



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.1.71-83

Шишелов Н.С.

Пророк Бини и религиозная лихорадка у кэрьеров в 1834–1840-х гг.

Аннотация. Статья посвящена феномену религиозной лихорадки среди индигенного населения центральных районов Британской Колумбии во второй четверти XIX в. В традиционную систему верований кэрьеров за короткий срок был интегрирован ряд доктрин и символизм христианства, причём произошло это в период, предшествующий появлению первых миссионеров в регионе. Парадоксальным образом на начальном этапе инкультурация христианства шла без их вмешательства. Трансформация религиозных воззрений аборигенов не сопровождалась культурной экспансией европейцев и шла, фактически, естественным путём. К периоду начала активной работы миссионеров в конце 1860-х гг. индейцы уже были готовы к принятию новой религии, и отторжения её не возникало. На основе анализа фольклора, исторических источников и работ, посвящённых данной тематике, выявлены каналы культурной диффузии и интеграции элементов христианства в традиционные верования, а также психологические стимулы их принятия индейцами. По материалам журнала Джона Маклина, источника, не привлекавшегося ранее в исследованиях темы, определена датировка начала движения Пророка среди кэрьеров. Данный культурно-исторический феномен предлагается рассматривать как стихийное движение, а не как культ религиозного лидера.



Ключевые слова: атапаски кэрьер, дакел, пророк Бини, религиозная лихорадка, религиозный синкретизм, аккультурация, культурный синтез, культурная диффузия

Nikita S. Shishelov

Bini the Prophet and Religious Fever among the Carrier Indians in 1834 – the 1840s

Abstract. The article deals with the phenomenon of religious fever among the indigenous people of central British Columbia in the second quarter of the 19th century. In a short time, the traditional belief system of the Carrier Indians adopted some of the Christian doctrines and symbolism. This took place in the period before the first missionaries came to the region. Paradoxically, at the initial stage, the enculturation of Christianity started without participation of Christians themselves. The transformation of the Indians' religious views wasn't accompanied by European cultural expansion. In the late 1860s, when the missionaries started their active agency, the Indians were ready to accept the new religion without resistance. This article is based on the analysis of folk tales, historical dates and researches devoted to this subject. The channels of cultural diffusion and the integration of elements of Christianity into traditional beliefs are revealed. The psychological reasons of acceptance of the new religion by the Indians are also in the focus of attention. The author determines the date of the beginning of the Prophet's movement among the Carrier. The key source of this dating was John McLean's journal, which has not previously been used in researches of the subjects. The author proposes accounting this cultural phenomenon as a spontaneous movement, not a cult of a religious leader.

Key words: Carrier Athapascan, Dakelh, religious syncretism, religious fever, Bini the Prophet, acculturation, cultural synthesis, cultural diffusion

Шишелов Никита Сергеевич – независимый исследователь; г. Москва; nshishelov@rambler.ru.
Nikita S. Shishelov – independent researcher; Moscow; nshishelov@rambler.ru.

Бини и его гибридная религия

В начале XX в. индейцы центральных областей Британской Колумбии рассматривали христианство как свою исконную религию, и настаивали, что учение Христа – местное явление, а имя Сескири (искаж. Иисус Христос), имеет индейское происхождение. *«Всё о чем проповедники рассказывают нам сегодня, всё это мы слышали от Бини ещё до того, как священник пришёл сюда. Всё что написано в Библии, Бини проповедовал нам прежде, чем здесь появились священники [...] он был первым, кто научил индейцев делать крестное знамение [...] он рассказывал о тех же вещах, о которых говорят нам священники сегодня [...] он сказал всем, что надо быть хорошими, что все хорошие пойдут на небеса и будут стоять по правую руку от Бога, а плохие люди никуда не пойдут, сгинут»* [Redden, 2009, 49–50, 52].

Имя Бини переводится с языка кэрьеров¹ как Разум По Всеми Миру или Его Разум, он известен также как Пени, Пророк Кэрьер и Пророк с реки Балкли [Redden, 2009, 37, 45]. Единственный источник биографических данных Бини – индейский фольклор. Первые рассказы индейцев об этом пророке были собраны у кэрьеров в конце XIX в. миссионерами Э. Морисом, В. Коллисоном и Д. Рэйли. В начале XX в. предания были зафиксированы этнографами Д. Дженнесом у бабинов, В. Гарфи, В. Бейноном и М. Барбо у гитксан². Коллекция Барбо наиболее обширна, и включает более двух десятков текстов, записанных в 1920-х гг.

Согласно преданиям, до определённого момента, перевернувшего жизнь Бини, его звали Квэс. Это был мужчина среднего возраста из Аквилгата. По некоторым версиям, он был потомственным шаманом.

Незадолго до своей преждевременной смерти Квэс испытал сильнейшее религиозное переживание. Однажды у него случился приступ каталепсии. Наконец шаман привёл его в чувства, тот не мог произнести ни слова. Когда дар речи вернулся к нему, он начал рассказывать удивительные вещи. На следующую ночь Квэса постиг новый приступ, и снова пришлось звать на помощь шамана. Припадки продолжались, и танцы вокруг оцепеневшего тела стали обычным явлением. Квэс получил дар провидца. Очнувшись, он рассказывал о своих видениях, в которых принимал вид бестелесного разума с крыльями и витал в воздухе над головами людей, слыша мысли каждого. Он поднимался на небеса, где общался с небесными людьми, одетыми в белые одеяния, и Вождём Небес, наделившим его большой магической силой и давшим определённые наставления, которые он должен был передать своему народу и соседним племенам.

По другой версии, видения пришли к Квэсу во время обычных шаманских практик. Ещё рассказывали, что он получил откровение, когда проигрался в азартную игру и, желая окончить свою жизнь, ушёл в лес, где отшельника посетили грезы [Redden, 2009, 44–45; Morice, 1905, 239]. Последняя версия является примером мифологизации образа исторического персонажа. Это характерный для атапасков Британской Колумбии мифологический сюжет [Morice, 1893, 79–81; Farrand, 1900, 38].

