

КАДЬЯК В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕВЕРНОЙ ПАЦИФИКИ*

На юго-западе современной Аляски люди появились 15–17 тыс. лет назад. В XVIII в. европейцы встретили здесь эскимосов, индейцев и алеутов, отличавшихся друг от друга языком и этнографическими особенностями. Культура некоторых лингвистически неродственных народов была сходной, а родственных существенно различалась. Эти особенности отражают сложную историю региона. О некоторых ее периодах известно мало, о других — значительно больше. Сведения для изучения прошлого аляутиков и их соседей предоставляют многие исторические дисциплины. Наиболее информативны материалы археологии, популяционной генетики, а также результаты сопоставления мотивов, которые содержатся в фольклоре и мифологии местного населения. Не углубляясь в генетику, рассмотрим то, что касается культуры. Начнем с археологии.

Кадьяк отделен от южного побережья Аляски 30-километровым проливом Шелихова. Некогда архипелаг мог являться продолжением Кенайского полуострова, но в плейстоцене сейсмические процессы и движение ледников их разделили [Karlstrom, Ball

1963: 49–50]. В период заселения Америки Кадьяк должен был оказаться на пути первых мигрантов в Новый Свет, что заставляет искать здесь древнейшие следы человека.

В последние годы археологи и генетики склоняются к предположению, что на территории, находившиеся к югу от Лаврентийского и Кордильерского ледниковых щитов, первые обитатели Нового Света проникли, следуя вдоль побережья южной Аляски. Главный довод в пользу такого маршрута — отнесение следов человека в Южной Америке к периоду 13–14 тыс. лет до н. э. и безусловно не позднее 12 тыс. лет до н. э. Для неспециалистов отметим, что обозначения «до н. э.» предполагают оценки возраста в календарных годах. Они основаны на датировках с помощью радиоуглеродного метода, которые отсчитываются от наших дней («столько-то лет назад», сокращенно «л. н.»). Для определения календарного возраста в даты вводится полученная сложными методами поправка. Для конца плейстоцена календарные даты отличаются от радиоу-

* Статья написана при поддержке гранта РФФИ 07-06-00441-а и программы Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Древнейшее население Сибири и миграции человека в Новый Свет». Я признателен С. А. Корсуну, С. Б. Слободину и С. Л. Николаеву за предоставленные материалы, замечания и поправки.

глеродных примерно на 2 тыс. лет в сторону удрежнения, а для радиоуглеродного возраста 35 тыс. л. н. поправка, по-видимому, достигает 5 тыс. лет. Пока даты для плейстоцена чаще публикуются без поправки, поскольку соответствующая шкала откалибрована недостаточно точно.

Если первые обитатели Нового Света прошли по свободной ото льда территории между ледниковыми щитами (так называемый коридор Маккензи вдоль восточного склона Скалистых гор в Канаде), то их древнейшие следы должны быть обнаружены как в самом коридоре, так и там, где он выходил на просторы Великих Равнин. Но материалов нужного возраста на этих территориях нет. Если же люди продвигались вдоль берега, то их следы и не могут быть найдены, поскольку после повышения уровня океана в голоцене древние прибрежные стоянки оказались глубоко под водой. Продвигаться в Америку первые поселенцы должны были из Берингии — суши, которая находилась на месте нынешних мелководий Чукотского и Берингова морей и прилегающих областей Чукотки и Аляски. Если на пути от западной оконечности Кордильерского ледника (на месте современных островов Уналашка и Умнак в Алеутской гряде) до архипелага Александра на юго-востоке Аляски люди могли высаживаться на свободные ото льда участки берега, то их миграция не выглядит удивительной. Лодки первые американцы скорее всего делать умели, поскольку обитатели Японии уже более 20 тыс. л. н. плавали за обсидианом к находящимся за 30 км в океане вулканическим островкам [Hashiguchi 1994]. Если же таких прибрежных оазисов на юге Аляски не было, то вообразить тысячекilометровое путешествие вдоль края ледника удается с трудом.

