

ЭО, 2010 г., № 3

© Д.В. Воробьев

**“ПЕРВЫЙ КОНТАКТ” ГЛАЗАМИ АБОРИГЕНОВ  
КАНАДСКОЙ СУБАРКТИКИ – ТИПАЧИМУНА  
И АТАНУКАНА**

*Ключевые слова:* типачимуна, атанукана, миф, предание, рассказ “первый контакт”, инну, кри, чипевайан

Исследователями не раз отмечалось, что в фольклоре и устной истории большинства алгонкинских и других народов существуют две основополагающих категории рассказов. На языке инну (монтанье), населяющих восточный сектор Канадской Субарктики, эти категории называются *атанукан* (во мн. ч. *атанукана*) (*atanukan*) и *типачимун* (во мн. ч. *типачимуна*) (*tipatshimun, tipachimun*). Обычно, не вдаваясь в подробности, атанукан классифицируют как миф или легенду, а типачимун как бытовой рассказ, новость и иногда как историческое предание. Однако окончательного решения этот вопрос еще не получил. Так, канадская исследовательница Сильви Винсан – признанный специалист в области культуры и в особенности устной истории инну, считает, что прежде чем отождествлять атанукан с “мифом”, а типачимун с “новостью”, необходимо доказать соответствие одних терминов другим и пересмотреть границы между двумя типами рассказов (*Vincent 1991: 126*).

В этой статье я сконцентрирую внимание только на одной из сторон этого вопроса и попытаюсь выяснить, что представлял собой “первый контакт” с европейцами глазами аборигенов и к какой из двух упомянутых категорий следует отнести аборигенные тексты, повествующие об этом событии (моменте “первой встречи”). В моем распоряжении имеется пять рассказов, один из которых принадлежит инну, два – их ближайшим родственникам кри и два – чипевайан (северным атапаскам).

Казалось бы, ответ на этот вопрос в данном контексте не представляет собой больших трудностей, поскольку подобные повествования так или иначе должны быть не мифами, а историческими преданиями, и поэтому они должны относиться к категории *типачимун*. Однако углубленное исследование показывает, что дело обстоит значительно сложнее.

**Определения текстов *типачимуна* и *атанукана***

Для определения места текстов, повествующих о “первом контакте”, в системе двух данных категорий, полагаю необходимым в первую очередь попытаться выяснить, как сами индейцы осмысливали эти категории в разные исторические эпохи.

Современные инну называют словом атанукан легенды и мифические рассказы, типачимун – истории из повседневной жизни, рассказанные очевидцами. По крайней мере, такие дефиниции часто можно встретить в различных программных документах их общественно-политических и культурных организаций (*Mémoire 2003: 6*). На одном из лучших, на мой взгляд, сайтов в Интернете, посвященных традиционной культуре инну ([www.tipatshimuna.ca](http://www.tipatshimuna.ca)), в качестве типачимуна представлены в основном рассказы и воспоминания старшего поколения о способах охоты, рыбной ловли, а также изготовлении и всевозможных аспектах применения различных предметов и объектов материальной культуры (загона для оленей-карибу, каноэ, снегоступов, изогнутого ножа и т.п.). В этих рассказах часто оговаривается, участвовал ли рассказчик сам в том, что он излагает, или слышал это в молодости от стариков. Такие повествова-

ния, исполненные в жанре воспоминания, трудно назвать произведениями фольклора, хотя бы из-за отсутствия сюжетной линии. Применительно к ранним периодам (XVII, XVIII и отчасти XIX вв.), к сожалению, это можно выяснить исключительно через посредничество европейских авторов.

Миссионер-иезуит Поль Ле Жен написал в своей Реляции за 1634 г.: «Я уже сообщил, что некто по имени Аташокам (Atachosam) сотворил мир, и, что некто по имени Мессу (Messou) его восстановил. Я спросил об этом у этого знаменитого колдуна и у этого старика, с которыми я зимовал. Они ответили мне, что не знают, кто был первым творцом мира; что, может быть, это был Атахошам (Atahochâ), но что уверенности в этом нет. Они говорят об Атахокаме (Atahosam)<sup>1</sup> только когда речь идет о таких удаленных (по времени. – Д.В.) вещах, о которых нельзя ничего сказать с уверенностью. На деле слово Нитатахокан (Nitatahokan) означает на их языке – “я рассказываю сказку”, “я рассказываю старое предание” для развлечения» (Thwaites 1959: 156.V.6).

Мне не удалось обнаружить в других доступных источниках и исследовательских работах, посвященных монтанье, за исключением тех, в которых содержатся ссылки на этот отрывок из труда Ле Жена, некую сверхъестественную сущность или мифологического персонажа по имени Атахокам. Только Принцип обратил внимание на то, что в Реляции за 1634 г. Ле Жен отказался от допущенного им в 1633 г. уподобления Атахокама библейскому Богу творцу по причине “колебаний его аборигенных информаторов при объяснении природы этого древнего и таинственного персонажа” (Principe 1975: 101). Все это наводит на мысль, что его в мифологии монтанье, возможно, не было вовсе. Возможно, ответ индейцев миссионеру на деле и состоял в том, что они толком не знают, кто сотворил мир, потому что это было очень давно, в сказочные времена. В то же время термин атанукан, по всей вероятности, напрямую связан с приведенной Ле Женом фразой “Нитатахокан” – “Я рассказываю сказку”. Полагаю, слово *атахокан* – это не персонификация творца мироздания, а термин, обозначающий сказку. Вероятно, в дальнейшем оно трансформируется из атахокан в атанукан.

Не исключено, что ответ индейцев отцу Ле Жену правомерно будет интерпретировать как рассказ о том, что произошло очень давно, во времена сотворения мира и не имеет непосредственного отношения к повседневной жизни. Думается, они вовсе не случайно заявили, что не могут сказать о временах творения ничего определенного. Таким образом, в категорию *атанукан* допустимо включить весь корпус мифов монтанье – рассказов о событиях, происходивших в мифическом времени, где действуют культурные герои, трикстеры и другие мифологические персонажи.

Согласно словарю языка кри, составленному в XIX в. знатоком этого языка Альбером Лакомбом, слово *типачимовин* (tipâtchimowin) означает “повествование” (narration), *типачимов* (tipâtchimow) – “он рассказывает новости” (Lacombe 1874: 618). Слово *атайоккан* (âtauyokkan) дано в значении “сказка”, “басня”. При этом отмечено, что этим же словом “называют сказочных духов, которых можно назвать богами индейцев”. Глагол *атайоккавев* (âtauyokkawew) переводится как “он рассказывает ему сказки, басенные рассказы”, а существительное *атайоккевин* – выражает процесс рассказывания сказки (Там же: 73, 316).

Итак, если слово *типачимовин* абсолютно лишено малейшего сакрального значения и является обыденным вербальным актом – монологом из повседневной жизни, например, рассказом вернувшегося с охоты охотника, то *атайоккевин* – это процесс рассказывания именно сказки, мифа, легенды и вообще любого фольклорного текста, а *атайоккан* – термин, именующий этот текст. Ремарка Лакомба, указывающая на то, что так еще именуют некие сверхъестественные существа, заставляет полагать в первую очередь мифический, а не исторический характер текстов атайоккан. Интересно, что, в отличие от термина атайоккан, существительное *типачимун* в значении дефиниции обыденного, лишённого сакральности рассказа, в данном словаре я так и не обнаружил.

