 74 «Ревущие воды», согласно Рафинеску и Вогелину, — Ниагарский водопад (137, 196).
- 75 Впервые упоминается о выделении внутри племени ленапов трех тотемических групп, известных по источникам колониального периода: Черепяхи, Волка и Индюка. По мифам, Черепяха — общий предок алгонкинов, конкретно — рода унами делаваров. Волк — культурный герой, покровитель минси, он вывел людей из подземного мира. Индюк — «чистая» птица, она является покровительницей чистых помыслов и служит посредником между людьми и Великим Духом.

В тетрадах Рафинеска отсутствуют стихи 34, 35 из песни V, но есть стих

52-bis. Пиктограмма к стиху 52 в издании Бринтона несколько повернута против часовой стрелки, что сохраняется в перепечатках с этого издания.

⁷⁶ Неясно, о каком именно племени идет здесь речь.

⁷⁷ «Побережья друг» — метафора; имеется в виду пребывание основной части ленапов на Атлантическом побережье.

⁷⁸ Вогелин датирует окончание хроники 1625-м годом (137, 206).

⁷⁹ Ранние контакты ленапов с «белыми людьми» носили дружественный характер; по контрасту с последующими событиями, эта особенность ранних контактов закрепились в индейском фольклоре. «С вещами великими» — имеются в виду материальные предметы, поначалу обожествлявшиеся индейцами. На пиктограмме изображается корабль европейцев, о котором в индейских преданиях обычно говорится как о «большом предмете».

ФРАГМЕНТ ИСТОРИИ ЛИНАПИ ПРИМЕРНО С 1600 г., КОГДА ЗАКАНЧИВАЕТСЯ ВАЛЛАМОЛУМ

Как следует из содержания, а также из композиционно-стилистических особенностей текста, «Фрагмент» был задуман и написан как продолжение «Валламо-лума» неизвестным делаварским хронистом (в рукописи есть пометка: «Переведено с Линапи — Джоном Берисом»). Время его создания — начало XIX в.; промежуток времени, охватываемый в тексте, — с 1600 г. по 1820-е годы, свыше 200 лет. Подстрочный перевод на русский язык осуществлен по изданию: Walam Olum or Red Score: The migration legend of the Lenni-lenape or Delaware Indians. Indianapolis, 1954. В скобках — комментарии переводчика.

¹ Лекхибит — «Lekhihitin» (см.: «Валламолум» V, 5); следовательно, правильно — Лекхихит. Очевидно, ошибка в написании имени принадлежит переводчику «Фрагмента».

² Первые европейцы, составлявшие описания Нового Света, видели в индейских вождях королей — на манер европейских монархов. Отсюда: «король», «военачальник», «нация» — вместо «вождь», «воин», «племя» и др.

³ Микун (Игольный Отец) — распространенное алгонкинское прозвище Уильяма Пенна (1644—1718), основателя колонии белых поселенцев в Северной Америке. «Пенн» звучит одинаково с английским «pen» (перо). Поскольку индейцы называли перо «иглой для письма», делавары связали «иглу» с именем Уильяма Пенна.

⁴ Имя вождя означает «безрогий», т. е. имеющий мало власти. Согласно источникам, делаварский вождь Маттаникум уступал индейские земли голландцам в 1633 г. и 1651 г. (137, 209).

⁵ Винаколи — жители Винаки, т. е. «земли сассафраса» (см.: «Валламолум» V, 25). Винаки — аборигенное наименование края, получившего впоследствии название Пенсильвании. Согласно Раффинеску, Винаколи — индейское название шведов, пришедших на берега реки Делавер в 1638 г. (137, 209).

⁶ Имя вождя означает «заступник за делаваров», поскольку к середине XVII в. делавары уже приняли титул «женщин», т. е. невоенного племени, не имевшего права участвовать в битвах, но призванного быть арбитром в спорах. Эта роль, по преданию, была предложена им ирокезами (которые находились в стоворе с голландцами) в целях ослабления конфедерации алгонкинских племен во главе с делаварами (см. об этом: 78, 64).

⁷ Янквизы (йенгиз) — искаженное английское «english». Собирательное наименование, которое алгонкины дали английским колонистам; позднее, как считают, «янквизы» перешло в «янки». Описываемые события относятся к 1660-м годам.

⁸ Известно, что по договору с Т. Пенном, одним из потомков У. Пенна, делавары вынуждены были во время так называемой «Долгой Прогоулки» (1737) уступить землю белым жителям Пенсильвании. Тем не менее для них, как и для всех индейских племен, не существовало понятия земельной собственности, а стало быть, землю нельзя было продать.

- ⁹ Очевидно, в оригинале было «wapaiki» (земля восхода). У индейцев Северной Америки, и делаваров в частности, было распространено поверье о том, что на континент должны прибыть сверхъестественные существа со «стороны восхода солнца». Позднее это пророчество стали связывать с появлением европейцев, «Сторона восхода» в представлениях индейцев соотносилась с белым цветом — цветом мира.
- ¹⁰ Имеется в виду король Великобритании и Ирландии Георг III (1738—1820), чья политика ущемления интересов американских колоний Англии привела к их отделению.
- ¹¹ Имеется в виду король Франции Луи XV (1710—1774) и события так называемой Англо-франко-индейской войны. 1756—1763 гг.
- ¹² Известен также под именем Таммани. Этот Тамененд описан у Экевелдера как наиболее известный и любимый из вождей деапонов, хотя, возможно, речь идет о своеобразном титуле (78, 300). По договору с У. Пенном в 1683 г. уступил часть делаварских владений; оставался вождем до 1718 г. О других вождах, носивших это имя, см.: «Валламолум» IV, 35; V, 32.
- ¹³ Преемник Тамененды вождь из рода унами Сасунам (иногда именуется также Сасунам Виквикхон и Аллюмапис — ср.: «Валламолум» IV, 23). Умер в 1747 г.
- ¹⁴ Вождем Татами; обращенный в христианство моравскими братьями, получил имя Мозес Фонда Татеми. Умер в 1761 г. Согласно Вогелину, убит был не он, а его сын Билл (137, 211).
- ¹⁵ Янквако — с делаварского: «английская змея». Во «Фрагменте» это слово часто употребляется вместе с его переводом на английский язык.
- ¹⁶ В земле таллигевов (ср.: «Валламолум» IV, 50).
- ¹⁷ Нетаватвис (1677—1776) — вождь унами и верховный вождь племени. После того как делаваров вытеснили из Пенсильвании, он увел их на берега реки Кайюга. Во время его правления среди делаваров усилились тенденции к национальному единению, с чем, возможно, связано и происхождение имени-прозвища Первообновитель.
- ¹⁸ В 1764 г. так называлось поселение делаваров близ современного города Янгстаун (штат Огайо).
- ¹⁹ Тадескунг (ок. 1700—1763). Имя переводят по-разному: «Колеблющий землю» и «До опушки леса». В тексте содержится намек на следующие события: Тадескунг долгое время обвинял англичан в обмане при покупке земель у делаваров Пенсильвании и не хотел уступать им новые земли. Чтобы заставить делаваров покинуть долину Вайоминга, «белые» и их ирокезские союзники ночью подожгли дом непокорного Тадескунга и ряд других домов. Тадескунг сгорел вместе с домом.
- ²⁰ Большие Ножи (Длинные Ножи) — прозвище, которое индейцы дали сначала американским военным; впервые было употреблено, по-видимому, по отношению к офицерам виргинской кавалерии. Впоследствии распространилось на всех американцев.
- ²¹ Алими (а также Кожетагехтон) — вождь делаваров в штате Огайо после смерти Нетаватвиса. Во время Войны за независимость удерживал делаваров в нейтралитете. Когда Хопокан вынудил часть делаваров участвовать в войне на стороне англичан, Алими стал на сторону американцев и присоединился к военному походу проамерикански настроенных индейцев, но вскоре умер от оспы (см.: 23).
- ²² Гелеленунд (Гелелеменд; ок. 1722—1811). Известен также под именем Киллбак. Преемник Алими, он стремился к миру с белыми американцами. Тем не менее друзья не смогли защитить его от «белых», возвращавшихся после резни делаваров-христиан в Гнаденхюттене; вождь спасся, но во время переправы потерял сумку с договорами с У. Пенном, за что заслужил осуждение соплеменников.
- ²³ Имеются в виду алгонкинские племена, союзные делаварам (ср.: «Валламолум» V, 48).
- ²⁴ Т. е. североамериканские колонии Атлантического побережья (далее в тексте: «Соединенные Костры», т. е. США).
- ²⁵ По-видимому, ошибка переводчика: согласно Вогелину, следует читать: «Наши вожди из рода Унами» (137, 213).
- ²⁶ Маскингам — делаварское поселение, расположенное, согласно старым картам,

на западном берегу реки Маскингам (штат Огайо). Имеется в виду резня 1782 г. в Гнаденхюттене.