Согласно делавшимся ранее оценкам, вплоть до 11 тыс. л. н. Кадык вместе с полуостровом Аляска и проливом Шелихова был покрыт ледником [Yesper 1996: 272]. Лишь в горах на юго-западе главного острова на протяжении всего Висконсинского оледенения оставался небольшой оазис [Karlstrom, Ball 1963: 41]. Кроме того, были свободны ото льда расположенные к юго-западу от архипелага острова Тринити. Данные, полученные в начале 2000-х годов, дают, однако, иную картину. По-настоящему суровые условия были только в период последнего ледникового максимума (LGM), но уже 12700 до н. э. запад Кадыка, его восточная оконечность, а также прибрежная полоса материка от Кенайского полуострова и далее на юго-восток были почти повсеместно свободны ото льда [Hill 2006: fig. 3]. Ледники обрывались непосредственно в море только на обращенном

к проливу Шелихова побережье п-ва Аляска. 11 300 до н. э. во внутренних областях Британской Колумбии Кордильерский щит еще сохранялся, но на островных и прибрежных территориях он везде растаял [Ibid: fig. 4]. При бурении дна в Чукотском море к северо-западу от п-ва Лисберн были обнаружены свидетельства существенного потепления климата начиная с 12 000 л. н. (то есть примерно с 12 000 до н. э.), а 11 000 л. н. на северо-западе Аляски было, по всей видимости, теплее, чем сейчас [Elias 1966].

Таким образом, чтобы достичь в XIII тысячелетии до н. э. Южной Америки, люди вполне могли двигаться вдоль побережья Аляски, причем миновать Кадык им вряд ли бы удалось. Тем не менее шансы обнаружить следы эти ранних мигрантов невелики. Как уже было сказано, в периоды оледенений нынешняя мелководная акватория представляла собой сушу. Во время максимума последнего оледенения ок. 20 тыс. л. н. разница с современным уровнем составляла 130 м, 13 тыс. л. н. — 40 м, 10 тыс. л. н. — 20 м. Максимальная глубина Берингова пролива сейчас — 54 м. Где в точности проходила граница суши и моря на юге Аляски, определить бывает сложно не только из-за проблем с геологической датировкой, но и по причине сейсмичности региона. За истекшие тысячелетия подъемы и опускания участков земной коры в районе Кадыка происходили многократно.

Неудивительно поэтому, что ни на Кадыке, ни в районе залива Принс Уильям следов не только первых мигрантов, но и людей более позднего времени вплоть до среднего голоцена обнаружить не удалось. В голоцене уровень моря продолжал подниматься и стабилизировался только в VI тыс. до н. э., когда закончилось активное таяние ледниковых щитов. Как раз с этого времени, то есть с середины VI тыс. до н. э., на Кадыке появляются следы пребывания человека — культура Оушен Бей. Действительно ли архипелаг был заселен именно в середине VI тыс. до н. э. или же расположенные исключительно близ берега моря стоянки более раннего времени находятся под водой, сказать невозможно.

Если на Кадыке и имелось более раннее население, те люди, которые переселились сюда в VI тыс. до н. э. с материка, принесли с собой новую культуру. Она отличалась от Палеоарктической традиции, существовавшей на Аляске в предшествующий период. У Палеоарктической традиции и Оушен Бей есть сходные черты, к числу которых относятся клиновидные микронуклеусы, однако различий больше. Единственный синхронный и относительно близкий Оушен Бей по типу хозяйства и формам орудий

(особенно костяным наконечникам гарпунов) комплекс в Азии, Бойсманская культура, расположен на юге Приморья [Вострецов 1998; Yesner 2003: 10–11; Yesner et al. 2003]. Прямую миграцию отсюда на Аляску трудно представить, скорее оба комплекса могут иметь каких-то общих предков.