Разногласий относительно периода активной деятельности пророка нет. Получив магические силы, Квэс сменил имя на Бини, ведь в видениях он становился крылатым разумом. Видения продолжали посещать его, он пел полученные в грёзах песни и говорил на непонятном языке, который истолковывал своим ученикам. Иногда уточняется, что речи Бини переводил помощник пророка, возможно, его племянник. Его учение включало в себя следующие элементы: определённые песни и танцы, шаманские практики, крестное знамение, понятия воздаяния за грехи и покаяния, исповедь, семидневная неделя с одним днём отдыха, и «закон пяти пальцев» – пять заповедей, которые необходимо было строго соблюдать. Также Бини проводил некое подобие обряда крещения, после которого неопиты получали новые имена: Мали, Зили, Алевкси (искаж. Мария, Василий, Алексей), Залемау, Лэй-о [Barbeau, 1923, 32]. Согласно преданиям, Бини принёс полученные на небесах кусок белой материи и некую молитвенную доску³. Эти предметы использовались им во время целебных обрядов. Иногда обряды сопровождалась гипнозом – у присутствующих возникали визуальные галлюцинации.

Бини заявлял, что видит грядущие времена, и для него нет никаких тайн. Разум его проникал в самые сокровенные уголки душ слушателей. Он пророчил

прибытие в скором времени белых людей, которые принесут индейцам различные полезные вещи, появление невиданных животных – лошадей и коров, и воскрешение мёртвых. В пророчествах он зашёл так далеко, что предсказал даже строительство железной дороги и телеграфа. Любопытно, что о последнем предсказании рассказывали многие информанты, независимо друг от друга. Большинство рассказчиков, как атапасков, так и цимшиан, утверждали, что почти все пророчества Бини сбылись, и сожалели о том, что сам он не застал этих времён.

Предания содержат подробности о чудесах, которые творил Бини. Индейцы рассказывали, что магией Бини добивался созревания ягод ирги вне сезона. Относительно этого чуда Морис даёт уточнение: поспевали плоды не на кустах, а во рту пророка, во время проведения танцев. Пророк набивал рот зелёными фруктами и вскоре, на глазах у всех присутствующих, из плодов начинал обильно струиться тёмный сок. Во многих версиях говорится, что Бини мог умереть и воскресить сам себя, и неоднократно демонстрировал это. В начале XX в. некоторые индейцы были убеждены, что он снова воскреснет, просто его очередной визит на Небеса затянулся.

По одной из версий, спустя некоторое время, пророк вновь сменил имя и стал называть себя Сандрэса. Рассказы о смерти Бини различаются, также как и предания о появлении у него пророческого дара. Одни говорили, что он отступил от своего собственного учения и вернулся к старой вере, когда стал терпеть неудачи в лечении больных. Смерть в данном случае рассматривается как Божья кара за отступление. Другие рассказывали, что он умер, случайно напившись воды, отравленной стрихнином, или от апоплексического удара, когда был общинным шаманом в селении на оз. Бабин. Любопытно отметить, что во время визита аббата Лежака в 1869 г. в Аквилгат, родную деревню Бини, миссионер был свидетелем смерти некоего шамана во время транса. Тот пытался вылечить ребёнка, и проводил церемонию, сопровождающую шумной пляской. Внезапно он потерял сознание и упал ничком. Поначалу присутствовавшие решили, что это часть обряда и ждали, когда шаман очнётся. Лишь спустя длительное время, индейцы рискнули разбудить его, но обнаружили, что он мёртв [Barbeau, 1923, 58; Redden, 2009, 45–46; Morice, 1905, 239–240].

В образе Бини совмещались отдельные эпизоды христианизации и аккультурации вообще, запечатлённые в исторической памяти индейцев. Ряд его успешных предсказаний так запомнился, что его пророчествам позже стали приписывать не только появление коров, которые, кстати, в форте на оз. Бабин появились не позднее 1836 г. [Morice, 1905, 210], но и более поздние инновации, например, появление телеграфа, строительство которого началось в 1865 г.

Бини сформулировал ряд религиозных принципов, состоящих из смеси традиционных верований и христианства. Обрядовая часть оставалась традиционной (танцы, песни), но символизм был выбран новый (крест, поливание головы неофитов водой). При этом в традиционную религию были гармонично интегрированы новые представления (сидящее на небесах верховное божество, триединство, воздаяние за грехи). Индейцы легко восприняли эту синтетическую религию, тезисы христианства оказались понятны им в той форме, в какой преподнёс их Бини. Он имел множество последователей. И кем бы он ни был – глубоко религиозным человеком или расчётливым хитрецом, это был проницательный человек с даром оратора, внёсший большой вклад в политическую и религиозную жизнь индейского общества.

Две волны миссионеров у кэрьеров

Индейские информанты были убеждены в том, что Бини лично получил божественное откровение, однако, логично предположить, что знания основ христианства были получены пророком от третьих лиц.

Одним из первых миссионеров на территории современной Британской Колумбии был Модест Демерс. Он прибыл сюда в 1842 г. Первое его посещение форта Сент-Джеймс на оз. Стюарт и ближайшей индейской деревни центральных кэрьеров ограничилось тремя днями. Он успел прочесть проповедь, окрестить 13 детей и обучить индейцев нескольким молитвам и гимнам, переведённым тремя годами ранее на диалект южных кэрьеров преподобным Бланшетом. В форте Джордж дела Демерса были менее успешны – индейская деревня пустовала, почти все жители были на осенней охоте.

В 1845 г. в Сент-Джеймс прибыл отец Нобили. Его визит также был краткосрочным (5 дней) и принёс мало плодов. Он посетил эти места через год, намереваясь зимовать и посетить с проповедью бабинов. Он окрестил много стариков и детей, подарил вождям иллюстрированные сокращённые издания Библии, и перевёл несколько молитв, которым обучил особо красноречивых индейцев с оз. Стюарт. Отношения Нобили с индейцами складывались не лучшим образом. Он был молод и очень застенчив, и ему не удалось добиться авторитета среди туземцев. Когда он вернулся в Сент-Джеймс после поездки на оз. Бабин, индейцы стали игнорировать его проповеди. В 1847 г. Нобили покинул Сент-Джеймс. На этом деятельность миссионеров среди центральных кэрверов и бабинов прервалась на два десятилетия.

Итак, визиты миссионеров в 1842–1847 гг. в район оз. Стюарт и севернее носили эпизодический характер, были непродолжительны и малорезультативны. Индейцы не были готовы к христианизации.