²⁷ Имя вождя означает «трубка». Военный вождь делаваров, известный оратор, упоминаемый у Экевелдера (61, 133). В войне за колонии сражался на стороне французов; во время американской буржуазной революции поддерживал англичан. Отомстил за ревью христианизированных делаваров в Гнаденхюттене, казнив полковника У. Кроуфорда. Позже подписал несколько мирных договоров с правительством США. Умер в 1794 г.

²⁸ Э. Уэйн (1745—1796) — генерал американской революции, уроженец Пенсильвании. Одержал решительную победу над индейскими союзниками англичан у Фоллен-Тимберс в 1795 г.; в 1796 г. заключил так называемый Гринвиллский мирный договор с делававами и их союзниками.

²⁹ Хакхинг-помскан — вождь поселения делаваров у реки Уайт-ривер (штат Индиана). Подписал мирный договор 1803 г.

³⁰ Т. е. в Англо-американской войне. Имеется также в виду битва при Типпекано (1811) и освободительное движение индейцев под руководством вождей племени шауни Текумсе и Тенскватавы. По свидетельству Экевелдера, нейтралитет делаваров в этот период значил необычайно много, ибо предполагал нейтралитет союзных им алгонкинских племен, что благотворно сказалось на судьбе складывающегося американского государства (61, 34).

³¹ Имеется в виду заключение ряда мирных договоров с индейскими племенами.

³² Киттилхунд (Киктавенунд, или Уильям Андерсон) и Лапаниби (Лапанихе) — два вождя делаваров, подписавшие Гринвиллский мирный договор 1796 г., по которому делававы должны были переселиться на территорию, предоставленную им правительством США.

³³ Это указание позволяет предположить, что именно осейджи имеются в виду в «Валламолуме» под «towakon» (IV, 46) и «towako» (V, 16). Как это ни странно, Бринтон и Вогелин переводили «towakon» как «оттава» — племя, союзное делававам (137, 164).

³⁴ Т. е. континентом (ср.: «Валдамолум» I, 24; II, 8 и др.).

ЛЕГЕНДА ОБ ОСНОВАНИИ ИРОКЕЗСКОЙ ЛИГИ

Название принадлежит Дж. Н. Б. Хьюитту. Публикуемая версия записана им в 1888 г. со слов вождя Дж. Бака, носившего титул Сканавати, в резервации Шести Племен (провинция Онтарио, Канада). Перевод осуществлялся Хьюиттом с диалекта онондага. В издании опущено вступление Хьюитта, которое содержит важное свидетельство о характере записи: «Сканавати приходилось диктовать подряд от 2 до 6 слов, затем ожидать, пока они будут перенесены на бумагу; так что все рассказывалось частями, и многие фразы повторяются по несколько раз. Из-за этого легенда оказалась скорее краткой и сентенциозной, нежели пространной» (65, 131).

Версия Хьюитта—Бака приводится полностью, опущена лишь финальная часть, представляющая собой дополнение, где перечисляются «вампумы» — пункты соглашений, достигнутых ирокезами с племенами шауни, миами, оттава, сауков, виандотов, чероков и тиюнотати при их присоединении к Великой Лиге. В версии Хьюитта—Бака отсутствует ряд эпизодов и мотивов, связанных с жизнью Деганавиды (в тексте — Деканавида), в частности эпизоды, рассказывающие о его чудесном рождении и о событиях, предшествовавших его приходу к могаукам, а также эпизод с Джигонсасе.

Несмотря на недостатки записи, версия Хьюитта—Бака выбрана нами вследствие примечательных особенностей структуры, позволяющих судить о соотношении отдельных частей цикла преданий о Великой Лиге. Текст на ирокезском языке не публиковался. Подстрочный перевод на русский язык осуществлен по изданию: *Hewitt J. N. B. Legend of the founding of the Iroquois League*. Wash. (D. C.), 1892.

¹ В «Версии Вождей» имеется примечание А. Паркера: «То была волшебная птица Хагок, иногда именуемая „вампумным орлом“» (112, 75).

- ² Хотя здесь речь идет об одной дочери, далее в «Легенде» говорится: «Он уничтожил троих моих детей». В различных версиях «Легенды» число дочерей Хайонваты варьируется.
- ³ В отличие от других переводчиков «Легенды о Миротворце», Хьюитт считает эту формулу не эпической гиперболой, а лишь указанием направления: «прямо на юг».
- ⁴ Прием эпического названия места остается здесь немотивированным.
- ⁵ Из «Версии Вождей» становится ясно, что Хайонвата не мог доверять словам вождя до тех пор, пока не получит, по обычаю, «подтверждение» — вампунные снизки (112, 77; см. также версию Ньюхауза — 112, 22).
- ⁶ Метафора ирокезской риторики, означающая призыв собрать совет вождей; «высокий столб дыма означает установление Великого Мира» (112, 81).
- ⁷ Англоязычные термины для обозначения этого понятия варьируются: topics, themes, words. Имеются в виду 13 обрядовых «слов»-обращений из «Обряда утешений». Каждое из «слов» сопровождалось передачей «подтверждения» в виде вампунных снизок. Все вампунные снизки при этом развешивались по порядку на высоко поднятой горизонтальной перекладине для всеобщего обозрения, чтобы исключить неточность восприятия сообщений.
- ⁸ Очевидно, речь идет о сумках для хранения вампума (далее они именуются именно сумками).
- ⁹ Называются три первых вождя-советника будущей Лиги из племени могауков, принадлежащие к одному роду. Хайонвата, порвавший родственные связи с онондагами, принимается в племя могауков.
- ¹⁰ Речь идет о своеобразной хвалебной песне, «гимне» Великой Лиги. Она непременно входит в «Обряд утешений». Песни, вероятно, имели и смысл оберегов: не случайно их напевает Деганавида во время испытания могауками (см.: 112, 73).
- ¹¹ Имеется в виду Большое Дерево, которое является обозначением племени онайдов. Далее в тексте племя персонифицировано в образе его главного вождя Одатсехе.
- ¹² Из упоминания о «костре совета Тадодахо» ясно, что, несмотря на приданный ему облик эпического чудовища, Тадодахо сохраняет и черты реального могущественного вождя, живущего, как и другие, в обычном общинном «длинном доме».
- ¹³ Во всех версиях «Легенды» существование Тадодахо в облике чудовищного каннибала трактуется как отклонение от его истинной природы, хотя о первоначальном его бытии ничего не сообщается. Здесь, по-видимому, просто употребляется устойчивое выражение, заимствованное из «Обряда утешений», — безотносительно к самому персонажу.
- ¹⁴ Имеется в виду не только обычай разжигать костер перед поселением (с целью продемонстрировать мирные намерения), но и особая церемония приветствия, изложенная в одной из составных частей «Обряда утешений» — «Приветствии на опушке».
- ¹⁵ Согласно «Версии Вождей», «в опасном месте», т. е. там, где живет Тадодахо. То и другое — метафоры для обозначения центра «Ирокезии» («столицы» Лиги). Место названо «главным» из-за того, что там перед Тадодахо должны предстать одновременно вожди всех пяти племен, вместе с Джигонсасе. Деганавидой и Хайонватой, чтобы продемонстрировать свое единство, убедить его вступить в Лигу и таким образом устранить последнее препятствие к ее созданию.
- ¹⁶ Посох — эмблема власти вождей-советников Лиги. Возможно, это упоминание о посохе — интерполяция (если имеется в виду обрядовый посох, содержащий пиктографические изображения 50 имен-титлов советников Лиги). Точно так же во многих версиях «Легенды» вожди ирокезских племен еще до образования Лиги и присуждения им звания «благородных» (гоуанер) уже характеризуются с помощью этого эпитета.
- ¹⁷ Имеются в виду два широких пояса вампума, символизирующие чистоту и мир, не упомянутые специально в версии Хьюитта-Бака. К ним непременно добавляется третий — «Крыло от пыли» (Dust Wing).
- ¹⁸ Т. е. Деганавида трижды спел одну и ту же строку, именуемую «песней».
- ¹⁹ Онгве Ове (первые люди) — древнее самоназвание ирокезов. В ряде версий переводится как «естественные люди» (Natural Men).
- ²⁰ Примерно с этого места в версии Хьюитта-Бака встречаются пространные цитаты из «Вечно-Неразрывного Закона». В версии Ньюхауза просто говорится

о том, что «весь Закон был зачитан, и Хайонвата подтвердил с низками вампума его положения» (112, 29).