Культура Оушен Бей была открыта в 1963 г. на острове Ситкалидак, примыкающем с юго-востока к главному острову Кадыкского архипелага. Сейчас на Кадыке известно более 30 относящихся к ней памятников, а однокультурные комплексы (фаза Такли Берч) есть также на тихоокеанской стороне п-ва Аляска [Clark 1974; 1979; 1992; Crowell et al. 2001: 106–107; Klein 1996: 57]. Время появления и начального существования Оушен Бей соответствует эпохе климатического оптимума, альтитермала, когда на юге Аляски было теплее и суше, чем ныне. Правда пихтовых лесов, растущих сейчас в северо-восточной части архипелага, еще не существовало — пихта стала распространяться по Аляске со стороны Канады лишь в IV тыс. до н. э. [Fitzhugh, Kaplan 1982: 41]. Флора Кадыка вообще небогата, и виной тому не климат (погода здесь дождлива и переменчива, но в среднем не холоднее, чем почти на той же широте в Санкт-Петербурге), а изолированность территории, из-за чего утрата видового разнообразия в периоды оледенений не восполняется за время межледниковий. Так или иначе, но в условиях альтитермала люди могли довольствоваться постройками типа чума и не строить теплых землянок. Такие постройки, от которых сохранились следы в виде расположенных по кругу камней, — характерная особенность первого этапа Оушен Бей, закончившегося около 4000 г. до н. э. [Crowell et al. 2001: 107]. Судя по размерам, жилища Оушен Бей I предназначались для парных семей.

До появления человека на Кадык из крупных млекопитающих переплыл лишь бурый медведь, поэтому сухопутных охотников архипелаг вряд ли интересовал. Создатели культуры Оушен Бей изначально занимались эксплуатацией морских ресурсов, и само их появление свидетельствует о развитии на юге Аляски в VI тыс. до н. э. морской адаптации. Судя по остаткам костей и раковин, люди добывали морских животных (каланов, небольших китов, тюленей, морских львов, дельфинов), ловили лосося, палтуса, били водоплавающих птиц, по крайней мере уток, собирали моллюсков. В культурном слое встречаются также кости медведя. На полу жилищ находят следы охры, которой, по-видимому, дубили шкуры. Орудия в период Оушен Бей I изготавливали из камня кремнистых пород, листовидные и черешковые наконечники делали путем дву-

сторонней оббивки. Найдены также более крупные бифасы, пластины и микропластины, клиновидные микронуклеусы, скребки [Fitzhugh 2004: 24–25]. Есть и выдолбленные из галек жировые лампы — характерная особенность культур Аляски и американской Арктики. Самые древние на Кадыке найдены на поселении Заимка на востоке острова. Они имеют лодьевидную форму, длина составляет около 25 см.

Оушен Бей — не единственная и не самая ранняя культура юго-запада Аляски, связанная с освоением островных территорий и ориентированная на использование ресурсов моря. За тысячу лет до появления Оушен Бей на Кадыке другая группа людей проникла на восточные Алеуты, где их следы обнаружены на острове Умнак и ближайших к нему островках — стоянка Анангула и близкие ей по материалу. От Оушен Бей Анангула значительно отличается в отношении каменного инвентаря. Здесь есть поперечные резцы, представлена вся гамма переходных форм от микропластин к крупным пластинам, а главное, орудия на пластинах имеют ретушь с одной стороны, тогда как бифасы отсутствуют. В Анангуле найдены обломки каменных чаш, но использовались ли эти чаши в качестве жировых ламп, не установлено [Васильевский 1973: 32]. Различия между Анангулой и Оушен Бей могут частично иметь хронологический характер, поскольку на одном из памятников Оушен Бей, Тангинак Спринг, на самых ранних пластинах тоже есть односторонняя ретушь. Тем не менее по данному признаку (односторонняя или двусторонняя обработка орудий), равно как и по признаку наличия или отсутствия резцов, оба комплекса различаются слишком сильно, чтобы предполагать их близкое родство. Обнаруженное в Анангуле жилище реконструируется как землянка с боковым входным коридором [Там же: 23]. На Кадыке в ранний период существования Оушен Бей таких жилищ нет, а на материке для памятников палеоарктической традиции остатки жилищ не известны вовсе [Lynch 1995: 4–5]. По мнению Р.С. Васильевского, материалы Анангулы обнаруживают аналогии на Камчатке в V–VI слоях Ушковской стоянки [Васильевский 1973: 34]. Н.Н. Диков с этим не соглашался и предлагал аналогии с чукотской традицией Путурак [Диков 1983: 85; 1993: 149, 160–161]. Кто бы ни оказался прав, но, как и в случае с параллелями между Оушен Бей и Бойсманской культурой, речь может идти скорее об общей древней основе, чем о прямой преемственности между комплексами по разные стороны Берингова пролива.