В то же время Лакомб приводит слово *атотамовин* (*âtotamowin*), которое также переводится как “повествование” (*narration*) в смысле процесс (*Lacombe 1874: 199, 316*). Судя по всему, оно является синонимом слову *типачимовин*. Каких-либо смысловых оттенков и различий мне здесь увидеть не удалось.

Многие исследователи культуры инну и кри как пытались осознать, что подразумевают под этими двумя категориями индейцы, так и давали им свои собственные дефиниции.

В одной из своих книг Реми Савар определил атанукан как “то, что должно быть передано” (*Savard 1971: 11*), т. е. рассказы, передающиеся из поколения в поколение. Такая трактовка наводит на мысль, что все рассказы о далеком прошлом, не только мифы, но и исторические предания должны быть квалифицированы как *атанукана*. При таком подходе и рассказы о “первой встрече” являются атанукана. Тогда как *типачимун* – вербальный процесс, обыденный повседневный разговор, акт сообщения тех или иных новостей, вовсе не обязательно должен стать достоянием устной истории, хотя вполне может им и стать. Да и сами по себе новости попросту не могут существовать, не будучи переданными.

В другой работе этого исследователя проводится анализ четырех мифов инну, в которых дается объяснение таким явлениям, как жизнь и смерть, смена дня и ночи, времен года, возникновение видового разнообразия животных и так далее. Савар отмечает, что сказитель (Франсуа Бельфлёр из поселка Унаман Шипи) назвал их атанукан, мотивировав это тем, что они были рассказаны людям существами нечеловеческой природы в ходе ритуальных практик (*Savard 2004: 22*). Данное определение *атанукана* помещает эти тексты в разряд мифов и прочих образцов повествовательного фольклора, имеющих волшебную природу. Люди что-то узнали от духов, мифических персонажей, получили какие-либо знания, навыки и умения. Все эти факторы, полагаю, позволяют соотнести атанукан с мифом. Значит, по логике, тексты типачимуна – это рассказы о событиях, в которых люди, непосредственно принимали участие, и переданные одними людьми другим? Если так, то рассказы о “первой встрече”, скорее всего, должны быть типачимуна.

Сильви Винсан относит к категории атанукан все рассказы (мифы), действие которых разворачивается в эпоху, когда люди и животные не имели различий (в частности цикл мифов о Каркажу) (*Vincent 1982: 12*). Это обстоятельство позволяет отнести к категории атанукан не только мифы о происхождении чего-либо и деятельности культурных героев/трикстеров в самых разных их ипостасях, но и тексты, которые в отечественной традиции принято именовать “сказками о животных”. Данное положение также подтверждает принадлежность атанукана к далекому прошлому. Для большинства автохтонных групп Субарктики Нового Света характерны представления о “мифическом времени”, когда люди и животные могли понимать язык друг друга, и между ними не существовало различий (*Bousquet 2002: 67; Slobodin 1981: 526*). Все это происходило во времена творения, то есть во времена атанукана.

Типачимун же, по Винсан, является рассказом о некоем реальном событии, которое рассказчик наблюдал сам, либо слышал от очевидца. Начиная рассказывать типачимун, сказители всегда ссылаются на первоисточник (*Vincent 1982: 12*).

По мнению признанного знатока языка инну Жозе Мэло, наиболее близкий к смыслу перевод слова типачимуна – “он рассказывает в соответствии с”, “он сопоставляет свой рассказ с” (*Parcoret 2000: 8*). Это, казалось бы, соответствует пониманию типачимуна как рассказа давности не более двух поколений, но этот перевод, тем не менее, не исключает возможности долгой межпоколенной трансмиссии таких сопоставлений.

Исследователь этноистории восточных кри Тоби Моранц также обратил внимание на градацию ими своих рассказов о прошлом на те, события которых разворачивались в отдаленном прошлом, когда люди и животные составляли единое целое (*атиукан*) и

на те, что происходили в недавнем прошлом, самое большее на глазах двух поколений, и имеют очевидцев (*типачимун*). Однако далее он уточняет, ссылаясь на Престона, что речь здесь идет скорее о некоем континууме, чем о четко очерченных категориях (*Morantz 2002: 29*).

Вышеизложенное подводит к выводу, что рассказ о реальном событии, имевшем место до временного отрезка жизни двух поколений, будет уже не типачимун, так как услышать о нем от очевидца уже невозможно. Возникает вопрос, можно ли трактовать предания о “первой встрече” как типачимуна, если в хронологическом отношении это событие никак нельзя назвать состоявшимся сравнительно недавно? В случае с инну это конец XVI в. и начало XVII в. относительно кри. Тоби Моранц обращает внимание на любопытную с его точки зрения, форму рассказа кри, который записала Колин Скотт в пос. Веминиджи, но не приводит сам текст. Он лишь отмечает, что предположительно это предание повествует о появлении в этих местах Генри Гудзона в 1611 г. Оно читается скорее как типачимун, нежели как атиукан, хотя в силу давности событий текст вполне мог бы обрасти мифическими чертами (*Morantz 2002: 36*).

Так правомерно ли назвать его типачимун? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к работе Престона, который полагает, что понятие типачимун можно расширить, включив в него свидетельства очевидцев, которые произошли “давно” и даже “очень давно” (*Preston 2002: 254*).

С точки зрения Сильви Винсан, тексты атанукана объясняют мироздание и основы культуры монтанье, а типачимуна повествуют о событиях, непосредственным очевидцем которых рассказчик являлся сам, либо услышал их от людей, которые были их очевидцами (*Vincent 1991: 126*). При таком подходе исторические предания о “первом контакте” в силу хронологической удаленности события нельзя отнести к типачимуна. Однако далее исследовательница обращает внимание на неоднородность текстов типачимуна и считает возможным именовать этим термином также очень древние рассказы, авторы которых уже неизвестны, но ясно, что речь идет о человеческих существах (Там же: 126). Таким образом, при такой трактовке в категорию типачимун входят не только новости и рассказы о недавних событиях, но и исторические предания. И что наиболее важно для данной работы, весь корпус рассказов о “первой встрече” и дальнейших отношениях с европейцами Винсан причисляет как раз к категории типачимун (Там же: 126).

Лингвисты, работавшие у западных насапи (поселок Кававачикамач), Джулия Бриттен и Маргерит МакКензи определяют типачимун как “исторический рассказ” (*Brittan, MacKenzie 2005: 121, 136*) и “персональный рассказ”, в качестве примера упомянут типачимун о двухголовом карибу (*Brittan 2001: 12*). Вероятнее всего, речь идет о реальном случае рождения теленка с двумя головами, и это будет “персональный рассказ”, если его поведал очевидец, и “исторический рассказ”, если память об этом примечательном событии сохраняется многими десятилетиями или даже столетиями.