²¹ Из упоминания о враждебности племен к ирокезам вытекает, что создание Лиги было вызвано оборонительными задачами и что Лига вела также и захватнические войны («Расширяющийся Дом»).

²² Под «белыми корнями» понимается идеология Лиги и ее власть над соседними племенами. Хьюитт считает, что, согласно ирокезской мифологии, «юг» расположен в той стороне, где находится высшая точка небосвода, его «центр» (см. также коммент. 3).

²³ Семь народов — алгонкинские племена, живущие на Атлантическом побережье. В ирокезском языке слово «Кауенегенкова» означает одновременно «мир», «закон» и «союз», что и обыгрывается в тексте.

²⁴ Особого рода «корона» — головной убор из рогов оленя, отличающий советников Лиги. В версии Ньюхауза поясняется: «Потому что сила их происходит от мяса оленя» (112, 38). Убор из оленьих рогов представляет собой модификацию древнего головного убора, существовавшего в эпоху Строителей Курганов.

²⁵ Небольшое озеро в округе Онондага в северной части штата Нью-Йорк.

²⁶ Отсюда в версии Хьюитта — Бака начинается так называемый «Перечень Основателей», неперемнная составляющая «Обряда утешений». Имена вождей приводятся Дж. Баком на диалекте онондага и к тому же в редуцированном виде. Вообще же транслитерация их в различных англоязычных источниках сильно варьируется в зависимости от толкования, причем точный смысл установлен далеко не для каждого имени. В самом общем плане можно отметить, что значение каждого из 50 имен-титлов советников Лиги связано, во-первых, с определенным эпизодом «Легенды о Миротворце», во-вторых — с функциями в совете Лиги. Ниже раскрывается значение и происхождение важнейших имен-титлов.

Текаикхоке (чаще — Техарихокен) — 1-й титул могауков. Главный вождь и, нередко, по его имени, обозначение всего племени. Наиболее убедительное толкование имени приводится в «Версии Вождей». Вождь выразил сомнение в божественном происхождении Миротворца и потребовал испытания для него, в связи с этим эпизодом он и получил свое имя: «... я провозглашаю: раз ты усомнился, отныне и вовеки ты будешь известен в этой земле под именем сомневающегося или колеблющегося — по поводу того, какое из двух решений принять» (112, 74).

Хайонвата (Айонвата, Хайовата) — 2-й титул могауков. Имя интерпретировалось различным образом: «создающий реки»; «тот-кто-нашел-вампум»; «тот-кто-вычесывает» (намек на «вычесывание» змей из волос Тадодахо), наконец, «тот-кто-потерял-разум-но-знает-где-найти-его» (41, 24). В «Версии Вождей» Деганавида говорит Хайонвате: «Ты будешь первым, кто станет давать имена своим собратьям» (112, 93).

Ткатекаигвате (чаще — Схадекаривате) — 3-й титул могауков. Наиболее убедительная трактовка имени — «два равнозначных взгляда» (74, 154). В «Версии Вождей» говорится: «Ты, помощник главного воина, будешь известен в этой земле под именем того, кто почитает все вопросы равнозначными, ибо ты признал и согласился со всем, что услышал здесь» (112, 74).

Отатхкекте (Одатсехде) — 1-й титул онайдов. Все специалисты переводят это имя как «Носитель Колчана». Одатсехде именуется «братом и посланником» Деганавиды, приемным сыном Хайонваты. В «Версии Вождей» поясняется: «Деганавида спросил: „Где и как удержишь ты свою силу (т. е. лук и стрелы)?“ — „Я держу ее за спиной в колчане“. — „Тебя будут звать Одатсехде... ибо прибыли вести о Великом Мире и Законе. Твоим долгом станет следить за тем, чтобы дети твои пребывали в мире“» (112, 82).

Канонквенйотон — 2-й титул онайдов. Интерпретируется как «раскладывающий в ряд початки» (74, 155). В «Версии Вождей» поясняется: «Деганавида спросил: „Как поступал ты с той частью урожая, которая бывала поручена?“ — „Я собирал поврежденные початки и делил их поровну среди соплеменников“. — „Отныне твоим долгом будет распространение Мира и Закона, дабы дети твои пребывали в мире“» (112, 82).

Тадодахо (Атотархо, Ватотархо) — 1-й титул онондагов. Имя переводится как «Опутанный» (74, 157).

Сканавати — 14-й титул онондагов. Перевод имени — «Через Воды» (133, 425), — скорее всего, представляет собой метафору. Сканавати единственный из

советников Лиги служил посланником для разрешения военных конфликтов, т. е. искал способов «переправиться через топи», разделявшие враждующие стороны. В версии Ньюхауза поясняется: «Я повелеваю отныне, чтобы Сканавати был одной своей половиной Благородным, вождем Великого Мира, а другой половиной — военным вождем, ибо Благородный должен иметь ухо, чтобы слышать, и руку, чтобы ощутить приближение войны» (112, 29). В соответствующих строках «Перечня Основателей» (74, 137) говорится:

Он разгонял тучи [войны],
Он был военным вождем,
Он был Благородным —
Единым в двух лицах.

Сханиаданиу (Сканиадарио) — 1-й титул сенексов. Перевод имени — «Прекрасное Озеро» (74, 162). В «Версии Вождей» поясняется, что встреча с этим главным воином сенексов состоялась «по ту сторону озера»; он возглавлял одну половину племени и первым получил весть о Великом Море (112, 87).

Ткатакаенхис (Схадекаронис) — 2-й титул сенексов. Перевод имени — «Равновеликие Небеса» (133, 425). Этот вождь вместе со второй половиной племени жил «по ту сторону озера», получил весть о Великом Море вторым и так же, как Сханиаданиу, согласился вступить в Лигу.

Текаенион — 1-й титул кайюгов; интерпретируется как «глядающий в обе стороны» (40; 400).

²⁷ Неясная, возможно подвергшаяся искажениям, фраза. Речь идет о Деганавиде («когда принес он Закон»).

²⁸ Смысл фразы неясен; не исключено, что «закругленный род» — одно из метафорических обозначений Лиги и совета вождей.

²⁹ В «Версии Вождей» приводится эпизод с присоединением к Лиге двух «ветвей» племени сенексов и упоминается о том, что их назовут «черные балки», поскольку они будут «великой черной дверью, через которую добрые и злые вести будут приходить в дом совета» (112, 96). Поэтому Канонкедави (7-й титул сенексов) и Тионинхокавен (8-й титул сенексов) считались военными вождями и на метафорическом языке Великой Лиги именовались «привратниками».

³⁰ Собирательный титул «носителей имен», присужденный Деганавидой онондагам, означал, что они имеют право выдвижения кандидатов в совет Лиги и присуждения им обрядовых титулов.

³¹ Другими словами, свое решение о присоединении к Лиге племени подкрепили вручением советникам снизок вавпума. Ряд таких снизок описывается в приложении к тексту версии Хьюитта—Бака.

³² Метафора и одно из положений Закона Лиги, регулирующее охотничьи права, единые для всех членов союза. Ньюхауз указывает, что в случае добычи бобра на территории соседнего союзного племени ирокез должен был вывесить на видном месте снятую шкурку, возвращая чужое имущество «владельцу» (112, 97).