В середине III тыс. до н. э. (4000 л. н. по радиоуглероду) в Оушен Бей происходят изменения, про-

должительный этап I сменяется более коротким этапом II. Наземные постройки уступают место прямоугольным землянкам, а каменные орудия, обработанные оббивкой, — точеным сланцевым лезвиям, которые единично появляются еще на этапе I. Переход от наконечников, которые обработаны оббивкой, к точеным сланцевым наконечникам не специфичен для Кадыяка, поскольку примерно в это же время сланцевые орудия распространяются от Алеутских островов до Северо-Западного Побережья. Особенность Оушен Бей состоит в том, что только здесь края лезвий имеют ряды характерных зазубрин, выемок [Crowell et al. 2001: 108]. В Оушен Бей II шире используются появившиеся еще ранее гальки-грузила с бороздками [Fitzhugh 2004: 46]. Предполагается, что изменения в культуре были частично вызваны ухудшением климата, по крайней мере это вызвало потребность в землянках. Культура Оушен Бей II или близкая к ней распространяется не только на Кадыяке, но и на п-ве Аляска, включая расположенный к северу от водораздела бассейн реки Накнек [Dimond 2005: 23]. Оушен Бей II есть также на Кенайском п-ве и в районе залива Принс Уильям, где памятники Оушен Бей I не найдены [Crowell et al. 2001: 106]. Оушен Бей, однако, определенно отсутствует на западе Аляски в районах, прилегающих к побережью Берингова моря. Здесь в середине III тыс. до н. э., то есть более или менее синхронно с Оушен Бей II, распространяется Арктическая Традиция Малых Орудий (Arctic Small Tool Tradition, AST), она же кремневый комплекс Денби. На п-ве Сьюард AST появляется почти на тысячу лет раньше [Dimond 2005: 28]. Некоторое влияние AST отщущается и в районах, прилегающих к тихоокеанскому побережью, а у залива Качемак на Кенайском п-ве даже обнаружен один ее ранний памятник (Sel-033). Еще один памятник, Маргарет Бей, который, по-видимому, связан с AST, есть на Уналашке. Однако в целом в III тыс. до н. э. между притихоокеанскими и берингоморскими культурами Аляски установилась граница, которая оказалась прочной и долговременной [Dimond 2005: 27]. Предполагается, что именно к AST восходят в конечном итоге все эскимосские и палеоэскимосские культуры от Аляски до Гренландии. Оушен Бей же к этой традиции не принадлежит, и если создатели AST говорили на прото-эскимосском языке (вероятность этого достаточно высока), то создатели Оушен Бей эскимосами по языку наверняка не были.

Обстоятельства завершения периода Оушен Бей II плохо понятны. На Кадыяке и в прилегающих районах юга Аляски следов человека, относящихся

ко времени от 1800 до 500 до н. э., мало. Пока неясно поэтому, насколько резким был переход от Оушен Бей к новой культуре Качемак, появившейся ок. 1500 до н. э. Причиной сокращения плотности населения могло быть дальнейшее похолодание и увлажнение климата, достигшее максимума в конце II тыс. до н. э. [Crowell et al. 2001: 111; Yesner et al. 2003: 230]. Во многих отношениях культура Качемак являлась продолжением Оушен Бей, но различия между ними все же достаточно велики и могли быть связаны также и с внешними влияниями и даже с распространением нового языка. При этом в синхронных и в целом близких кадыякской культуре Качемак археологических материалах побережья Аляски сохранилось больше традиций Оушен Бей, чем на архипелаге и на Кенайском п-ве [Workman 2002: 337].