К периоду, когда миссионеры начали активную деятельность среди кэрверов, те уже имели некоторое представление об основных доктринах христианства и были знакомы с его символизмом. В начале 1860-х гг. на оз. Стюарт некоторое время провёл брат Антони, а в 1868 г., по просьбе одного из вождей, многие деревни кэрверов от р. Фрейзер до оз. Бабин посетил епископ Д'Эрбоме. Смысл его кратких проповедей заключался в том, что индейцы должны отказаться от многожёнства, азартных игр и шаманских практик. В каждой индейской деревне епископ назначал вождя, капитана (заместителя вождя) и нескольких сторожей, в задачу которых входил контроль над исполнением наставлений. Вождям были вручены флаги с крестом и лозунгом «религия, сдержанность, цивилизация». Любопытно, что один из информантов Барбо утверждал, что Бини произносил следующие слова: «Я видел Сескири... Сескири сказал: скажи своим людям, что все должны креститься и все должны жениться как подобает. И поставьте стражников по всей деревне, чтобы они днем и ночью следили за тем, чтобы все вели себя хорошо» [Redden, 2009, 52]. В этих словах видна чёткая параллель с проповедями Д'Эрбоме. Быть может, Бини присутствовал на проповеди?

В 1869 г. на оз. Стюарт прибыл аббат Жан-Мари Лежак. Ему был оказан радушный приём. Индейцы проявили глубокий интерес к проповедям и с энтузиазмом принимали крещение. Причём многие завывали свой возраст и жаловались на недомогание, ведь к крещению допускались только старики и больные. Но посещение оз. Бабин едва не стоило Лежаку жизни, правда, угрожали ему не бабины, у которых он гостил более месяца, а индейские торговцы с морского побережья. Лежак был первым миссионером, которому довелось побывать в Аквилгате (Упавшая Скала), деревне бабинов, где ежегодно проходили расторжки – сюда приходили гитксан и цимшиан с тихоокеанского побережья.

Через несколько лет индейцы (по крайней мере, центральные кэрверы) уже сами проявляли интерес к христианству и были готовы принять ряд догм новой религии, поэтому в 1873 г. на оз. Стюарт была построена первая в регионе католическая миссия. В 1870-х гг. в Британскую Колумбию начали проникать и протестантские миссионеры [Morice, 1905, 229–240, 333, 337–340, 342].

Датировка движения Пророка у кэрверов

Ранние исследователи небезосновательно предполагали, что движение Пророка у кэрверов возникло под влиянием первых миссионеров в 1840-х гг. [Morice, 1905, 237, 240; McIntosh, 1933, 15].

Однако самые первые сведения о новом религиозном течении у кэрверов датируются десятилетием ранее. Ещё в 1834 г. служащий Компании Гудзонова залива Д. Маклин писал об «особого рода религии, основанной на христианстве, смешанном с некоторыми языческими обрядами индейцев. Эта религия с удивительной быстротой распространилась по всей округе и этой осенью достигла форта Александрия [...] и теперь охватила всех нэкаслаян⁴. Церемонии состоят главным образом из песен и танцев. Что касается доктрин, взятых из нашей святой религии, то умы индейцев слишком грубы, чтобы постичь их, а нравы чересчур развращены, чтобы попасть под их влияние» [McLean, 1849, 263]. Кажется странным, что Морис, знакомый с дневниками Маклина, не уделил внимания этому сообщению.

Современные исследователи сходятся во мнении, что движение Пророка Бини зародилось в 1830-х и, вероятно, затронуло 1840-е гг. [Redden, 2009, 44]. Опираясь на сообщения Маклина можно более определённо судить о нижней датировке – южных и центральных кэрьеров оно охватило в 1834 г.

Если в вопросе датировки начала движения теперь существует определённая ясность, то о времени его окончания нет данных. Современный исследователь Д. Редден предполагает, что движение могли заглушить эпидемии европейских болезней, в лечении которой пророк не смог преуспеть, что привело к потере веры в его силу [Redden, 2009, 47]. Такая обстановка сложилась в 1847–1850 гг. (см. ниже).

В конце XIX в. ещё были живы старики-индейцы, видевшие пророка своими глазами. Современником Бини был отец одного из информантов Дженнеса. Некоторые предания свидетельствуют о том, что Бини был жив в годы второй волны миссионерской активности. Это вносит некоторые противоречия – если Бини стоял у истоков течения, и, как гласят предания, прожил недолго, то жизнь его не могла охватить период 1834–1860-е гг. Однако этому можно дать логическую интерпретацию, в которой исторические и фольклорные данные будут дополнять друг друга, избегая серьёзных противоречий.

Культ лидера или стихийное движение?

Этот вопрос тесно связан с датировкой движения Пророка. Увлечение этой гибридной религией названо «движением Пророка Бини», что подчёркивает значимость его личности. Редден пишет: *«движения, связанные с религиозным оживлением или преобразованием религии, возникают вокруг людей, лидерство и власть которых проистекают из мнимого контакта или взаимодействия со сверхъестественными силами»* [Redden, 2009, 38].

Религиозное течение пророка Бини затронуло не только индейцев кэрьер и бабин. Бини был известен гитксан и даже прибрежным цимшианам и ниска. У него появилось множество приверженцев и последователей, учение приобрело огромную популярность. Он был духовным лидером индейцев. Барбо писал даже об образовании религиозного общества «Небесное Братство», возглавляемого Бини, что не характерно для кэрьеров⁵. Постоянное времяпрепровождение в танцах довело до того, что в какой-то момент среди его последователей начался голод, так как индейцы не успели заготовить запас лосося на зиму [Barbeau, 1923, 43–44]. Морис сравнил это религиозное движение с повальным увлечением мессианскими культурами, возникавшими среди индейцев в более позднее время. Фактически, как выразился Морис, Бини был индейским *«министром религии»*, [Morice, 1905, 239], то есть жрецом, а не шаманом.

По словам Маклина, *«эта религия с удивительной быстротой распространилась по всей округе»*. Подобному явлению хорошо подойдёт термин «религиозная лихорадка». Важно, что Маклин, свидетель событий, не называет имён, не отмечает, что у движения был лидер. Можно предположить, что торговец был неосведомлён о подробностях.