³³ Хавенийу — в ирокезской мифологии один из божественных близнецов-антагонистов (Хагвендийу и Хагвендаетта). Первому из них приписывается созидательная деятельность на благо людей, чему впоследствии пытался помешать его брат. Во времена Лиги и, во всяком случае, в то время, когда записывалась версия, Хагвендийу считался верховным божеством ирокезов, что связано с влиянием христианской традиции (см. об этом: 14, 38—39).

НАРОДНАЯ ЛЕГЕНДА ЧАХТА-МУСКОГОВ

Оригинала версии Чикилли на мускогском языке не сохранилось, так же как и пиктографической записи предания. Текст на мускогском языке, опубликованный А. Гатшетом в томе 4 бринтоновской «Библиотеки литератур американских аборигенов», представляет собой обратный перевод с английского. Подстрочный перевод на русский язык осуществлен по изданию: *Brinton D. G. The national legend of the Chahta-Muskokee tribes. Morrisania (N. Y.), 1870*. Текст легенды предваряет вступление переводчика, в котором перечисляются индейские вожди и воины, присутствовавшие при ее воспроизведении.

- ¹ Личность Чикилли известна недостаточно, хотя о нем имеется немало упоминаний в документальных источниках колониального периода. Согласно замечанию переводчика, это вождь конфедерации криков-мускогов. Написание имен вождей и названий племен, перечисленных далее, ненадежно. «Король» — распространенное обозначение индейских вождей в литературе колониального периода (см. коммент. 2 к «Фрагменту истории Линапи»).
- ² Касситавы (Kasi'hta) — одно из названий племени чоктавов; интерпретируется как «рожденные солнцем» (70, 134).
- ³ Из перечисленных племен Гатшет распознает эучитов (хичити) и эуфанги (юфала); по его мнению, некоторые вожди перечислены не по именам, а по военным титулам (70, 26).
- ⁴ Согласно Гатшету, «некоторым старикам-крикам хорошо известно сходное поверье: когда их народ опять переместится на запад, он исчезнет в месте, прозванном „дупом земным“» (70, 27); это наименование чикасавы дали кургану в местах древнего обитания племени.
- ⁵ Гатшет считает, что под «гневом земли» следует понимать высокую смертность среди касситатов — из-за пагубного климата (70, 28).
- ⁶ Как полагает Д. Г. Бринтон, под «илистой, вязкой рекой» подразумевается Weokufke — обычное для криков название реки Миссисипи (49, 10).
- ⁷ Бринтон и другие комментаторы легенды затрудняются идентифицировать «кровавую реку».
- ⁸ Царь Гор (волшебный курган) связывается в предании с принципиально важным эпизодом — эпизодом приобретения талисманов и святынь (священный огонь, магический шест, целебные травы). Бринтон отождествляет образ Царя Гор с Нани Ваййя, «холмом рождения» чоктавско-чикасавских легенд (48, 11; 48, 242).
- ⁹ Речь идет о племенах будущей конфедерации мускогов, т. е. чикасавых, атиламах и обиках (в других версиях — коветах). Бринтон считает «атилама» искаженным «алабама» (49, 11).
- ¹⁰ Цветовая символика играла важную роль в духовной культуре юго-восточных племен; в частности, в мифологии чероков, испытавших несомненное влияние мускогов, на ней были основаны следующие семантические ряды:
- «Красный — Солнце — Жизнь — Война — Огонь — Удача — Восток;
Черный — Луна — Смерть — Духи мертвых — Запад;
Синий — Беда — Поражение — Холод — Север;
Белый — Мир — Тепло — Счастье — Юг» (85, 320).
- Эти семантические ряды во многом характерны и для мифологии мускогов. Создается впечатление, что в версии Чикилли, при сохранении семантических рядов в целом, нарушено соотнесение цветовой символики с четырьмя сторонами света (указаны все, кроме запада); это, однако, может быть связано с ошибкой переводчика.
- ¹¹ Четыре цвета пламени соотнесены с четырьмя травами; те и другие ориентированы по четырем сторонам света. Гатшет комментирует эти травы следующим образом: Passaw использовалась как рвотное, для обрядового очищения; Miso-weanopshaw — в малых дозах как тонизирующее средство, в больших как рвотное; Sowatchko употреблялась молодыми воинами за четыре дня до военного похода и имела опьяняющее и возбуждающее действие; assi Luputski (Eschalapootchke) использовалась как рвотное — главное обрядовое очищающее средство криков (70, 43—45).
- ¹² Буск (poskita) — ежегодное празднество у мускогов и чероков, проходившее в период созревания кукурузы; название происходит от слова «posku» (пост). Другое название буска — Пляска (Обряд) Зеленой Кукурузы.
- ¹³ Явный библеизм, хотя жертвоприношения такого рода на буске действительно имели место и были распространены у североамериканских индейцев.
- ¹⁴ Многие народные легенды упоминают о подобных спорах, иногда с указанием на их разрешение посредством обрядовой игры в мяч.
- ¹⁵ Название «Обика», согласно Гатшету, означает «груда у основания» и связано своим происхождением с состязанием на доблесть, во время которого Обика смогли покрыть свой шест скальпами «лишь по колено» (70, 46).
- ¹⁶ Гатшет считает, что в версии Чикилли орел противопоставляется Царю Птиц

- (70, 47). На юго-востоке континента орел является символом мира, тогда как Царь Птиц скорее родственен хищной птице Тланува из мифов чероков (ср.: 107, 315—316).
- ¹⁷ «Колузахутчи», по мнению Бринтона, относится к реке Тускалуза (49, 12).
- ¹⁸ О каком животном идет речь, сказать трудно, но об этом хищнике, согласно Гатшету, у криков существуют и другие легенды; исследователь считает, что имеется в виду кугуар, кости которого использовались в военной магии (70, 51).
- ¹⁹ Неясно, о какой реке идет речь.
- ²⁰ Согласно Бринтону, «Оватунка» относится к одному из ручьев вблизи реки Чатахучи (49, 12).
- ²¹ Неясно, какая река здесь имеется в виду.
- ²² Наименование горы не принадлежит мускогам и не встречается в других пересказах народных легенд; определить местонахождение горы не представляется возможным.
- ²³ Обычай уплощения головы в младенчестве был распространен у индейцев юго-востока, поэтому определить, какое племя в данном случае имеется в виду, не представляется возможным.
- ²⁴ Томочичи (ок. 1650—1739) — известный вождь криков, союзник английских колонистов, возглавленных Дж. Оглторпом. В 1734 г. вместе с Оглторпом отправился в Англию; способствовал укреплению английского влияния на индейском юго-востоке континента.
- ²⁵ Риторическая формула (см. аналогичные примеры у Гатшета: 70, 59).
- ²⁶ Поселения криков-мускогов традиционно делились на «красные» (военные, которые возглавлял военный вождь), и «белые» (мирные, в которых правил мирный вождь). Чаще всего в одном поселении было два вождя — военный и мирный.
- ²⁷ Другими словами, необходимость мира с европейцами («белая тропа») подтверждается мифологическими мотивами поиска таинственного миролюбивого народа, под которым теперь подразумеваются белые поселенцы.
- ²⁸ Томочичи происходит из племени палачуколов, традиционно «белого», мирного племени — в противоположность воинственным касситавам.

ВЕЛИКОЕ ПРЕДАНИЕ

Запись «Великого предания» сопровождается у Ла Флеша следующим комментарием: «Это предание представляет собой версию рода Тсичу и принадлежит ступени Ни-ки-е (все обряды осейджей разделены на „семь ступеней“. — А. В.)... Предания этой ступени повествуют о происхождении людей, об их жизни и об их священных символах» (96, 115).

Запись является краткой версией предания и состоит из 29 песен (374 строки). Полная версия предания приводится в другой работе Ла Флеша (95, 254—269). Как ясно из содержания, данная запись «Великого предания» представляет собой военную, а не мирную ее версию. Подстрочный перевод на русский язык осуществлен по изданию: *La Flesche F. War ceremony and peace ceremony of the Osage Indians* // BAE Bull. Wash. (D. C.), 1939. N 101.