*Атийукин* (*âtiyûkin*), согласно этим исследователям, трактуется как “традиционный рассказ” (*Brittan, MacKenzie 2005: 121, 136*), который, думаю, можно интерпретировать как “рассказ, передаваемый из поколения в поколения”. В другой работе атийукин назван “легенда”, а в качестве примера упомянуты сказки “Росомаха и скала”, “Росомаха и медведь”, “Два маленьких медведя” (*Brittan 2001: 11*), то есть “сказки о животных”.

Еще один важный аспект разграничения атанукана и типачимуна состоит в том, что в них присутствуют и люди, и сверхъестественные существа. Исследования показывают, что фигурирование в повествованиях сверхъестественных существ вовсе не является привилегией исключительно текстов атанукана. Они вполне могут также быть персонажами типачимуна, но только в случае, если встреча с ними людей преподносится как реальное событие. Полагаю, здесь необходимо различать мифологических персонажей (Каркажу, Чакапеш и т.п.), действующих, главным образом в атанукана, и

сверхъестественных существ – всевозможных духов, с которыми, по представлениям охотничьих народов Субарктики, люди могут вступать в контакт. Последние часто фигурируют в типачимуна.

Сильви Винсан выделяет в категории типачимун две подкатегории: *фиксированный типачимун* и *нефиксированный типачимун*. В первой подкатегории речь может идти о превращении людей в гигантов-каннибалов, о различных контактах инну со сверхъестественными существами, о внутренней истории того или иного селения и, что особенно для нас важно, о приходе чужестранцев на землю инну. Вторая подкатегория включает повествования о различных сторонах жизни рассказчика и о событиях, о которых он узнал от их непосредственных участников или очевидцев (Vincent 1982: 13). Именно эту вторую подкатегорию и следует рассматривать в значении “новость”, “рассказ о любом недавнем событии”, тогда как фиксированный типачимун относится к достаточно отдаленным временам, так как он, в отличие от нефиксированного, не требует непосредственного свидетельства очевидцев.

Получается, героями типачимуна могут быть не только люди, существовавшие в действительности, но и всевозможные духи и сверхъестественные существа. Так, базируясь на данном заключении Винсан, Флоранс Паркоре причисляет к категории типачимун рассказы о Мемекуешуат – сверхъестественных существах, живущих внутри скал и камней, поскольку в них речь идет не о “мифических”, а о “реальных” событиях – о встречах древних или современных инну с этими существами. И те и другие функционируют не в мифическом, а в темпоральном пространстве (Parcoret 2000: 8).

Наряду с этим, сверхъестественные существа, в частности Ачен – великаны-людоеды, как правило, являются героями многочисленных типачимуна. С точки зрения Винсан, отнести рассказы о них к типачимуна позволяет тот факт, что до недавнего времени инну ощущали их постоянное присутствие где-то рядом в лесу. В качестве примера упомянут рассказ, где речь идет о том, как миссионер второй половины XIX в. Луи Бабель повстречал в лесу Ачена и прогнал его очень далеко (Vincent 1991: 135–136). Однако Ачен могут фигурировать и в атанукана. В частности это касается мифа о происхождении Ачен, которые изначально были людьми, но однажды во время сильного голода, съев себе подобного, больше уже не смогли отказаться от такой пищи (Vincent 1991: 135).

Подводя итог, отмечу, что вся палитра дефиниций двух видов повествовательного фольклора алгонкинских народов, казалось бы, позволяет в итоге отнести исторические предания о “первой встрече” именно к типачимуна, однако компаративные данные по другим сообществам, представляющие собой исследовательские интерпретации, данному выводу не всегда соответствуют.

Излагаемая в статье структура фольклора характерна не только для алгонкинских групп. Нечто подобное наблюдается у эвенков. Согласно Василевич, “эвенки различают в своем устном творчестве следующие виды: 1) *нимцакан* ... – этим термином называются сказка, миф, предание и сказание; 2) *улгур* (букв. рассказ) – бытовой рассказ из жизни взрослого поколения” (Василевич 1966: 6). Еще одно значение слова *нимцакан* – старина, традиция, время (*тар нимцаканду бичэн* – “это было в старину”) (Там же: 7). Думаю, эту фразу можно также перевести как “это было во времена *нимцаканов*”, то есть в “сказочные времена”, во времена творения, когда звери и люди были единым целым. Здесь следует вспомнить упоминание Ле Жена об Атахокаме. Параллели с алгонкинскими *атанукан* и *типачимун* очевидны.

Однако из определения *нимцакан*, данного Г.М. Василевич, явствует, что наряду с мифами в него входят и предания, в том числе и исторические, где, по утверждению исследовательницы, речь идет о событиях до XII в. (Василевич 1959: 158). В атанукан/атайокан же предания, похоже, не входят, они относятся к типачимун. В то же время типачимун часто переводят как “рассказ”, изложенный очевидцем или передача свидетельства очевидца кем-либо. В такой трактовке типачимун соответствует *улгуру*.

Историческое предание “Пачаки”, где речь идет о первой встрече эвенков с русскими, исследовательница поместила в разряд нимцаканов (*Василевич* 1966: 293–295). Оно было записано и переведено самой Василевич в 1960 г. от эвенка Павла Баяки, и разворачивающиеся в нем события произошли явно позднее XII в. Несомненно, эта дата явилась результатом этногенетических выкладок исследовательницы и не имеет связи с тем, как сами эвенки понимают свою историю. Однако точку зрения, по которой нимцаканы четко соотносятся с атанукана, а не типачимуна, игнорировать нельзя.

### **Предания о “первой встрече” – типачимуна или/и атанукана?**

Опираясь на изложенные выше мнения по данному вопросу, я на примере нескольких повествований о “первом контакте” попытаюсь определить, к какой же все-таки из этих двух категорий следует отнести данный корпус фольклорных текстов.

Один из ранних дошедших до нас рассказов о “первой встрече” инну (монтанье) востока Лабрадора с французами записан в форме вольного пересказа иезуитским миссионером Полем Ле Женом в 1633 г. со слов Пьера Пастедешуана – индейца, жившего некоторое время во Франции. Так как текст небольшого объема, привожу его здесь полностью:

«Пьер Пастедешуан (*Pastedechouan*) сообщил нам, что его бабушка имела удовольствие рассказывать об удивлении, которое поразило дикарей, когда они увидели приближающийся французский корабль, который впервые появился в этой стране. Они приняли его за движущийся остров, не допуская мысли, что он движется благодаря большим парусам. Их удивление удвоилось, когда они увидели множество людей на верхней палубе. Женщины принялись устанавливать для них хижины, как они обычно делают, когда приходят новые гости. Дикари, подойдя на четырех каноэ, отважились подняться на это судно. Они пригласили французов войти в хижины, которые для них приготовили, но они не слышали (понимали) друг друга. Им дали баррик<sup>2</sup> хлеба, или сухарей ... но они, найдя их безвкусными, выбросили его (баррик. – *Д.В.*) в воду. Одним словом, они испытали такое же удивление, в котором некогда пребывал король Калекута (*Calcut*), увидев европейский корабль, впервые причаливший к его берегам. Несколько человек были посланы выяснить, что за люди доставили этот большой деревянный дом. Посланцы сообщили своему хозяину, что это удивительные и ужасные люди, что они одеваются в железо, едят кости и пьют кровь. Они увидели их закованными в латы, поедающими сухари и пьющими вино. Наши дикари говорили, что французы пили кровь и ели дерево, назвав так вино и сухари.