Редден выдвигает на первый план личность Бини, и если не абсолютизирует, то, как кажется, склонен преувеличивать роль личности в историческом процессе. Однако ни способности найти точки соприкосновения разных религий, ни харизмы, ни прочих личностных качеств недостаточно для того, чтобы привлечь массы последователей. Интересов отдельной личности недостаточно для того, чтобы новые идеи охватили всё общество. Редден в рассуждениях уделяет недостаточно внимания следующим сведениям.

Морис отмечает, что лжепророки появлялись среди кэрьеров как грибы после дождя, они были в любой деревне, проповедовали сходные с Бини взгляды и проводили подобные обряды. Барбо также пишет о многочисленности лжепророков-самозванцев, которые, по его словам, подражали Бини и назывались его именем [Morice, 1905, 237; Barbeau, 1923, 51]. Морис отмечает также, что даже среди бабинов Бини был не первым пророком. До него о «Сидящем на Небесах» рассказывал некий Узакли. Квэс (будущий Бини) поначалу скептически относился к его словам. Вот тогда-то, гласят предания, его и постигла падучая болезнь, как кара за то, что он высмеивал Узакли. Дженнес называет имена пяти пророков, современников, или

предшественников Бини: Узакли, Сенесайеа, Лексс (старший брат Бини), Бопа и Нокскан. Последние два имени принадлежат пророкам – женщинам [Redden, 2009, 38]. И это только пророки с р. Балкли.

Прорисовывается следующая картина, не противоречащая ни фольклору, ни историческим сведениям: в середине 1830-х гг., ещё до появления миссионеров, кэрьеров охватила религиозная лихорадка. Среди них появилось множество пророков, проповедовавших религию, синтезирующую в себе христианские и традиционные воззрения. Бини же был лишь одним из многочисленных деятелей, причём, вероятно, он не стоял у истоков течения. Его жизнь – локальный эпизод глобального процесса трансформации духовной сферы индейцев. Парадоксальным образом на начальном этапе христианизация шла без вмешательства миссионеров. На мой взгляд, «Движением Бини» это течение можно назвать условно, в честь самого известного деятеля. Редден считает, что Бини завоевал высокую популярность благодаря своим личностным качествам: ему удалось чётко и понятно сформулировать идеи христианства и найти точки соприкосновения с традиционными верованиями. Я склоняюсь к мнению, что вне зависимости от личностных качеств пророки усилили своими эмоциональными действиями настроения, назревшие в обществе, отчего всё действие приобрело особую силу и вылилось в религиозное течение. Пророки являлись участниками этого движения, но не его движущей силой. Движение Пророка у кэрьеров следует рассматривать не как культ отдельного религиозного лидера, вокруг которого вращается вся духовная жизнь общества, а как спонтанное, стихийное движение.

Пути проникновения христианства в домиссионерский период

Опираясь на свидетельство Маклина можно утверждать, что уже к 1834 г. кэрьеры имели представления о некоторых доктринах христианства и были знакомы с символизмом.

Светские проповедники

Конечно, христиане в Британской Колумбии были и до появления миссионеров. Это служащие мехоторговых компаний и вольные трапперы. Так, Барбо предполагал, что Бини получил свои знания от крещёных ирокезов – трапперов, обосновавшихся в Скалистых Горах ещё в 1810-х гг. [Redden, 2009, 46]. Хотя христианизация индейцев не входила в задачи Компании Гудзонова Залива, наиболее религиозные из клерков по собственной инициативе предпринимали попытки привлечь индейцев к христианству. Существует ряд подобных свидетельств.

В начале 1830-х гг. П. Диз, главный комиссионер дистрикта Новая Каледония⁶, прилагал усилия, чтобы ознакомить кэрьеров оз. Стюарт с основами христианства, однако попытки эти оказались практически безуспешными. В форте Килмарс на оз. Бабин аналогично действовал У. Макбин, образованный и весьма религиозный метис [Mogice, 1905, 225]. Дженнес предполагал, что именно он выдал бабинам чётки и крест, обучив христианским гимнам [Jeness, 1943, 548].

Маклин рассказывал, что в Сент-Джеймсе «один наш джентльмен, приверженец Римско-католической церкви, учил такелли⁷ обносить себя крестным знаменем с положенными словами “*Au nom du Pere, de son Frere, et puis de son petit Garçon*”, которые переводчик перевел им: «Во имя отца, его брата и его маленького мальчика!» [...] У них нет представлений о награде или возмездии за земные дела [...] Фактически, в языке такелли нет слов для обозначения имени Божества [...] Когда им привнесли религию, нашим переводчикам пришлось изобретать термин для Божества – *Иагасита*, “Небесный Человек”» [McLean, 1849, 265–266].

Известен и весьма курьёзный случай. В 1832 г. в форте Александра А. Фишер, с целью привлечь к торговле больше индейцев, запугивал кэрьеров, говоря, что если они не придут осенью в форт торговать, то их неизбежно постигнет кара – поглотит пылающая печь или кипящий котёл. При этом Фишер окроплял индейцев «святой водой» из рукомойки, который держал ряженный повар. Обряд сопровождался заклинаниями и фокусами [Mogice, 1905, 155].

Можно с уверенностью предположить, что подобные случаи происходили и ранее, с момента основания первых фортов в регионе⁸.

Орегонский след

В сообщении Маклина обнаруживается не только датировка начала движения Пророка. Торговец, что крайне важно, также указывает и путь его проникновения к атапаскам: «*двое молодых людей, индейцев из штата Орегон, которые получили кое-какое образование в Ред-Ривер, возвратившись на родину, привнесли в туземную среду особого рода религию, основанную на христианстве*» [McLean, 1849, 263].

Морис, хотя и приводит эти строки, игнорирует данные Маклина. Уж слишком сильно они расходились с его версией о проникновении христианства к кэрьерам через первых миссионеров.

Сообщение Маклина находит прямое подтверждение в современных исследованиях. В монографии Д. Меткальф-Ченэйл, посвящённой религии сэлишей, упомянут некий Спокани-Гарри, обучавшийся в 1825–1830 гг. в школе при протестантской миссии на Ред-Ривер. Вернувшись на родину, Гарри пытался проповедовать христианство среди индейцев Плато [Metcalf-Chenail, 2007, 18].