- ¹ Имеется в виду одно из пяти родовых подразделений племени осейджей, традиционно состоящее из семи «очагов» (групп). Тсичу являются исконно «мирным» подразделением — той частью племени, которая, по представлениям осейджей, сошла некогда на землю с неба.
- ² Участники обряда и исполнители предания делятся на «старших» и «младших» братьев, причем это различие связано с разницей в числе воинских подвигов и в опыте проведения обрядов.
- ³ Вестник (Sho'-ka) — помощник в проведении обрядов; официальный титул. Выступает посредником между лицами, которым поручено хранение и проведение обрядов, и непосредственными участниками обряда. Вестники есть внутри каждого из родовых подразделений племени; иногда более мелкое подразделение («очаг») может выполнять функцию такого вестника.
- ⁴ По некоторым версиям, имеется в виду орел (16, 105).
- ⁵ Отсылка к мифу о Первотворении, согласно которому предки осейджей не могли

- поначалу спуститься на землю, поскольку она была скрыта под водой, и вынуждены были просить помощи у различных животных (см.: 68, 63).
- ⁶ Вариант формулы, распространенной в преданиях осейджей; другими словами, у людей нет тотемов, которые могли бы продлить им жизнь с помощью магии.
- ⁷ Камень, скала воплощают постоянство, долголетие, мудрость и жизненный опыт. В племени омаха, в родовом подразделении I'shta'cu'da (небесных людей), по традиции хранились четыре священных камня, окрашенных в белый, черный, красный и синий цвета. Магия этих камней связывалась с водой и использовалась для поддержания установленного миропорядка (68, 171—172).
- ⁸ «Детьми» в преданиях осейджей именуются потомки первопредков.
- ⁹ «Подмять зловредные травы» — метафора; означает — одолеть врагов.
- ¹⁰ «Ва-хо-бе» (священный) — имеется в виду укладка, которая содержит предметы, связанные с военной магией.
- ¹¹ В предании бизон выступает одновременно как могучий зверь, одолеть которого под силу лишь мифологическим первопредкам, да еще при помощи магического оружия, и как предок осейджей, «подаривший» им свое мясо.
- ¹² Т. е. для остальных четырех подразделений племени.
- ¹³ Выяснить назначение полос не представляется возможным, хотя понятно, что они являются частью воинского снаряжения. Члены воинских братств некоторых степных племен использовали такие полосы для обозначения в битве участка, который им предстоит защищать; согласно данному обету, они не имели права отступить за эти полосы.
- ¹⁴ Перечисленные части бизоньей туши символизируют сверхъестественные способности бизона, «переданные» людям; «передача» их осуществлялась в процессе определенных обрядов.

БИБЛИОГРАФИЯ

ТЕКСТЫ

1. *Грау Ш. Э.* Стережущие дом // Иностран. лит. 1969. № 3.
2. *Купер Ф.* Последний из могикан // Купер Ф. Шпион. Последний из могикан. М., 1974.
3. *Лонгфелло Г.* Песнь о Гайавате // Лонгфелло Г. Избранное. М., 1958.
4. Пополь-Вух: Родословная владык Тотоникапана / Изд. подготовил Р. В. Кинжалов. М.; Л., 1959.
5. *Фолкнер У.* Собрание рассказов. М., 1977.
6. «Я связан добром с землей»: Из современной литературы индейцев США / Сост. А. В. Ващенко. М., 1983.
7. *Allen P. G.* Shadow country. Los Angeles, 1982.
8. Four masterworks of American Indian literature / Ed. J. Bierhorst. N. Y., 1974.
9. *Highwater J.* Anpao. Philadelphia; N. Y., 1977.
10. *Hoffman D.* Brotherly love. N. Y., 1968.
11. *Kenny M.* Blackrobe: Isaac Jogues. Saranac Lake (N. Y.), 1982.
12. Path on the rainbow: American Indian poetry / Ed. G. Cronyn. N. Y., 1934.
13. Poems of Freneau / Ed. H. H. Clark. N. Y., 1929.
14. The portable North American Indian reader / Ed. F. W. Turner III. N. Y., 1973.
15. Shaking the Pumpkin: Traditional poetry of the Indian North Americas / Ed. J. Rothenberg. Garden City (N. Y.), 1972.
16. The sky clears: Poetry of the American Indians / Ed. G. Day. Lincoln, 1951.
17. *Street E.* Sepass poems: The songs of Y-Ail-Mihth. N. Y., 1963.
18. *Weathers W.* Indian and White: The sixteen eclogues. Lincoln, 1970.
19. Winged Serpent: American Indian prose and poetry / Ed. M. Astrov. N. Y., 1962.

ИССЛЕДОВАНИЯ

20. *Аверкиева Ю. П.* Индейское кочевое общество XVIII—XIX вв. М., 1970.
21. *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки: От родового общества к классовому. М., 1974.
22. *Ващенко А. В.* Индейская Америка и литература США колониального периода // Истоки и формирование американской национальной литературы XVII—XVIII вв. М., 1985.
23. *Ващенко А. В.* Источниковедческие проблемы эпоса индейцев США // Фольклор: Поэтика и традиция. М., 1982.
24. *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.
25. *Котляр Е. С.* Эпос народов Африки южнее Сахары. М., 1985.
26. *Лебедева Ж. К.* Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981.
27. *Мелетинский Е. М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
28. *Мендельсон М. О.* Жизнь и творчество Уитмена. 2-е изд., испр. и доп. М., 1969.
29. *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934.
30. Народы Америки: Этногр. очерки. М., 1959. Т. 1.
31. *Пропл В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд. М.; Л., 1958.
32. *Томпсон С.* Индейское наследие // Литературная история Соединенных Штатов / Под ред. Р. Спиллера и др., М., 1978. Т. 2.
33. American Indian mythology / Ed. A. Marriott, C. Rachlin. N. Y., 1968.
34. *Armstrong W. H.* Warrior in two camps: Ely S. Parker. Syracuse, 1978.
35. *Astrov M.* Amerindian prose and poetry // The reader's encyclopedia of American literature / Ed. M. Herzberg. N. Y., 1962.

36. *Aubin G. F.* A Proto-Algonquian dictionary. Ottawa, 1975.
37. *Aupamut H.* History of the Muh-he-con-nuk Indians // The Elders wrote / Ed. B. Peyer. Berlin, 1982.
38. *Bartram J.* Travels In Pennsylvania and Canada. Ann Arbor, 1966.
39. *Beatty Ch.* The journal of a two months' tour West. Edinbrough, 1789.
40. *Beauchamp W. M.* Civil, religious and mourning councils and ceremonies of adoption of the New York Indians // N. Y. State Mus. Bull. Archaeol. 1906. Vol. 13, N 113.
41. *Beauchamp W. M.* The founders of the New York Iroquois League and its probable date // Res. and Trans. N. Y. State Archaeol. Assoc. Rochester, 1921. Vol. 3 (1).
42. *Brasser T. J.* Riding the frontier crest: Mahican Indian culture and culture change. Ottawa, 1974.
43. *Brescia Jr. W.* Choctaw oral tradition relating to tribal origin // The Choctaw before removal / Ed. C. Reeves. Jackson, 1985.
44. *Brinton D. G.* Aboriginal American authors and their productions. Philadelphia, 1883.
45. *Brinton D. G.* The annals of the Cakchiquels. Philadelphia, 1885.
46. *Brinton D. G.* Essays of an Americanist: Folk-lore of the modern Lenape. Philadelphia, 1890.
47. *Brinton D. G.* The Lenape and their legends. Philadelphia, 1885.
48. *Brinton D. G.* Myths of the new world: Symbolism and mythology of the Indians of the Americas. Blauvelt (N. Y.), 1976.
49. *Brinton D. G.* The national legend of the Chahta-Muskokee tribe. Morrisania (N. Y.), 1870.
50. *Brose D., Brown J., Penney D.* Ancient art of the American Woodland Indians. N. Y., 1985.
51. *Brown C. S.* Archeology of Mississippi. Mississippi, 1926.
52. *Burt J., Ferguson R.* Indians of the Southeast: Then and now. Nashville; N. Y., 1973.
53. *Clarke P. D.* Origin and traditional history of the Wyandotts. Toronto, 1870.
54. *Colden C.* The history of the five Indian Nations depending on the province of New York in America. Ithaca, 1973.
55. *Collier J.* The Indians of the Americas: The long hope. N. Y., 1960.
56. *Converse H. M.* Myths and legends of the New York State Iroquois // N. Y. State Mus. Bull. 1908. N 125.
57. *Copway G.* Traditional history and characteristic sketches of the Ojibway Nation. L., 1850.
58. *Cushman H. B.* History of the Choctaw, Chickasaw and Natchez Indians. Stillwater (Okla.), 1962.
59. *Cusick D.* Sketches of ancient history of the six nations. N. Y., 1827.
60. *Dewdney S.* The sacred scrolls of the Southern Ojibway. Toronto; Buffalo, 1975.
61. *Dorsey J. O.* The Dhegiha language. Wash. (D. C.), 1890.
62. *Driver H. E.* Indians of North America. Chicago; L., 1969.
63. *Dunn J. P.* True Indian stories. Indianapolis, 1909.
64. *Edmonds W.* The musket and the cross: The struggle of France and England for North America. Boston, 1968.
65. English to Choctaw dictionary. Oklahoma City, 1981.
66. *Fenton W. N.* The Iroquois confederacy in the twentieth century: A case study of the theory of Lewis H. Morgan // Ethnology. 1985. Vol. 4, July.
67. *Fletcher A. C.* The Hako: A Pawnee ceremony // XXII BAE Annu. Rep. Wash. (D. C.), 1904. Pt. 2.
68. *Fletcher A. C., La Flesche F.* The Omaha Tribe: In 2 vol. Lincoln, 1972.
69. *Foster M. K.* From the Earth to beyond the sky: An ethnographic approach to four Longhouse Iroquois speech events. Ottawa, 1974.
70. *Gatschet A. S.* A migration legend of the Creek Indians. Philadelphia, 1884.
71. *Graymont B.* The Iroquois in the American revolution. Syracuse, 1972.
72. *Grinde D.* The Iroquois and the founding of the American Nation. San Francisco, 1977.
73. *Hale H.* A Lawgiver of the stone age: Hiawatha and the Iroquois confederation: A study in anthropology. Salem, 1881.