Так как они не могли узнать к какой нации принадлежат наши люди, они дали им имя Уемиштигушиу (*Ouemichtigouchiou*) – “Человек, который, работает на дереве” (т. е. тот, кто выполняет некие действия, находясь на деревянном корабле. – *Д.В.*), или “Тот, который находится в каноэ или корабле из дерева”. Так с тех пор называют французов. Они видели, что наше судно сделано из дерева, а их маленькие каноэ изготовлялись только из коры» (*Thwaites* 1959: 118–120. V. 5).

Казалось бы, приведенный рассказ со всех точек зрения можно классифицировать как типачимун. Как было показано выше, хронологическая удаленность не всегда является фактором, исключающим рассказ из этой категории. С другой стороны, в нем нет ничего мифологического, что позволило бы причислить его к атанукана. Вне всяких сомнений, этот текст надо считать историческим преданием. Если же исходить из постулата об обязательном условии свидетельства очевидца для типачимуна, то и в этом случае все вписывается в рамки этой категории. Бабушка Пьера Пастедешуана – непосредственный очевидец событий – рассказывает о них своему внуку, а тот, ссылаясь на очевидца, передает рассказ миссионеру. В результате мы имеем классический типачимун. Далее миссионер фиксирует слова на бумаге, и устная история, такая, какой понимали ее инну, становится записанной. Впрочем, все-таки не в точности такой, какой понимали ее инну, поскольку Ле Жен оставил в зафиксированной графически версии рассказа отпечаток своего видения мира, но отрицать при этом ее аутентичность также будет неправомерно.

Думается, хронологические рамки данного рассказа следует ограничить моментом описываемого события и моментом записи текста, потому что, начиная с этой даты, он известен нам в зафиксированном виде. Однако на протяжении последних десятилетий вся палитра не критического отношения к письменным источникам, в частности к переводам фольклорных текстов, подвергается пересмотру. Так, применительно к Канадской Арктике было отмечено, что перевод не является точной копией оригинального рассказа. Переводчики, обычно также аборигены, иногда не могут подобрать эквиваленты слов и выражений, или смысл ускользает в процессе перевода. Это может привести исследователя к ошибочным выводам (Nagy 2002: 193).

Тоби Моранц, исследуя устные рассказы кри, задается вопросами, может ли однажды переведенный и положенный на бумагу рассказ рассматриваться как образец устной истории? И если значение повествования определяется ситуацией или контекстом, то не будут ли это значение и смысл повествования потеряны? Отвечая на поставленные вопросы, Моранц замечает, что многие записанные этнографами фольклорные тексты в своих стилистических формах имеют “более западный” повествовательный стиль. Причиной этому может служить эффект перевода или аудитории, для которой сказитель ведет свое повествование. Задавая вопросы, этнограф, часто сам того не замечая, провоцирует важность тех сюжетов, которые в иной ситуации, например, когда сказитель кри рассказывает историю своим детям, могли и не возникнуть. Этнограф также может не услышать те контексты, которые должны быть переданы в обыденных обстоятельствах, он может воспринимать их в ином темпоральном измерении, чем сказитель кри (Morantz 2002: 37–38).

Образцы фольклора, относящиеся непосредственно к эпохе первых контактов, по вполне понятной причине известны только в европейском пересказе, в процессе которого автор записи в той или иной степени пропускает аборигенный устный текст через свое мировосприятие, трансформируя его, порой неосознанно, в соответствии со своими ментальными установками. Однако устное предание, возникшее в XVII в. и далее передаваемое из уст в уста, будет деформироваться, отражая в своем содержании реалии последующих эпох, и дойдет до современного слушателя в существенно измененном виде по сравнению с изначальным вариантом, тогда как однажды записанное уже не изменится.

Естественно, европейские авторы той эпохи не ставили перед собой задачу дословно зафиксировать рассказы автохтонов, как в дальнейшем это стали делать профессиональные собиратели фольклора, а передавали лишь их общее содержание. Нельзя не согласиться с Моранцем, что данное обстоятельство снижает их аутентичность, но, тем не менее, они могут служить источником, в той или иной степени отражающим аборигенный взгляд на контакт культур. Рассказанная Пьером Пастедешуаном и записанная Ле Женом история является, на мой взгляд, наглядным тому свидетельством.

Безусловно, монтанье не знали, кто такой “король Калекута”, так же как не знали, что такое “король”. Они не знали, что такое железо, из которого были сделаны латы французов, но наверно применили некое описательное название. Можно также предположить, что первые европейцы, с которыми они столкнулись, были не французские колонизаторы и военные, а рыбаки, промышлявшие треску и не имевшие доспехов. Однако главным здесь мне представляется другое.

В данном рассказе, по всей вероятности, действительно отражены некоторые реалии периода “первого контакта”. На эту мысль наводит то, как индейцы реагируют на увиденную ими картину, на появление не виданных прежде странных людей и на неизвестную до тех пор пищу, которой те их угощают. Люди, никогда не видевшие ничего подобного, поражены необычным зрелищем, и именно в удивлении состоит основа рассказа. Заслуживает внимания подозрительное отношение к европейским продуктам, и как итог, их неприятие. Индейцы выбросили в воду сухари именно из-за отсутствия культуры употребления этого продукта, а следовательно, невозможности

использовать его по назначению. Сухари рассматриваются ими в качестве предметов из дерева. Вслед за этим возникает вполне резонный в данном случае вопрос: “Что же это за люди, которые едят дерево?”. Кажется естественным, когда все новое непонятное и чуждое вызывает опасение. Думается, в настоящей версии “первого контакта” можно обнаружить элементы “культурного шока”, который испытывали в тот момент индейцы – участники этого события. Негативная реакция, выразившаяся в отторжении всех европейских предметов и продуктов, и настороженное отношение к самим европейцам свидетельствует, на мой взгляд, о том, что они были действительно непонятны и чужды индейцам. Они явно сталкиваются с чем-то новым, неизвестным доселе.

Невзирая на то, что этот рассказ дан в вольном пересказе миссионера-француза и зафиксирован в письменном виде, его можно рассматривать как типачимун – текст устной истории инну именно XVII в. Описываемые в нем события, возможно, произошли в 20-е или 30-е годы XVI столетия и, вероятней всего, никак не позднее его первой половины. Думаю, само содержание данного рассказа, особенно описание того, как индейцы отреагировали на появление европейцев и их подарки, свидетельствует о не слишком долгом промежутке времени между событием и фиксацией его на бумаге. Сам написанный текст является тому свидетельством. Итак, этот рассказ без особых сомнений следует рассматривать как типачимун, а не атанукан, хотя в плане хронологии он ближе к последнему.

Два следующих исторических предания о “первой встрече” принадлежат атапаскам чипевайан. Мне неизвестна атапаскская терминология применительно к исследуемой теме, поэтому я буду по аналогии использовать для этих текстов алгонкинские термины типачимун и атанукан/атиукан. Вследствие большого объема текстов я не стану цитировать, а ограничусь кратким пересказом.