Таким образом, вероятно, в 1830-х гг. имело место совокупное влияние двух каналов культурной диффузии. Прямой канал – это светские проповедники. Второй, опосредованный канал – влияние с Плато. Вероятно, именно по нему прошёл основной импульс, резко запустивший процесс трансформации духовной сферы. Вероятно, новая религия вообще не рассматривалась кэрьерами как чуждая. В 1840-х гг. проповеди первых миссионеров не имели эффекта, что отмечено и относительно усердия светских проповедников. Однако, десятилетием ранее, когда с Плато докатилась волна нового религиозного движения, кэрьеры легко переняли его. Очевидно, что их больше устраивала та форма, в которой элементы христианства попали к ним от соседних индейских народов. В таком виде новые воззрения воспринимались как чисто индейские, и отторжения их не возникало.

Отсутствие исторических предпосылок к трансформации религии

Популярность, которую приобрела гибридная религия в середине 1830-х гг., не могла возникнуть просто так. Для этого нужны серьёзные социально-исторические предпосылки, катализирующие реакцию распространения в обществе идей пророков. Общество должно быть охвачено единой проблемой, а пророк должен предложить оптимистичный путь её решения. Новые религиозные течения, как правило, распространяются при таких условиях.

Существуют различные взгляды на проблему возникновения религиозных движений и мессианских культов. Однако они сходятся в одном: резким религиозным трансформациям и широкому распространению новых течений обычно предшествуют серьёзные социальные катаклизмы. Таковыми могут быть эпидемии, природные катаклизмы, резкие культурно-бытовые изменения и дезадаптационные процессы, вызванные колониализмом. Эти факторы вызывают в сообществе гиперстресс, тревожность, вплоть до массового отчаяния. В подобных условиях в сообществе появляются личности, привносящие новые духовные идеи, которые дают если не стабильность, то, по крайней мере, чувство временного облегчения, и именно поэтому легко принимаются и поддерживаются обществом. Новые религиозные культы и движения быстро распространяются в переломные для сообщества исторические периоды, сопряжённые с резким негативным изменением исторического климата.

Всё это применимо и к движению Пророка среди индейцев Плато (сэлиши, сахаптины, чинуки) – именно там изначально зародилось движение, которое позже перекинулось на атапасков кэрьер и далее до р. Скина. В бассейне р. Колумбия были ярко выраженные предпосылки к возникновению религиозного движения. В этом регионе неоднократно вспыхивали опустошительные эпидемии европейских болезней. Первая серия эпидемий оспы в этом регионе относится примерно к 1775 г. За этим следовали эпидемии 1782, 1801 и 1807 гг., некоторые из них затронули сэлишей низовий р. Фрэйзер. Неидентифицированная эпидемия вспыхнула в 1824–25 гг. [Harrison, 2008]. А 1830–33 гг. ознаменовались страшнейшей эпидемией малярии, на которую, видимо, наложились грипп и сыпной тиф. По средним оценкам эта эпидемия унесла жизни 75–90% аборигенного населения низовий р. Колумбия [Gibson, 1983, 61]. Именно в таких условиях на Плато зародилось движение Пророка.

Приведённое выше сообщение Маклина по датировке чётко сопоставимо с ужасной эпидемией 1830–33 гг. Следует подчеркнуть, что в фольклоре сэлишей и сахаптинов прослеживается прямая взаимосвязь между эпидемиями и движением Пророка. На Плато индейцы приняли идеи пророков в надежде избавиться от несущей смерть болезни [Redden, 2009, 47].

Религия, по мнению большинства исследователей, является эпифеноменом – побочным явлением фундаментальных, исторически обусловленных, социальных процессов, никак не влияющим на сами эти процессы, а лишь пассивно сопровождающим их. Редден не берётся оспаривать эту теорию, однако считает, что религия может трансформироваться сама по себе, активно модифицироваться вне зависимости от внешних предпосылок, ведь человек нуждается в религии, это естественная человеческая потребность. Он приходит к заключению, что *«нет никаких признаков того, что рассматриваемый период был озаглавлен большими депривациями, чем в более ранние или поздние колониальные времена» и в целом соглашается со словами Г. Джонсона: «с аналитической точки зрения полезно предположить, что все религиозные притязания являются человеческими и только человеческими, и происходят из настоящего и ради достижения целей настоящего»*, однако добавляет, что насущные проблемы часто касаются и будущего [Redden, 2009, 48, 53; Johnson, 2007, 23]. Неопределённость в будущем диктуется осознанием в обществе грядущих перемен, религия же сглаживает её и предлагает путь выхода из сложной для общества ситуации, облегчает формирование новых форм человеческого сознания, адаптированных к изменившимся условиям. Редден предполагает, что в случае движения Бини, неопределённость создавали слухи о появлении новой религии. С. Нэйлан, рассуждая на тему изменения в традиционных верованиях при столкновении с христианством, употребляет термин «эррозия» [Neylan, 1994, 56]. Но достаточно ли просто слухов для того, чтобы духовная культура начала трансформироваться? Сомнительно, что слухи могли расшатать традиционную религиозную систему, ведь духовная сфера является одним из наиболее константных элементов культуры. Аморфность религиозной системы кэрьеров (см. ниже), вовсе не говорит о возможности формирования под воздействием слухов некой духовной депривации, или религиозного вакуума, который индейцы стремились заполнить в соответствии со своими духовными потребностями, потому что на тот момент эта устоявшаяся система вполне удовлетворяла потребности общества.

Однако, действительно, никаких социальных катаклизмов у кэрьеров в рассматриваемый период не наблюдалось. Влияние колониализма в 1830–40-х гг. и ранее было минимальным, никакого серьёзного влияния на социально-бытовую сферу общества кэрьеров со стороны малочисленного белого населения тогда не было.

Всё же, попытаемся найти и рассмотреть все возможные явления, которые могли бы подтвердить эпифеноменальный характер религиозной лихорадки у кэрьеров.

Проблемы, вызванные столкновением культуры кэрьеров с евро-американской, начались только в 1860-х гг. Локальные вспышки голода, как например среди кэрьеров окрестностей форта Александрия в 1827 г. [Morice, 1905, 160] можно не учитывать – это обычное явление для индейцев Субарктики.