74. *Hale H.* The Iroquois book of rites. Toronto, 1963.
75. *Hassrick R. B.* The Sioux: Life and customs of a warrior society. Norman, 1964.
76. *Haywood J.* Natural and aboriginal history of Tennessee. Nashville, 1823.
77. *Heckewelder J.* An account of the history, manners, and customs of the Indian Nations, who once inhabited Pennsylvania and the Neighboring States. Philadelphia, 1819.
78. *Heckewelder J.* A narrative of the mission of the United Brethren among the Delaware and Mohegan Indians. Philadelphia, 1820.
79. *Henry T. R.* Wilderness messiah. The story of Hiawatha and the Iroquois. N. Y., 1955.
80. *Hertzberg H. W.* The great tree and the Longhouse: The culture of the Iroquois. N. Y., 1966.
81. *Hewitt J. N. B.* A Mohawk form of the ritual of Condolence / Ed. J. Deserontyon. Wash. (D. C.), 1925.
82. *Hewitt J. N. B.* A Sun-myth and the tree of language of the Iroquois // Amer. Anthropol. 1892. Vol. 5.
83. *Hewitt J. N. B.* Legend of the founding of the Iroquois League. Wash. (D. C.), 1892.
84. History and culture of Iroquois diplomacy: An interdisciplinary guide to the treaties of the six nations and their League / Ed. F. Jennings. Syracuse, 1985.
85. *Hudson Ch.* The Southeastern Indians. Knoxville, 1978.
86. *Hungry Wolf A.* The blood people. N. Y., 1977.
87. *Hyde G. E.* Indians of the Woodlands from the prehistoric times to 1725. Norman, 1962.
88. Image of the new world: The American continent portrayed in native texts / Ed. G. Brotherston. N. Y., 1979.
89. *Johnson Chief E.* Legends, traditions and laws of the Iroquois or six nations and history of the Tuscarora Indians. Lockport (N. Y.), 1881.
90. *Johnston B.* Ojibway heritage. N. Y., 1976.
91. *Kahionhes J.* Visions in Ink: Drawings of native nations. N. Y., 1983.
92. *Kilpatrick J. F.* New Euchota letters. Dallas, 1968.
93. *Kluckhohn C., Leighton D.* The Navaho. N. Y., 1962.
94. *La Flesche F.* A dictionary of the Osage language. Wash. (D. C.), 1932.
95. *La Flesche F.* Rite of the chiefs: Sayings of the ancient men // XXVI BAE Annu. Rep. Wash. (D. C.), 1921.
96. *La Flesche F.* War ceremony and peace ceremony of the Osage Indians // BAE Bull. Wash. (D. C.), 1939. N 101.
97. A Lenape-English dictionary / Ed. D. G. Brinton; Rev. A. S. Antony. Philadelphia, 1888.
98. *Lincecum G.* Choctaw traditions about their settlement in Mississippi and the origin of their mounds // Miss. Hist. Soc. 1904.
99. *Mahr A. C.* Walam Olum, I, 17: A Proof of Rafinesque's Integrity // Amer. Anthropol. 1957. Vol. 59, N 4.
100. *Mallery G.* Picture writing of the North American Indians: In 2 vol. N. Y., 1972.
101. *Mathewa J. J.* Osages: Children of the middle waters. Norman, 1961.
102. *Mckee O., Schlenker A.* The Choctaws: Cultural evolution of a North American tribe. Jackson, 1980.
103. *Mercer H. C.* The Lenape stone or the Indian and the Mammoth. N. Y., 1885.
104. *Meredith H., Milam V. E.* A Cherokee vision of Eloah // Ind. Hist. 1975. Vol. 8, N 4.
105. *Milfort L. L.* Memoirs, or a quick glance at my various travels and my sojourn in the Creek Nation. Savannah, 1959.
106. *Mohawk J.* Problems of native journalism // Akwesasne Notes. Mohawk Nation. 1985. Vol. 17, N 3.
107. *Mooney J.* Myths of the Cherokee // XIX BAE Annu. Rep. Wash. (D. C.), 1900.
108. *Morgan L. H.* League of the Iroquois. Secaucus (N. J.), 1962.
109. *Myers A. C.* Narratives of early Pennsylvania, west New Jersey and Delaware, 1680—1707. N. Y., 1912.
110. *Newcomb W. W.* The culture and acculturation of the Delaware Indians. Ann Arbor, 1956.