Рассказ о появлении европейцев (французов и шотландцев – представителей Канадской Северо-западной Компании) был записан католическим миссионером и ученым Эмилем Птито со слов знаменитого и старейшего метиса франко-кри-дене Франсуа Больё в 1863 г., когда рассказчику было 89 лет.

Франсуа Больё был очевидцем этого события, которое, по его словам, произошло в 1789 г. Когда французы (служащие компании) прибыли и узнали, среди чипевайан много французов и метисов, они попросили дядю рассказчика Жака Больё собрать всех индейцев из района Большого Невольничьего озера и выступить в качестве переводчика. Собралось много дене (чипевайан) и догриб, которые были до этого момента в состоянии войны друг с другом. Французы объявили догриб, что пришли с миром и попросили добывать им меха в обмен на предметы для комфортной жизни. Затем начался показ этих предметов. Взамен посуды, сплетенной из корней пихты, вождь догриб получил металлический котел. Увидев, как быстро закипела вода, догриб радостно пустились в пляс. Вождь получил также красный кафтан с фалдами на поясе и шляпу-цилиндр, украшенную перьями, а сверх того, нож, платок, чашку, топор, иглы, табак. Догриб не знали, что такое табак, и когда французы им показали, как надо курить, а индейцы попробовали, то многих из них стошнило. Несмотря на это, догриб были очень довольны подарками и всю ночь плясали от радости. Французы постоянно напоминали индейцам про то, что надо добывать меха, в обмен на которые они получат очень много этих богатств. Встреча состоялась в северо-западной части Большого Невольничьего озера на Большом острове (la Grosse-Ile) (Petitot 1886: 429–433).

Данный рассказ также представляет собой типачимун, поскольку он абсолютно лишен малейших мифических и сакральных черт и известен со слов очевидца. Это рассказ о произошедшем в действительности историческом событии.

Пусть этот текст, также как и типачимун от бабушки Пьера Пастедешуана, записан католическим миссионером и носителем европейской культуры. Возможно, он не избежал некоторых деформаций, подобных тем, о которых писал Тоби Моранц. При этом сам текст, тем не менее, представляет интерес с точки зрения восприятия

аборигенами европейцев. В отличие от типачимун XVII века, типачимун XIX века., повествующий о событиях XVIII века рисует кардинально противоположную картину в плане отношения индейцев к впервые увиденным европейским предметам. Удивление и неприятие, отраженное в первом тексте, здесь уступает место восхищению и желанию обладать этими предметами, удобные и полезные качества которых сразу же осознаются. Европейцы не выглядят здесь какими-то необычными и непонятными существами, они сразу становятся друзьями.

Главный вопрос, который вызывает этот текст, состоит в правомерности его восприятия как рассказа о “первой встрече”, поскольку до прихода служащих Северо-Западной компании здесь уже присутствовало большое количество метисов франко-дене и франко-кри-дене. Рассказчик, будучи, несомненно, носителем аборигенного сознания, все-таки метис, что также отразилось на его повествовании. Отцами этих людей были французы: охотники, трапперы и независимые торговцы, именовавшиеся “лесные бродяги”. Некоторые из них жили с индейцами постоянно. Нетрудно догадаться, что чипевайан в этот момент на деле было уже очень трудно удивить металлическими ножами, котлами и прочими европейскими вещами, да и табака, пусть он и был редкостью, они не знать не могли<sup>3</sup>. Получается, что это уже не “первая встреча”, хотя в рассказе говорится именно о ней?

По-видимому, данный текст можно интерпретировать как рассказ стороннего наблюдателя, в данном случае метиса франко-кри-дене, о первой встрече европейцев и аборигенов, но не чипевайан и метисов, а именно догриб. В отличие от чипевайан, догриб долины р. Маккензи действительно могли впервые видеть “настоящих белых”. Французов, живших среди их врагов дене, они, вполне возможно, таковыми и не всегда воспринимали. Однако, даже находясь в состоянии войны с дене, они не могли не знать европейских товаров, которые обменным путем должны были к ним попадать. В то же время контактирующая с европейцами, а значит, находящаяся в более выгодном положении, враждебная сторона могла и пресекать такие опосредованные контакты, что четко отражено в предании, которое будет рассмотрено ниже.

На мой взгляд, все эти кажущиеся несоответствия мотивированы всем комплексом окружающих реалий той эпохи, в которую текст был зафиксирован.

Реалии “первой встречи” XVIII в. (тем более рассказанные в XIX в.), когда некая группа, даже если и контактирует с европейцами напрямую впервые, не может о них при этом не знать, будет лучше подготовлена к этому событию. Даже монтанье времен жизни бабушки Пьера Пастедешуана по логике уже должны были знать европейцев. Ведь европейцы (баски и бретонцы – безвестные ловцы трески) курсировали у здешних берегов и вступали в контакт с различными группами выходивших на побережье аборигенов еще до появления здесь в 1534 г. первой экспедиции Жака Картье. Картье встретил в районе мыса Наташкван некоего капитана Тьенно, торговавшего с индейцами (*Pouliot* 1934: 59), которые вероятней всего были инну. Значит, формально это была уже не первая встреча? То же самое можно сказать и о догриб из рассказа Франсуа Больё, которые не были знакомы ни с чем европейским, хотя должны были быть.

Объяснить это “несоответствие” позволяет интересное наблюдение Джулии Б. Бруна относительно инуитов. Исследовательница отметила, что “Если принять во внимание большие размеры географического ареала, занимаемого инуитами, и вынужденный номадизм охотников, становится предельно ясно, что первые контакты с белыми не являлись синхронными, а были распределены на протяжении столетий в зависимости от местности и групп. Как свидетельствует история, они происходили в разные эпохи, но в соответствии с феноменологией и атрибутами, представляющими значительное сходство” (*Bruna* 2007: 80). Все сказанное Бруна, правомерно будет отнести и к инну, и к кри, и к группам атапасков. “Первый контакт” индивида, семьи или небольшой кочевой группы не всегда есть контакт в широких масштабах. И тем не менее, рано или поздно, встретившись с другими аборигенами, они расскажут об этом событии. Тогда этот рассказ станет типачимун.

Возвращаясь к теме отражения в повествованиях реалий современности и, как следствие, изменения их содержания от одного поколения рассказчиков к другому, сконцентрирую свое внимание на однозначно позитивной реакции догриб на европейцев и “европейское”. Это есть не что иное, как отражение в тексте адаптации аборигенных групп к меняющемуся в ходе колонизации окружающему их миру. Процесс адаптации оставляет свой след в изменившихся и продолжающих изменяться аборигенных версиях “первой встречи”, а то или иное отношение к европейским вещам допустимо рассматривать в качестве индикатора этого процесса. Несмотря на сам факт “первого контакта”, догриб как в представлении чипевайан и метиса – автора текста, так, вероятно всего, и сами по себе были к нему готовы. Иначе их реакция на так быстро и неожиданно вскипевшую воду и другие необычные вещи была бы более настороженной, а в данном случае даже первое и неудачное знакомство с табаком не вызвало негативного отношения.