Отдельное внимание стоит уделить эпидемиям европейских болезней. Настоящим бичом аборигенов в Северной Америке была оспа. Однако, опустошительные эпидемии, вспыхивающие на Плато, атапасков не коснулись. На то есть прямые указания. Маклин писал об эпидемии на р. Колумбия около 1830 г., и отмечал, что в годы его пребывания в землях кэрьеров, и предшествующие, т.е. до 1837 г., оспы среди них не было [McLean, 1849, 296]. Есть не менее убедительные свидетельства, что ранние эпидемии оспы рубежа XVIII–XIX вв. не затронули атапасков. С. Фрейзер, исследовавший в 1808 г. реку, названную его именем, отмечал, что на лицах нижних томпсонов (сэлиши) заметны следы заболевания оспой, однако относительно верхних томпсонов, шувап, а также атапасков кэрьеров и чилкотин путешественник таких указаний не приводит [Vibert, 1995, 209].

Однако болезнь могла проникнуть не только с Плато, но и с Побережья. По сообщению Д. Уока, в 1836 г. оспа охватила цимшиан близ форта Симпсон *«в десяти домах не осталось ни одного мужчины, лишь несколькими женщинами и детьми*

удалось избежать болезни... [цимшиан] распространили болезнь в глубь страны, до тех мест, куда они обычно ходят торговать» [Redden, 2009, 47], то есть до Аквилгата, значит, эпидемия могла перекинуться и на бабинов. Однако, указаний на эпидемию среди индейцев в документации форта Бабин того периода нет. Не отражено это и в фольклоре гитксан и бабинов. Д. Дин, исследовавший проблему эпидемии оспы 1835–1836 гг. на Северо-Западном Побережье, особо отмечает, что в журналах форта Симпсон имеются чёткие указания на то, что из индейцев внутренних территорий, то есть атапасков, эпидемия коснулась только цецот и талтан. Оспа охватила цимшиан и гитксан пор. Скина, однако эпидемия не коснулась бабинови кэрьеров [Dean, 1994, 59].

Эпидемии среди атапасков Британской Колумбии зафиксированы только в более поздний период. Наиболее опустошительной была эпидемия кори 1847–1850 гг. В этот же период по региону гулял коклюш, выкашивающий индейское население. В 1862 г. страшные эпидемии разразились среди юж. кэрьеров (чума) и чилкотин (оспа). В конце 1860-х гг. эпидемия кори вспыхнула среди бабинов [Redden, 2009, 47; Morice, 1905, 257, 307, 339].

Особый интерес представляет сообщение Т. Дирса, клерка из форта Сент-Джеймс. Он пишет, что в июне 1831 г. вождь Квах из близлежащей деревни, устроил большой праздник, на который прибыли множество индейцев из других областей. Через месяц, 16 августа, Дирс сообщает об эпидемии, вспыхнувшей среди некоторых индейцев, гостивших на празднике, и опасается, что болезнь может охватить и другие группы. Свидетельств дальнейшего распространения болезни нет, но спустя несколько лет Маклин отмечал, что, по словам поселенцев старожилов, индейское население региона сократилось с момента появления европейцев. Морис считает причиной этого демографического кризиса корь и грипп, однако свидетельств не приводит. Возможно, локальные эпидемии возникали, но не были засвидетельствованы торговцами в связи с плохой осведомлённостью о делах, происходящих в отдалении от фортов. К. Харрис предполагает, что в 1830-х гг. оспа распространилась с побережья в район оз. Фрейзер, т.е. затронула локальную группу кэрьеров нутка-тин [Morice, 1905, 166, 195; McLean, 1849, 296; Harris, 1997, 53].

Однако необходимо подчеркнуть, что никаких исторических свидетельств, указывающих на эпидемии в деревнях, расположенных вблизи фортов и вдоль торговых путей региона в 1830–40-х гг., нет. Надо отметить, что торговцы всегда обращали внимание на случаи заболеваний, ведь эпидемии среди индейцев негативно сказывались на экономике региона. Серьёзная эпидемия не могла остаться незамеченной. Можно утверждать, что опустошительных эпидемий, как на р. Колумбия, среди кэрьеров в интересующий период не было. Это подтверждается и фольклором. Редден приходит к выводу, что связь с эпидемиями в преданиях кэрьеров не прослеживается, в то время как в преданиях внутренних сэлишей и сахаптинов о движении Пророка, изученных Э. Виберт, взаимосвязь между эпидемией и религиозным движением очевидна. Основной целью пророков на Плато была борьба с болезнью, чего нельзя сказать о деятельности Бини. Редден приводит аргументы в пользу того, что основной мотив преданий о Бини – это появление новых высших сил, и трансформация духовной сферы как таковой, без привязки к негативным для общества явлениям и процессам [Redden, 2009, 47–48].

Таким образом, хотя преемственность между движениями Пророка у сэлишей и атапасков очевидна, они имели принципиальные отличия. Духовные лидеры преследовали разные цели, и характер движений был различен, несмотря на сходный обрядовый комплекс.

Итак, в случае религиозной лихорадки у кэрьеров, социально-исторический субстрат, на котором обычно закрепляются и развиваются мессианские культы, отсутствовал. Общество кэрьеров не должно было иметь предрасположенности к восприятию и активному развитию новых религиозных воззрений. В отличие от ситуации на Плато, никаких стрессовых ситуаций и катаклизмов в социо-культурной жизни кэрьеров на период активной фазы религиозной лихорадки ни в исторических источниках, ни в фольклоре выявить не удаётся. Данные говорят, скорее, об обратном. Единственным серьёзным изменением в жизни кэрьеров в 1830–40-х гг. можно считать само по себе новое религиозное движение. Перелом коснулся только духовной сферы.

Мода на крест и танец

Итак, зародившаяся на Плато гибридная религия стремительно распространилась в прилегающие районы Субарктики в 1834 г., незначительно затронув культурный ареал Побережья (гитксан). Единого лидера у течения не было. Не выявлено и исторических предпосылок для его резкого распространения – общество кэрьеров не было охвачено какими-либо глобальными проблемами. Однако интерес к христианству среди них возник. Очевидно, существовали некие психологические стимулы личностного уровня. Модели поведения, ориентиры и приоритеты личности диктует ментальность, которая обусловлена социальными причинами.

Как и во всяком ранжированном обществе, у кэрьеров имелись представления о богатстве, практиковалось личное накопление материальных ценностей. Успешные шаманы были людьми богатыми. Шаманом мог стать любой человек, вне зависимости от пола и происхождения, получивший в видениях мощную поддержку сверхъестественных сил.