111. *Norwood J. W.* The Tammany legend. Boston, 1938.
112. *Parker on the Iroquois* / Ed. W. N. Fenton. Syracuse, 1968.
113. *Plains Indian mythology* / Ed. A. Marriott, C. K. Rachlin. N. Y., 1975.
114. *Praus A.* The Sioux 1788—1922: A Dakota winter count // Cranbrook Inst. Sci. Bull. 1962. N 44.
115. *Radin P.* Literary aspects of the North American Indian mythology // Canad. Geol. Surv. Mus. Bull. Anthropol. 1915. Vol. 16, N 6.
116. *Rafinesque C.* The American nations. Philadelphia, 1836.
117. *Rafinesque C.* Life of travels and researches in North America. Philadelphia, 1836.
118. *Revard C.* History, myth and identity among the Osages and other peoples // Denver Quart. 1980. Winter.
119. *Schoolcraft H. R.* Historical and statistical information respecting the history, condition, and prospects of the Indian tribes of the United States: In 6 vol. Philadelphia, 1851—1857.
120. *Schoolcraft's Indian legends from Algonkian researches* / Ed. Mentor L. Williams. East Lansing (Mich.), 1956.
121. *Scott D. C.* Traditional history of the confederacy of the six nations // Roy. Soc. Canada. Proc. and Trans. Section 2. Ottawa, 1911. Vol. 5.
122. *Speck F. G.* The celestial bear comes down to Earth // Reading Publ. Mus. and Art Gallery. Sci. Publ. Reading (Pa), 1945. N 7.
123. *Speck F. G.* A study of the Delaware Indian big house ceremony // Publ. Pennsylvania Hist. Commis. Harrisburg, 1931. N 2.
124. *Squier G. G.* Historical and mythological traditions of the Algonquians, with a translation of the Walam Olum, or bark record of the Lenni Lenape: Pap. read before N. Y. Hist. Soc. 1849 // The Indian Miscellany / Ed. W. W. Beach. Albany, 1877.
125. *Standard dictionary of folk-lore, mythology and legend* / Ed. M. Leach. N. Y., 1972.
126. *Starr E.* History of the Cherokee Indians and their legends and folk-lore. Oklahoma City, 1921.
127. *Swanton J. R.* Osage // Hodge F. W. Handbook of American Indians North of Mexico: In 2 vol. Totowa (N. J.), 1975. Vol. 2.
128. *Swanton J. R.* Social organization and social usages of the Indians of the Creek confederacy // XLII BAE Annu. Rep. Wash. (D. C.), 1928.
129. *Swanton J. R.* Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians // BAE Bull. Wash. (D. C.), 1931. N 103.
130. *Teeter C. V.* Algonkian // Current trends in linguistics. N 10: Linguistics in North America. Mouton s. a.
131. *Terrell J. U.* American Indian almanac. N. Y., 1834.
132. *Thomas C.* The Cherokees in precolombian times. N. Y., 1890.
133. *Tooker E.* The League of the Iroquois: Its history, politics and ritual // Handbook of North American Indians / Ed. W. Sturtevant. Wash. (D. C.), 1978. Vol. 15: Northeast.
134. *Tubby S.* Legends of Nanih Waiya // A Choctaw anthology. Philadelphia (Miss.), 1973.
135. *Vennum T. (Jr.).* Ojibwa origin-migration songs of the Midewiwin // J. Amer. Folklore. 1978. Vol. 91, N 361.
136. *Voegelin C. F.* The Shawnee female deity. New Haven, 1936.
137. *Walam Olum or Red Score: The migration legend of the Lenni-lenape or Delaware Indians.* Indianapolis, 1954.
138. *Wallace A. F. C., Reyborn W. D.* Crossing the ice: A migration legend of the Tuscarora Indians // Intern. J. Amer. Linguist. 1951. Vol. 17, N 1.
139. *Wallace A. F. C.* King of the Delawares: Teedyuscung, 1700—1763. Philadelphia, 1949.
140. *Wallace P. A. W.* Indians in Pennsylvania. Harrisburg (Pa), 1970.
141. *Wallace P. A. W.* The white roots of peace. Philadelphia, 1946.
142. *Walt Whitman's New York* / Ed. H. M. Christman. N. Y., 1963.
143. *Waters F.* Masked gods: Navaho and Pueblo ceremonialism. N. Y., 1950.

144. *Weslager C. A.* American Indian genealogy and a list of names bestowed by a Delaware Indian name-giver // *Pennsylvania Geneal. Mag.* 1977. Vol. 30, N 1.
145. *Weslager C. A.* The Delaware Indian Westward migration. Wallingford (Pa), 1978.
146. *Weslager C. A.* The Delaware Indians: A history. New Brunswick (N. J.), 1972.
147. *Weslager C. A.* Letter to professor Herbert C. Kraft. July 18, 1983. A copy.
148. *Wiget A.* Native American literature. Boston, 1985.
149. *Wilson E.* Apologies to the Iroquois. N. Y., 1959.
150. *Witthoft J.* On the validity of 1954 Indiana edition and independent research // *J. Amer. Folklore.* 1955. Vol. 21.
151. *Zeisberger D.* Indian grammar of the language of the Lenni-Lenape or Delaware Indians. Philadelphia, 1827.
152. *Zeisberger D.* History of the North American Indians. Columbus, 1910.
153. *Zeisberger's dictionary: English-German-Onondaga-Delaware.* Cambridge, 1887.

SUMMARY

HISTORICAL EPICS OF THE NORTH AMERICAN INDIANS

ALEXANDR VASCHENKO

The subject of the aboriginal historical epics in North America is a neglected one in the American studies. It is presumed that unless we single out a body of historical epics from the huge material of myths, poetry and ritual of the North American Indians, we overlook some of the most deep and significant folk and literary tendencies that were forming the American cultural scene during the course of its development.

Under the corpus of the «historical epics» we understand the folk-forms that began to develop in the process of formation of the tribal confederacies. The first part of the term implies, that the content of such works is oriented towards tribal history, even if this history is heavily clouded by mythology. The second part of the term points to the difference between myth as a narrative folk genre, and epic, be it in its archaic or classical form. We hold to the opinion, that the analysed body of folk literature is to be treated according to the laws of the «epic system» of artistic means rather than according to the laws of mythology, history, literature, manifested exclusively in so many of the already demonstrated scholarly approaches.

Although the number of historical epics among the American Indian folk material is not great, their body contains some of the most important culturally, and complex or controversial works. Among them are: the much argued about Red Score or Wallamolum, of the Delawares; the folk narratives grouping around the formation of the Great League of the Iroquois; the so-called «National legends» of the Creek Indians; and, finally, the genre of the Osage «Wi-gi-e» epics, originally described by F. La Flesche.

Certainly, the list consists of highly diverse components, which may seem to have little in common. In fact, this is not to be the case; for what we have here is not only the different manifestations within the same kind of folk literature, but also different variations of the same epic model. This is why, bearing in mind all the differences in style, culture, historical background, each of these works should be treated separately, and later brought together in the context of typology. Above all, they should be analysed as folk literature — the quality that has not been granted in full to them before. For, although some of the works mentioned have been studied as historical or

political documents, as «diplomacy», as anthropological or psychological phenomena (e. g., the traditions about the Great League), they never have been analysed, strictly speaking, as epics.

**WALLAMOLUM.
THE PROBLEM OF FORMATION
OF AN ALGONKIAN EPIC**

The main point of discussion among the scholars has been the question of authenticity. One point of view, now existing, is that Wallamolum is a forgery made up by its discoverer C. Rafinesque.

This opinion, though, is contrary to the whole tradition of the Wallamolum textological studies both of the XIX and the XX centuries, from H. R. Schoolcraft, E. Squier, D. G. Brinton, to F. G. Speck, A. Wallace and C. Weslager. Contrary to the «negativists», we hold to the opinion, that Wallamolum is a genuine aboriginal production, although transcribed by some european from oral presentation and later controvercially interpreted by Rafinesque. Moreover, it would be a grave error to confuse Wallamolum's value as a linguistic source with its merits as a folklore phenomenon. The proofs of its authenticity are rooted in the nature of the text as a work of verbal art, specifically, as an epic.

The analysis of the mythological parallels recorded among the algonkian tribes (Mohicans, Chippewa, Cree), as well as among other linguistic families (Tuscarora, Wyandotts, Creeks), has shown basic confirmation of the main mythological motifs as related in the Wallamolum (the creation, the deluge, the migration from the west, the crossing-the-ice motif, etc.). It is possible to notice the persistence, throughout the narrative, of some of the folk formulas (of enumeration, of beginning and ending of the narrative; those marking the most dramatic episodes, etc.). To these one must add the analysis of the principal images: the epic opposition of «tulpenaki» (Turtle Island) and «akomenaki» (Snake Island), the epic characteristics of «Lenni-lenape» v. s. «wemiako» or all of the enemy and alien tribes. These, as well as the semi-mythological places visited in the course of the migration, produce the unmistakable folk atmosphere of the heroic age, the epic tribe of the protoalgonkians moving from chaos towards cultural stability. Some specific characteristics emerge from the fact of the chronological organization of the narrative. They include 98 names of chiefs, enumerated in the Wallamolum. These call for special study, and are verified through various colonial, as well as contemporary Delaware sources.

The main significance of the anonymous historical fragment attached to the Wallamolum, is in the fact that it hints at the well-established tradition of chronological narratives as existing among the Delawares — the fact confirmed by several other sources.

The analysis of the chronicle as a whole brings us to the conclusion that it possesses the many-layered structure. The formulaic character of the Songs IV—V dealing with the enumeration of the chiefs, seems

to be more traditional and therefore, old; while the purely mythological content of the Songs I—II seems to be composed later, in the colonial period. The same partially holds truth for the Song III. Thus, the chronicle has undergone many changes, from precolonial (the stage of tribal mythological and legendary genealogies) to the process of epic formation at the later stages, which led to its present form.

IROQUOIS TRADITIONS OF THE GREAT LEAGUE

Although different components of the thematic group of folk narratives dealing with the Great League, were known since the colonial times, their systematic study began only at the end of the XIX century, and the approach was exclusively ethnohistoric.