Еще одно историческое предание чипевайан со сходным содержанием известно под названием “Куница, Которая Прыгает”. Оно также записано Петито от рассказчика Алексиса Енна-азе (Enna-azé) на озере Атабаска в 1879 г.

Женщину-чипевайан по имени Куница, Которая Прыгает, захватывает в плен отряд болотных кри и уводит к побережью Гудзонова залива. В пути она с удивлением обращает внимание на металлическую посуду, орудия и другие предметы. Сначала она думает, что все это производят сами алгонкины, но затем понимает, что они получают это в обмен на меха от каких-то людей на востоке, хотя кри хотели сохранить это в тайне от нее. Прожив у кри несколько лет, она выясняет, что эти люди приходят из-за моря, что они добрые и щедрые и очень любят индейцев. Тогда она решает бежать к ним и добирается до английского форта Черчилл, просит различные предметы и обещает, что когда она вернется к своему народу, чипевайан взамен принесут меха. Служащие Компании Гудзонова залива, которым выгодно завязать торговые отношения помимо кри с другими индейцами, снабжают ее собачьей упряжкой, одеждой из драпа, бельем, безделушками, ножом, топором, кремнем и кресалом. Они также объяснили ей, как пользоваться этими предметами, и отправили ее к чипевайан. Когда она, наконец, возвратилась к своим соплеменникам, те, восхищенные и пораженные такими богатствами, незамедлительно снарядили экспедицию к Гудзонову заливу. Бывшая пленница стала знаменитостью (*Petitot* 1886: 424–428).

Петито датирует происходящие в данном рассказе события не позднее 1770 г. (Там же: 426).

Это предание тоже можно классифицировать, следуя терминологии Сильви Винсан, как фиксированный типачимун. Оно лишено мифических черт и производит впечатление вполне реальной истории, все его персонажи – люди. Его будет правомерно прокомментировать в том же контексте, что и рассказ Франсуа Больё, пусть даже рассказчик не просто не является прямым участником событий, но и слышал это предание явно не от очевидца. Нельзя даже исключить того, что Куница, Которая Прыгает, является действительно существовавшим человеком. Возможно также, в предании символически отражена роль женщины как связующего звена при установлении отношений с европейцами, поскольку служащие торговых компаний часто женились на индейках.

Первое, на что обращает внимание пленная женщина чипевайан – это предметы европейского производства у кри. Впрочем, в отличие от текста Франсуа Больё, в данном случае из содержания предельно ясно, что пленница видит европейские предметы впервые. Доказательством этому служит хотя бы то, что она сначала приписала кри их производство. Но при этом ее отношение к ним априори позитивное. Она сразу замечает все их преимущества и полезные качества. Она не проявляет к этим странным вещам ни малейшей настороженности, а, напротив, всячески стремится обнаружить их источник. Показательно и то, как чипевайан восприняли возвращение бывшей

пленницы с необычными дарами. Они сразу снарядили экспедицию к англичанам и их товарам, словно в их культуре уже были лакуны, предназначенные для заполнения именно этими предметами. Сами “белые” изначально постулируются как очень добрые люди и друзья, так как они являются источником столь ценных вещей, а конкуренты – кри, которые старались держать чипавайан в неведении про “белых” и пресекать контакты с ними, выставлены в негативном свете.

Единственное, что, возможно, придает этому преданию черты атанукана – это некоторые признаки культурного героя, которыми, можно предположить, обладает Куница, Которая Прыгает, поскольку именно она выступает дарителем (пусть и в качестве посредника) всех новоприобретенных благ и ценностей. Думается, Птито вовсе не без оснований включил ее в список “героев и божеств чипевайан” наряду с другими персонажами их мифов (*Petitot* 1886: 441).

Итак, основываясь на проведенном здесь разборе трех текстов, можно предположить, что аборигенные версии “первой встречи” являются преданиями типачимуна. Содержащаяся в них трактовка “первой встречи” варьируется в зависимости от времени фиксации текста и времени состоявшегося контакта. Казалось бы, нет ничего необычного в том, что эти три текста, как и любые другие сходного содержания, являются типачимуна. Поскольку “первая встреча”, несомненно, представляет собой историческое событие, то, вероятно, все тексты, так или иначе затрагивающие эту тематику, должны быть только типачимуна?

Однако дело обстоит не всегда так. Присущие большинству текстов данной тематики историзм и реалистичность изложения не являются, тем не менее, обязательным и непренным их атрибутом. Если речь заходит об осмыслении “первой встречи”, а не просто передаче сообщения о состоявшемся когда-то событии, то такого рода тексты часто принадлежат категории атанукан/атиукан. В качестве примера приведу два следующих мифа кри, записанных все тем же Птито и повествующих о происхождении и появлении “белых людей”:

Уемисакусиу-от’атайокан (*Wemistakusiw ot’atayokan*)

(Происхождение белых) (Сказание кри озера Водяной Курицы)

Давным-давно в большом кочевом селении Аийс-ийинивок<sup>4</sup> заметили, что каждую ночь пропадает маленький ребенок. Малыши, которые у них были, незаметно исчезали один за другим. Это вызывало беспокойство.

С другой стороны, один маленький ребенок подвергал свою мать суровому испытанию тем, что непрерывно кричал и плакал. Доведенная до отчаяния однажды она схватила свое дитя и так сильно его встряхнула, что оно выскочило из своей колыбели и, как бабочка, вылезаящая из кокона, взмыло в воздух, приняв обличье большого белого филина.

Тем не менее, этой ночью таким же образом, как и в предыдущие, в лагере исчез еще один младенец, и невозможно было узнать, кто его захватил.

Но мать ребенка-филина, поджидавшая возвращения маленького колдуна, увидела, как он проник в жилище ее соседки, схватил ее ребенка своими когтями и унес его на верхушку дерева, где разорвал его на кусочки и проглотил, словно это быламышь.

То же произошло и следующей ночью; и после каждого нападения ребенок-филин возвращался на свое место в свою колыбель с самым невинным в мире видом. Днем он был ребенком, ночью становился филином.

Тогда мать ребенка поспешила сообщить об этом кри.

“Это мой сын, сын белого человека является причиной исчезновения наших детей”, сказала она. Это вампир. Он пожирает их каждую ночь, приняв обличье большого белого филина.

Тогда кри собрались на совет, чтобы решить, что делать с этим малышом. Одни говорили, что его нужно убить, но другие отвечали: “Лучше его оставить, так как это манито”. Самые человечные полагали, что его следует обменять какому-нибудь

враждебному племени. Однако в итоге сошлись на том, что ребенка-вампира следует предать смерти.

Но тогда он, пораженный страхом, впервые заговорил. Он попросил не убивать его, пообещав кри, что если они с этим согласятся, то станут свидетелями великого чуда, которое принесет им выгоду.

“Что же нам следует сделать с тобой?”, спросили его воины.

“Сделайте мне маленький саркофаг на ветвях дерева и поместите меня в него”, ответил он. А затем вернитесь на это место через три года, чтобы проведать меня в нем.

Это показалось кри мудрым, и они выполнили это наказ. Они построили для ребенка маленький лабаз, в который положили немного еды, поместили его туда живого и ушли оттуда.