Конец II — первая половина I тыс. до н. э. был периодом исчезновения населения также и в берингоморской части Аляски. Там причиной обезлюдения территорий стали скорее всего мощные извержения вулканов. Выпавший в тундре пепел должен был погубить местную популяцию северных оленей, из-за чего охотники лишились средств к существованию [Dimond 2005: 30].

Культура Качемак получила название по одноименному заливу на Кенайском полуострове, где в 1932 г. Ф. де Лагуна выявила соответствующие материалы. Дональд Кларк сохранил это название, когда исследовал памятники Кадыяка. Сходные материалы есть также на п-ве Аляска и отчасти в районе залива Принс Уильям.

Расцвет Качемак приходится на время после середины I тыс. до н. э. и особенно на первую половину I тыс. н. э. В это время на Кадыяке впервые появляются большие деревни из 30 и более крытых дерном землянок. Землянки невелики и состоят из одного помещения, так что, подобно жилищам Оушен Бей, они были, по-видимому, рассчитаны на парную семью. Вход в жилище шел через подземный коридор. Остатков селений обнаружено много, и расположены они не только на берегу моря, но и у рек, что указывает на ловлю лососевых рыб как на важную отрасль хозяйства. Среди приморских селений есть летние и зимние. Помимо рыбы, морских млекопитающих, птиц и беспозвоночных, в пищу, судя по соответствующим остаткам, употребляли собак и лис [Workman 2002: 335]. Самым характерным типом орудий является нож улу из сланца, предназначенный для разделки рыбы [Crowell et al. 2001: 112]. Распространившаяся в Оушен Бей II традиция изготовления сланцевых лезвий ножей и копий получает в Качемак дальнейшее

развитие. Небольшие наконечники из камня кремнистых пород, которые были обработаны оббивкой и служили для оснащения дротиков и стрел, видимо, использовались не только для охоты, но и во время вооруженных столкновений [Workman 2002: 335].

В Качемак впервые на Кадыяке появляются поворотный гарпун и лабретки (вставки в губу или щеки). Оба типа предметов позволяют ставить вопрос об отдаленных во времени и пространстве культурных связях. Поворотный гарпун был изобретен примерно одновременно (VII—VI тыс. до н. э.) в Японии в эпоху раннего дзедона и на востоке Канады создателями Канадской Приморской традиции. На Лабрадоре в конце III тыс. до н. э. его могли заимствовать палеоэскимосы [Fitzhugh 2002: 94]. Происхождение аляскинских поворотных гарпунов от дзедона также возможно, но как конкретно в этом случае данная идея проникла с Хоккайдо или Курильских островов на Аляску, менее ясно. Что касается лабреток, то они представлены в разных культурах тихоокеанской дуги от Хоккайдо и севера Хонсю до Южной Америки [Васильевский 2002; Dall 1884]. Лабретки есть также в Африке, но не в других регионах мира. Такое распределение дает основание предполагать, что лабретки использовались уже 14—15 тыс. л. н. жившими в Берингии предками американских индейцев, вместе с ними попали в Новый Свет вплоть до Бразилии, но сохранились также и в Берингоморье. Однако не только на Кадыяке, но и на Алеутах (конкретно в Чалуке на острове Умнак в середине II тыс. до н. э.) лабретки появляются сравнительно поздно, и ни в Оушен Бей, ни в Анангуле их нет. На западе Аляски лабретки также появляются только в середине I тыс. до н. э. в культуре Нортон [Dimond 2005: 30], тогда как на памятниках Арктической Традиции Малых Орудий они не найдены. «Лабретовидное изделие» из слоя VI Ушковской стоянки на Камчатке единично [Диков 1979: рис. 21.6] и его истинное назначение не ясно, на аляскинские лабретки оно непохоже. Не исключено, что ранние лабретки делались только из дерева и до нас не дошли. Однако на Кадыяке деревянные лабретки сохранились и в культуре Качемак употреблялись наряду с выточенными из каменного угля и вырезанными из кости.