Taking one version of the «Deganawida legend» (J. N. B. Hewitt from John Buck of the Six Nations Reserve, 1888), we have analysed it as a folk narrative. Comparison with the other versions has shown, that what we have here may be called an epic cycle, or rather, one narrative plot, incorporating all the three principal texts of the Great League: The Deganawida story, the «Ever-Binding Law», and the Condolence. In all instances when the recording was not additionally rationalized, it always contained the elements of all the three plots. Certainly, they were brought together by the very fact of the formation of the League, being otherwise as different from each other as can be. But once the unity has been brought into being, the great unifying epic-forming process has begun. It did not reach its highest stage, though, reduced by the european intrusion and the acculturation; but from what has remained, we can trace the tendency that was under way.

The concrete analysis of each of the three narratives helps to find out the change undergone from the tribal level to that of the Confederacy (e. g., the evolution of the Condolence from the mourning ritualistic body to the monument of the confederate unity). The epic qualities are obvious in the Deganawida legend: the evolution of content from chaos to culture, both on the social and on the hero-level; the Deganawida/Hiawatha pair reminding of the Gilgamesh/Enkidu pair of the Shumer-Accadian epic, and Thadodaho acquiring the characteristics of an epic evil-doer. The omnipresent symbolism, evident in all the narratives (the Ever-Growing Tree, etc.) plays the part of a strong unifying factor, forming the central idea of the cycle, as well as its metaphorical system.

NATIONAL LEGENDS OF THE CREEK INDIANS

The idea has been to put together everything connected with the genre of the so-called national legends of the migration narratives of the southwestern tribes, predominantly Creeks. Taking as a basis the so-called Kashita migration legend, studied by D. G. Brinton,

A. Gatschet and J. Swanton, we tried to restore the original outlines of this genre, much reduced in the later times and, as a rule, existing in the European retellings.

Although the study can stick mainly to the mythological level, one still can trace evidences of the more complex original structure (prose narrative, at times rhythmical, with repetitions, oratorical formulas, etc.).

The comparison of different versions clarifies the interrelation between the key images, such as the sacred mound, the sacred fire, the ball-play and the Green Corn Ceremony. At the same time, one can notice, that the forming of the new ideological qualities at the time of the Creek confederacy has brought changes upon the traditional narrative form: thus, later the purpose has become not only to record the events of the migration, but to prove the tribe's priority in the confederacy, and to point out to basic moral and economic issues — the latter being characteristic of the colonial period.

ASPECTS OF THEORY AND POETIC SYSTEM

There are various stages and ways of the epic-forming process in the Indian North America. One epic model is exemplified by the chronicles: the Wallamolum / national legend type together with underdeveloped forms («wintercounts», Chippewa migration charts, etc.). The other can be found in its only example: the Great League cycle; there are intermediate cases, as the Osage wi-gi-e demonstrate.

Some concrete categories characterize historical epics as an artistic system. Among these is the specific quality of an epic hero; usually it is the epic tribe itself (in the chronicles) or its representatives (in other forms). A notion is to be adopted for the identification of these as well as of all the unspecified archaic epics: the notion of an «epic atmosphere» or an «epic background» — a system of artistic devices. One of these is the poetic nomination (the epic name-giving), manifested in the names of tribes, chiefs and places. Everything in the plot concentrates on the major oppositions grouping around the intertribal body and cause; the formal organization of the narrative changes, for the aim to be achieved is now governed by the confederate experience.

AMERICAN INDIAN HISTORICAL EPICS AND THE AMERICAN LITERATURE

The contacts between the two creative forces remind of a detective story. There is a paradox in the fact that although these contacts were indirect and peripheral, they usually led to the formation of artistic or cultural ideas, which are thought to be characteristically American. There are two periods of this interrelationship: from colonial time to the 1st half of the 20th century; and the contemporary

period. The 1st is characterized by the side-by-side existence; the case of Longfellow's «Hiawatha» proves the point: it can be traced, that the author, writing certain parts of the poem, has obtained information from the Ojibway chief G. Copway, who in turn, based his pictographic illustrations on the manuscript of the Wallamolum.

The Iroquois Great League has become the source of inspiration for the creators of the American political structure — at least, on the preliminary stages — the contribution still to be explored.

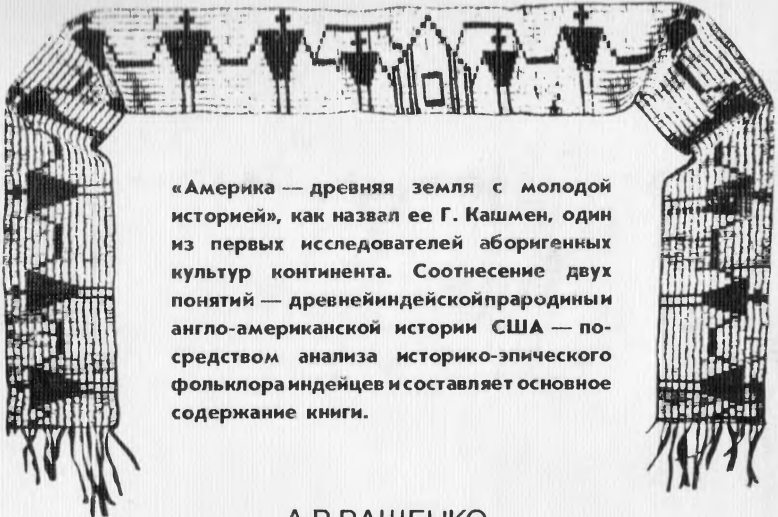
The recurrent motif of a magic mound, found in the works of Willam Faulkner, as suggested here, comes from his impressions of Nanih Waiya, the sacred mother-mound of the Choctaw national legend.

With the awakening of the ethnic minorities, the fundamental epic imagery came to express political/cultural ideas («Turtle Island», D. Q. University) and became subject of poetic treatment («Brotherly Love» by Daniel Hoffman, «Blackrobe» by Maurice Kenny).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР ИНДЕЙЦЕВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ В АМЕРИКАНСКОЙ НАУКЕ	6
ГЛАВА ВТОРАЯ	
«ВАЛЛАМОЛУМ» И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЭПОСА АЛГОНКИНСКИХ ПЛЕМЕН	17
1. История открытия и споры вокруг «Валламолума» (19). 2. Мифологическая основа «Валламолума» (29). 3. Особенности «Валламолума» как художественной системы (37). 4. «Валламолум» и «Фрагмент истории Линапи» (46).	
ГЛАВА ТРЕТЬЯ	
ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ИРОКЕЗОВ О ВЕЛИКОЙ ЛИГЕ	51
1. Источниковедческая база преданий о Великой Лиге (53). 2. «Легенда о Миротворце» (57). 3. «Вечно-Неразрывный Закон» (70). 4. «Обряд утешений» (74). 5. Тексты о Великой Лиге как историко-эпический цикл (81).	
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ	
НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ ПЛЕМЕН ЮГО-ВОСТОКА	87
ГЛАВА ПЯТАЯ	
ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ИНДЕЙСКОГО ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА	104
1. Черты генетического родства (104). 2. Историко-эпические модели, их распространение; проблема стадийности (117). 3. Особенности поэтики (133).	
ГЛАВА ШЕСТАЯ	
ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА	141
1. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев и развитие литературы США (143). 2. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев и литература коренных американцев (158).	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
ПРИЛОЖЕНИЯ	171
Валламолум (171).	
Фрагмент истории Линапи примерно с 1600 г., когда заканчивается Валламолум (189).	
Легенда об основании ирокезской Лиги (191).	
Народная легенда чахта-мускогов (201).	
Великое предание (205).	
Комментарии (216).	
БИБЛИОГРАФИЯ	230
SUMMARY	235

В оформлении форзацев использованы гравюры художника XVII в. Ж. Ле-муана «Приготовление к празднеству у мускогов» и «Погребальный обряд у могилы вождя или жреца».



«Америка — древняя земля с молодой историей», как назвал ее Г. Кашмен, один из первых исследователей аборигенных культур континента. Соотнесение двух понятий — древнейиндейскойпрародинныи англо-американской истории США — посредством анализа историко-эпического фольклора индейцев и составляет основное содержание книги.

А.В.ВАЩЕНКО

ИСТОРИКО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР североамериканских индейцев