Три года спустя кри вспомнили ребенка-филина и сказали себе: “Пойдем, посетим его могилу”.

Но вместо маленького сундука, поднятого на четырех столбах, они обнаружили большой деревянный дом, окруженный множеством других строений поменьше. Все эти дома были населены белыми людьми, языка которых они не знали.

Это была торговая фактория.

Но среди этих чужестранцев с бледными лицами они вскоре узнали ребенка-филина и спросили его, что это за новый для них народ.

На это колдун ответил, что это множество детей кри, которых он унес и проглотил, когда жил среди Айис-ийинивок.

Но он, став большим белым вождем, дал кри оружие, одежду и посуду. С тех пор два народа живут в дружбе и гармонии.

Рассказал Вийасуви́м – кри озера Водяной Курицы в 1880 г. (*Petitot* 1886: 462–465).

Показательно, что сами кри интерпретировали это повествование как атиукан, о чем свидетельствует его название. Его также следует рассматривать в первую очередь как атиукан/атанукан по той причине, что в нем речь идет о происхождении явления, то есть это этиологический миф, в котором излагается версия причины появления “белых людей”, а вовсе не рассказывается о “первой встрече” как некоем конкретном событии. В связи с этим встает вопрос, правомерно ли вообще трактовать данный текст как рассказ о “первой встрече”? Отвечая на него, нельзя не отметить, что здесь имеет место осмысление образа “первой встречи”. Ведь, когда через три года кри пришли к месту захоронения колдуна, они встретили там доселе им неизвестных белых людей. Причина их появления уже сама собой подразумевает факт контакта. В этом тексте происходит смешение реального и мифического времени. С одной стороны, приход европейцев и контакт с ними – это реальное событие, что хорошо показывают предания, изложенные выше. С другой стороны, индейцы пытаются осмыслить причину появления “белых”, и осмысливается она в нем в рамках категории атиукан/атанукан. “Первая встреча”, если исходить из данного текста, состоялась в мифические времена, еще во времена атанукана, сразу же после того как “белые” произвелись на свет. Только активной контактирующей здесь выступают кри, которые сами первыми приходят к “белым”. Хотя, делают они это не по собственной инициативе, руководствуясь словами колдуна – их прародителя. В то же время превращение ребенка в филина и обратно в ребенка не выходит за пределы фиксированного типачимуна.

Безусловно, этот миф возник значительно позднее события “первой встречи”. Для того чтобы осмыслить само событие и его последствия, и чтобы эти последствия осознать, нужно время. Доказательством достаточно позднего происхождения данной версии мифа, на мой взгляд, служит также позитивная в итоге оценка последствий знакомства, что немного роднит этот миф с двумя преданиями чипевайан. “Белые” выступают в качестве дарителей всевозможных благ и полезных предметов, их селе-

ние представляет собой не что иное, как факторию, где все это можно получить. И это даже, несмотря на то, что в мифе они представлены порождением злого колдуна. В то же время, это могут быть поздние напластования на более раннюю основу и даже элементы индивидуального фольклорного творчества, когда сказитель, порой неосознанно, соединяет реалии современной ему жизни с тем вариантом мифа, который он услышал от представителей предыдущих поколений.

Во втором мифе от того же рассказчика излагается история прихода европейцев, а значит и момент “первой встречи” (*Petitot* 1886: 465–472).

Согласно мифу, кри, до этого времени не имевшие о “белых” никакого представления, увидели их во сне плывущими на большом каноэ<sup>5</sup>. Они отправились им навстречу к побережью “Большой Воды”. Европейцы той же ночью неожиданно пришли к выводу, что по другую сторону “Большой Воды” есть народ, который в них нуждается, и отправились на запад. Встреча произошла на востоке “Большой Земли” и на берегу “Большой Воды”. “Белые” были бледные, худые и умирающие от голода, а кри – сильные, крепкие с запасами еды и ценных мехов. Кри помогли белым, снабдили их провизией, а также отдали им *Масинахиган* (“Книгу”), которую им очень давно дал *Кичи Манито* “Добрый Дух”, но которую они не могли прочесть. Когда кри через несколько лет вновь пришли на берег “Большой Воды”, то увидели там множество домов и богатых и процветающих “белых”. Все свои богатства они получили, прочтя *Масинахиган* кри. В результате между двумя народами начался обмен, и кри вернулись домой довольными. Когда кри повторно приходят к европейцам, они застают их всех мертвыми за исключением одного человека. Кри адаптируют его, но вскоре выясняют, что он не умеет охотиться, но ест за десятерых ...

На этом миф не заканчивается. Далее сюжетная линия представлена, главным образом, именно похождениями этого “белого” персонажа, наделенного некоторыми чертами комического героя, но это, полагаю, уже почти не имеет отношения к тематике моей работы. Думается, Птито был прав, когда написал о соединении двух разных легенд в одну, а место срачивания определил именно там, где речь заходит о единственном выжившем белом человеке (*Petitot* 1886: 472).

Что представляет собой первая часть этого текста – типачимун или атиукан? В начале отсутствием волшебства он напоминает типачимун. Действовать, руководствуясь сновидением, вполне обычно для всех североамериканских индейцев. Подобное вполне может присутствовать в типачимуне. Но далее сюжетная линия с Книгой свидетельствует в пользу последнего. В этом тексте очень хорошо прослеживается европейское заимствование – неоспоримое свидетельство того, что данное фольклорное произведение было создано гораздо позднее, чем состоялся “первый контакт”. Заимствование проявилось в переработке и собственном осмыслении индейцами того, что им рассказывали миссионеры. В результате “Великий Дух” выступает в качестве культурного героя, даровавшего индейцам “мудрую книгу”, которой они так и не сумели воспользоваться. Таким образом, это не что иное, как атиукан кри, дающий аборигенную версию обретения человечеством Библии, а также поясняющий, что принесенные “белым человеком” богатства на самом деле когда-то очень давно были получены им, благодаря подарку кри. Здесь видится важной интерпретация европейцев, как людей, в которых кри нуждаются. При этом из контекста ясно, что и европейцы в свою очередь нуждаются в индейцах. Речь идет не столько о добыче мехов, сколько о помощи, которую кри оказали выжившему “белому”, остальные “белые” после своего успеха, тем не менее, все умерли от голода. Для многих аборигенных, в частности охотничьих, сообществ представления о европейцах как о людях, ничего не умеющих делать и плохо приспособленных к жизни, распространены достаточно широко. Отсюда и образ выжившего “белого” – очень прожорливого, но при этом плохого охотника. Думаю, этим правомерно будет объяснить парадоксальную для индейца ситуацию, почему белые люди, создающие такие богатства и владеющие ими, на деле плохие

охотники и вообще ни на что не способны. Подобные представления могли возникнуть даже раньше, чем позитив по отношению к товарам европейцев и как следствие к ним самим и появляться в различные периоды постконтактной эпохи. После шока от встречи с неведомым быстро приходило понимание, что у немногочисленных пока пришельцев отсутствуют навыки, необходимые для жизни в аборигенной среде.