Морис в качестве предпосылок к развитию движения отмечал личное стремление Бини и других пророков к славе [Morice, 1905, 237]. Действительно, отдельными личностями могли двигать меркантильные интересы. Однако не стоит забывать, что индейцы были людьми очень религиозными, и хотя социальная почва располагала к развитию психологических стимулов, направленных на борьбу за влияние и авторитет, вряд ли индейские пророки руководствовались исключительно меркантильными интересами.

По данным конца XIX в., у кэрьеров не существовало религиозных обществ и сложных церемоний, культов божеств и практики жертвоприношений, не было представлений о единой высшей силе, ответственной за все процессы мироздания. Они верили в Йуттарэ (То, Что Наверху), безличную силу, составляющую единство с астрономическими силами, являющуюся причиной атмосферных явлений, и Эслас, силу, являющуюся причиной рождения мира. Этим силам не поклонялись, но с опаской относились к ним, стараясь не попасть под их воздействие. Если это было невозможно, обращались к шаману, который мог успокоить их, а также управлять поведением духов. Хотя все члены общества имели равный доступ к сакральным знаниям и общению со сверхъестественным миром, шаманы делали это более эффективно. Существовало представление о трансформации души после смерти – души живых и умерших обозначались разными терминами. Представления о местонахождении и состоянии душ после смерти были неопределёнными, этот вопрос не был систематизирован. Как и среди других северных атапасков, был распространён нагуализм и вера в реинкарнацию, которая считалась возможной, только если человек вёл праведную жизнь [Morice, 1889, 157–161; Morice, 1892, 124].

В целом, складывается впечатление простоты и относительной аморфности религиозной системы, отсутствия чётких связей между элементами. В ней было место для вариативности, индивидуальных интерпретаций и свободы проявления религиозных чувств отдельной личности.

Редден предполагает, что на момент начала движения пророка, в связи с циркулирующими слухами о новой религии, у кэрьеров «сложилась неуверенная религиозная картина». Вероятно, дело не в том, что она стала «неуверенной», а в том, что традиционная религия изначально имела структуру, способную поглощать нововведения и трансформироваться. В ней существовали лакуны, готовые для встраивания новых элементов. Включился механизм культурного синтеза, при котором культура-акцептор осваивает те элементы культуры-донора, которые недостаточно развиты в ней самой, но сохраняет исходную основу. Так в традиционную религию, например, было включено понятие воздаяния за грехи. Сама духовная культура кэрьеров имела тенденцию к акцепторности, склонность поглощать и аккумулировать в себе новые элементы, и была готова к этому, вне зависимости от исторических обстоятельств. Морис писал о «*природной предрасположенности западных дене к имитациям*» [Morice, 1893, 151]. Высокая степень восприимчивости к культурным инновациям, как характерная черта культуры северных атапасков, отмечена и в современных исследованиях.

При таком религиозном климате, новые веяния должны были рассматриваться индейцами как новый источник получения поддержки сверхъестественных сил, сакральных знаний, практик и методов [Redden, 2009, 51–52]. Подтверждает это и отсутствие сопротивления проникновению новых представлений со стороны шаманов. Если оно и было, то очень слабое, что отражено в фольклоре в виде изначального противостояния Квэса и Узакли. Также существует версия о длительном противостоянии новому пророку Бини шамана-традиционалиста Гастли [Barbeau, 1923, 46–50]. Отторжения новой религии не возникало, так как на раннем этапе межкультурный контакт не носил характера экспансии культуры-донора, насаждения христианства не было. Влияние его не угрожало стабильности традиционной системы.

Надо отметить, что достигнув гитксан, движение Пророка остановилось и не перекинулось на других индейцев Северо-Западного Побережья, хотя там были серьёзные предпосылки для его закрепления (оспа 1836–1838 гг.) Очевидно, это обусловлено более стратифицированной социальной и более сложной религиозной структурой индейцев Побережья, в которой не было лакун для интеграции нововведений.

Данная культурно-историческая конфигурация является примером ранней стадии аккультурации. Она носила в целом позитивный характер, не ломая традиционных устоев. Обмен символиккой и внешними атрибутами между культурами характерен для начальной фазы культурной диффузии, что и наблюдается. Заимствование приняло форму новообразования – в одной из культур возникло новое явление, которое ранее не было присуще ни культуре-донору, ни культуре-акцептору. В процессе культурного заимствования перенимаются элементы, которые могут быть осмыслены и использованы для извлечения явной или скрытой выгоды. Кроме того, этот процесс определяется степенью дифференциации общества – наличием социальных групп, готовых принять нововведения. В обществе кэрьеров новые религиозные знания были потенциально востребованными, в первую очередь, среди двух социальных категорий: *танэза* и *дайунов*⁹. Однако, испытать новую магию, по всей видимости, стремились многие. Таким образом, включался механизм цепной реакции, затрагивающий исключительно духовную сферу культуры. Судя по всему, имеет место престижное заимствование, мода. При данной форме заимствования перенимаются не утилитарные элементы, а те, что могут поднять престиж группы или каждого отдельного её члена, и процесс приобретает цепной характер, что и наблюдается в случае религиозной лихорадки у кэрьеров, то есть рассматриваемое явление следует охарактеризовать как религиозную моду.

Таковой видится логика процесса. Вероятно, кэрьеры не искали в христианстве радикального способа решения социальных проблем или выхода из стрессовой ситуации. Гибридная религия, а конкретнее, христианские её элементы, рассматривалась ими как новый открытый источник сакральных знаний, дающий возможность всем членам сообщества, заручившись поддержкой доселе неизвестных чудодейственных сил, попытаться поднять личный престиж в обществе.

Библиографический список

1. Barbeau, M. Indian Days in the Canadian Rockies / M. Barbeau. – Toronto, 1923.
2. Dean, J. These Rascally Spackaloids. The Rise of Gispaxlots Hegemony at Fort Simpson, 1832–40 / J. Dean // BC Studies. – 1994. – № 101. – P. 41–78.
3. Farrand, L. Traditions Of The Chilcotin Indians / L. Farrand. – Memoir of the American Museum of Natural History, Vol. II, Ethnology and Archaeology Of Southern British Columbia and Washington. – New York, 1900.
4. Harris, C. Social Power And Cultural Change In Pre-Colonial British Columbia / C. Harris // BC Studies. – 1997–1998. – № 115–116. – P. 45–82.
5. Harrison, J. Epidemic. Dec.1, 2008 / J. Harrison // Columbia River History Project [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nwcouncil.org/history/Epidemics> (дата обращения: 12.12.2017).
6. Gibson, J. Smallpox on the Northwest Coast, 1835–1838 / J. Gibson // BC Studies. – 1983. – № 56. – P. 61–81.