Итак, воспользовавшись алгонкинской терминологией, отмечу, что фольклорные произведения, повествующие о “первом контакте”, могут быть не только типачимуна, но и атанукана/атиукана.

Тексты типачимуна как явление, возникли раньше (если не принимать во внимание время “первой встречи” для различных регионов) текстов атанукана, в которых дается анализ событию. При этом тексты типачимуна со временем часто меняли свое содержание. “Первая встреча”, которая могла произойти в зависимости от региона столетия назад, в них интерпретировалась в соответствии с современной ситуацией, отражая, таким образом, адаптацию аборигенов к меняющемуся под воздействием колонизации миру.

Тексты атанукана о “первой встрече”, несмотря на их мифический/мифологический характер, есть образцы устной истории, поскольку считаются таковыми самими носителями тех представлений об историческом процессе, которые отличаются от европейских. По одному из наиболее точных, на мой взгляд, определений “миф – это в том числе и рассказ, объясняющий происхождение мира и общества и воспринимаемый как истина рассказчиком и аудиторией” (Ващенко 2008: 6).

Исследователи часто пишут о консервативности содержания фольклорного текста. Так, Василевич отметила, что “Эвенки относились к сказаниям и преданиям как к неписанной истории и старались передавать их в неизменном виде” (Василевич 1966: 6). И тем не менее, исторические предания о “первом контакте”, записанные значительно позднее самого события, представляют собой, несмотря на очевидное тематическое сходство, явления несколько иного порядка. Существенное их отличие от преданий, зафиксированных на раннем этапе колонизации, состоит в наслении на них современных рассказчику реалий. Восприятие аборигенами европейцев будет здесь кардинально иным. Более того, в случае прямой вербальной передачи предания самим носителем культуры исследователи (особенно владеющие языком рассказчика) имеют возможность ознакомиться непосредственно с аборигенной традицией, пусть даже она и не избежала европейской трансмиссии в процессе письменной фиксации.

### Примечания

<sup>1</sup> Данные расхождения в транскрипции содержатся в тексте источника.

<sup>2</sup> Баррик – бочка объемом около 200 л.

<sup>3</sup> Несмотря на то, что мир получил табак благодаря американским индейцам, большинство групп Канадской Субарктики познакомились с ним достаточно поздно и именно через посредничество европейских торговцев.

<sup>4</sup> Букв. “старинные люди” (*Petitot* 1886: 445) – вариант самоназвания кри. Не исключено также, что в данном случае наименование “старинные люди” указывает на давность развивавшихся в рассказах событий.

<sup>5</sup> Птито при переводе мифа на французский язык употребил здесь слово “пирога”. Я заменил его широко распространенным в Канаде и вообще Северной Америке словом “каноэ”.

### Литература

Василевич 1959 – Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. сер. М., 1959. Т. 51. С. 157–192

Василевич 1966 – Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.; Л., 1966.

- Vaucenno* 2008 – *Vaucenno A.B.* Суд Париса: сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М., 2008.
- Bousquet* 2002 – *Bousquet M.-P.* Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexion sur le bestiaire contemporain // *Théologiques*. 2002. Vol. 10. № 1. P. 63–87.
- Brittan* 2001 – *Brittan J.* The Morphosyntax of the Algonquian Conjunct Verb: A Minimalist Approach. N.Y., 2001.
- Brittan, MacKenzie* 2005 – *Brittan J., MacKenzie M.* Two Wolverine Stories // Ed. B. Swan. Algonquian Spirit Contemporary Translation of the Algonquian Libraries of North America. Lincoln; London, 2005.
- Bruna* 2007 – *Bruna G.B.* Apparences trompeuses. Sananguaq. Au cœur de la pensée inuit... Collection Latitude Humaine. La Bourdinière, 2007.
- Lacombe* 1874 – *Lacombe A.* Dictionnaire de la langue des Cris. Montréal, 1874.
- Mémoire* 2003 – *Mémoire et adresse des chefs des Premières Nations Innue de Mamuitun mak Nutashkuan.* Conseil tribal Mamuitun. Déposés à la Commission des institutions de l'Assemblée nationale du Québec. 16 janvier 2003. ([www.mamuitun.com/pdf/memoire030116.pdf](http://www.mamuitun.com/pdf/memoire030116.pdf))
- Morantz* 2002 – *Morantz T.* Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie // *Anthropologie et Sociétés*. 2002. Vol. 26. № 2–3. P. 23–43.
- Nagy* 2002 – *Nagy M.* Comment les Inuvialuit parlent de leur passé // *Anthropologie et Sociétés*. 2002. Vol. 26. № 2–3. P. 193–213.
- Parcoret* 2000 – *Parcoret F.* L'amertume des gardiens de la terre: les Memekueshuat dans la tradition orale innue. Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention de garde de maître ès arts (M.A.). Québec, 2000.
- Petitot* 1886 – *Petitot E.* Traditions indiennes du Canada nord-ouest par Émile Petitot ancien missionnaire. Les littératures populaires de toutes les nations. Traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions. P., Vol. XXIII. 1886.
- Pouliot* 1934 – *Pouliot C.* La grande aventure de Jaques Cartier: épave bi-centenaire découverte au Cap des Rosiers en 1908. Québec, 1934.
- Preston* 2002 – *Preston R.J.* Cree Narrative. Expressing the Personal Meaning of Events. Montreal and Kingston, 2002.
- Principe* 1975 – *Principe C.* Trois "Relation de la Nouvelle France" écrites par le Père Paul Le Jeun (1632, 1633, 1634) // *Cahier internationaux des études françaises*. 1975. Vol. 27. № 1. P. 83–108.
- Savard* 1971 – *Savard R.* Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-naskapi. Ministère des Affaires culturelles. Série "Cultures amérindiennes". Québec, 1971.
- Savard* 2004 – *Savard R.* La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu. Montréal-Québec, 2004.
- Slobodin* 1981 – *Slobodin R.* Kutchin // *Handbook of North American Indians: Subarctic*. Washington, 1981. Vol. 6. P. 514–532.
- Thwaites* 1959 – *Thwaites R.G. ed.* The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610–1791. N.Y., V. 5, 6. 1959.
- Vincent* 1982 – *Vincent S.* La tradition orale montagnaise. Comment l'interroger // *Les cahiers de Cléo*. Sciences de l'Homme et de son environnement. Liege-Bruxelles, 1982. № 70. P. 5–26.
- Vincent* 1991 – *Vincent S.* La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire // *Anthropologie et Sociétés*. 1991. Vol. 15. № 1. P. 125–143.

### **D.V. Vorobiev. "The First Contact" Through the Eyes of the Aborigines of the Canadian Subarctic – *tipatshimuna* and *atanukana***

The author considers various opinions concerning two major categories of folk texts of the Algonquins of the Canadian Subarctic – *tipatshimuna* (historical legends, daily stories and eyewitnesses' tales) and *aianukana* (myths). He strives to find the place of the "first contact tales" among these categories and to elicit aboriginal interpretations of this event. Having studied five texts, written down in the XVII (Le Jeun) and XIX (Petitot) centuries, he shows that the "first contact tales" might have historic as well as mythical content; but both, depending on time of their fixation, reflect different stages of adaptation of the aborigines to the changing under European influence world.