7. Jenness, D. *The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life* / D. Jenness. – Washington, 1943.
8. Johnson, G. *Sacred Claims: Repatriation and Living Tradition* / G. Johnson. – Charlottesville, 2007.
9. McIntosh, D. *Ft. St. James. Past and Present* / D. McIntosh. – Not Indicated, 1933.
10. McLean, J. *Notes of a Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Territory, Vol. 1* / J. McLean. – London, 1849.
11. Metcalfe-Chenail, D. *Unsettling Times: Interior Salish Religious Responses To The 1872 Earthquake In The Inland Northwest* / D. Metcalfe-Chenail // UBC Press, 2007.
12. Morice, A. *The Western Denes. Their Manners And Customs* / A. Morice // *Proceeding Of The Canadian Institute*. – 1889. – vol. XXV. – P. 109–174.
13. Morice, A. *Are the Carrier sociology and mythology indigous or exotic?* / A. Morice // *Transactions of the Royal Society of Canada*. – 1892. – sec. II. – P. 109–126.
14. Morice, A. *Notes Archaeological, Industrial And Sociological on the Western Dene* / A. Morice. – The Canadian Institute, 1893.
15. Morice, A. *The History of the Northern Interior of British Columbia, formerly New Caledonia, 1660 to 1880* / A. Morice. – Toronto, 1905.
16. Neylan, S. *Shamans, Missionaries and Prophets: Comparative Perspectives on Nineteenth-Century Religious Encounters in British Columbia* / S. Neylan // *Historical Papers of Canadian Society of Church History*. – 1994. – P. 43–63.
17. Redden, J. *Articulating Religious Change: Bini the Prophet, the Seer* / J. Redden // *Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Students Association*. – 2009. – Vol. 8. – № 1. – P. 37–56.
18. Vibert, E. *The Natives Were Strong to Live: Reinterpreting Early-Nineteenth-Century Prophetic Movements in the Columbia Plateau* / E. Vibert // *Ethnohistory*. – 1995. – № 42 (2). – P. 197–229.

Текст поступил в редакцию 18.12.2017.

¹ Атапаскоговорящий индейский народ, принадлежащий к культурно-историческому ареалу Субарктики. Самоназвание – дакел. Занимают центральные области Британской Колумбии. В культуре много заимствований от народов Северо-Западного Побережья и Плато, с которыми в историческое время имели тесные связи. Разделяются на множество локальных групп, объединённых в три более крупные этно-лингвистические формирования: южные кэрьеры, центральные кэрьеры и северные кэрьеры (бабины).

² Внутриматериковая группа цимшиан, имевшая тесные связи с бабинами.

³ Вероятно, аналог скрижали Моисея.

⁴ Локальная группа кэрьеров оз. Стюарт.

⁵ У атапасков Субарктики не существовало религиозных обществ, таких какие были распространены, например, у индейцев Северо-Западного Побережья или алгонкинов.

⁶ Название Британской Колумбии до 1858г.

⁷ Кэрьеров, искаж. «дакел».

⁸ Сент-Джеймс (1806), Джордж (1806), Фрэйзер (1807), Килмарс (1820), Александрия (1821), Бабин (1822).

⁹ Танэза – политический лидер общины. Ранг наследовался, как правило, сыном сестры действующего лидера. Иногда, по совместительству, танэза были и шаманами, которые назывались дайунами.

References

1. Barbeau M. *Indian Days in the Canadian Rockies*. Toronto, 1923 (in English).
2. Dean J. *These Rascally Spackaloids. The Rise of Gispaxlots Hegemony at Fort Simpson, 1832-40*. BC Studies, 1994, no. 101, pp. 41–78 (in English).
3. Farrand L. *Traditions Of The Chilcotin Indians. Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. II. Ethnology and Archaeology of Southern British Columbia And Washington*. New York, 1900 (in English).
4. Harris C. *Social Power And Cultural Change in Pre-Colonial British Columbia*. BC Studies, 1997–1998, no. 115–116, pp. 45–82 (in English).
5. Harrison J. *Epidemic. Dec. 1, 2008. Columbia River History Project*. Available at: <https://www.nwcouncil.org/history/Epidemics> (accessed December 12, 2017) (in English).
6. Gibson J. *Smallpox on the Northwest Coast, 1835–1838*. BC Studies, 1983, no. 56, pp. 61–81 (in English).
7. Jenness D. *The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life*. Washington, 1943 (in English).
8. Johnson G. *Sacred Claims: Repatriation and Living Tradition*. Charlottesville, 2007 (in English).
9. McIntosh D. *Ft. St. James. Past and Present*. Not Indicated, 1933 (in English).

10. McLean J. *Notes of a Twenty-Five Years Service in the Hudson's Bay Territory. Vol.1.* London, 1849 (in English).
11. Metcalfe-Chenail D. *Unsettling Times: Interior Salish Religious Responses to the 1872 Earthquake in the Inland Northwest.* Vancouver: UBC Press, 2007 (in English).
12. Morice A. *Proceeding Of The Canadian Institute.* 1889, vol. XXV, pp. 109–174 (in English).
13. Morice A. *Transactions of the Royal Society of Canada.* 1892, sec. II, pp. 109–126 (in English).
14. Morice A. *Notes Archaeological, Industrial and Sociological, on the Western Dene.* The Canadian Institute, 1893 (in English).
15. Morice A. *The History of the Northern Interior of British Columbia, Formerly New Caledonia, 1660 to 1880.* Toronto, 1905(in English).
16. Neylan S. *Historical Papers of Canadian Society of Church History.* 1994, pp. 43–63 (in English).
17. Redden J. *Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Students Association.* 2009, vol. 8, no. 1, pp. 37–56 (in English).
18. Vibert E. *Ethnohistory.* 1995, no. 42 (2), pp. 197–229 (in English).