Культура Качемак оставляет впечатление относительно богатого и сложного общества, в котором принадлежность к определенным социальным рангам была зафиксирована через совокупность ритуалов. Свидетельства последних являются предметы культа и украшения, которые получают распространение в конце I тыс. до н. э. Культурные проявления, свидетельствующие о сложной социальной органи-



Рис. 1. Каменная жировая лампа. Случайная находка в районе бухты Качемак. Фотография любезно предоставлена Анкориджским Историческим музеем.

зации людей Качемак, характерны главным образом для Кадыяка и юго-запада Кенайского п-ва. В районе залива Принс Уильям их почти нет, а само отнесение местных древностей к культуре Качемак не бесспорно [Workman 2002: 337]. Кроме лабреток, на памятниках Качемак найдены бусы, палочки, служившие вставками в нос, различные резные предметы из кости, в том числе маскоиды с проработкой индивидуальных черт лица [Hrdlička 1944: pl. 50, 51]. Умерших хоронили в ямах вокруг селений, могилы иногда выложены каменными плитами, хотя в основном такие плиты, по-видимому, использовались при сооружении землянок [Hrdlička 1944: 148]. Ф. де Лагуна нашла черепа с остатками глиняных масок на лицевой части и костяными вставками в глазницы [Laguna 1934: 43—44, pl. 51]. Сделанные из кости вставки в глазницы обнаружил при раскопках на Кадыяке также и А. Хрдличка, причем помещенные в середину черные камешки обозначали зрачок [Hrdlička 1944: 150]. На сланцевых копьях Качемак бывают прочерчены знаки — вероятно, изготовителей. Каменные жировые лампы Качемак с внутренней и реже с наружной стороны украшены изображениями в высоком и низком рельефе. Их тема — антропоморфные и реже зооморфные образы (в частности, хвост кита) и некоторые геометрические элементы, возможно, также наделавшиеся определенным значением [Laguna 1934: pl. 26—28; Hrdlička 1944, pl. 213—228] (рис. 1). Подобные лампы — уникальная особенность культуры

Качемак. С той же традицией, судя по изображенным лабреткам, могут быть связаны и некоторые кадьякские петроглифы, в частности обнаруженные на мысе Алитак на юго-западе архипелага [Knebel 2003]. С III в. до н. э. на тихоокеанском побережье Аляски появляется керамика, по-видимому, заимствованная от раннеэскимосской культуры Нортон и в конечном счете имеющая сибирское происхождение [Dimond 1969: 25; 2005: 20–30; Stimmell 1994: 37]. Сосуды эти содержат в тесте органику.

В эпоху Качемак Кадьяк поддерживал контакты с материком. Помимо импортов, об этом говорят стили лабреток. Лабретки одного типа встречаются на севере Кадьяка и на Кенайском п-ве, другого типа — на юге Кадьяка и на п-ве Аляска. Ареалы однотипных лабреток, по-видимому, соответствуют территориальным кластерам брачных связей.

В XI–XII вв. н. э. в культуре Кадьяка опять происходят резкие перемены. Новая культура Кониаг, прямыми наследниками которой являются те обитатели архипелага, которых застали здесь русские, приходит на смену культуре Качемак. Жировые лампы с изображениями и сложный погребальный ритуал исчезают, качество производства изделий несколько снижается. Керамика теперь распространяется не только на аляскинском побережье пролива Шелихова, но и на Кадьяке, преимущественно на юге архипелага, в тесте она содержит исключительно гравий и мелкую гальку. В небольшом количестве такая керамика появляется в это же время на Кенайском п-ве [Dimond 1969: 35]. Для культуры Кониаг характерны неизвестные в Качемак парильни, на месте которых археологи находят многочисленные треснувшие от жара камни. Однокамерные жилища Качемак уступают место большим многокамерным, что свидетельствует об изменениях в семейной организации. Размеры селений и общее число жителей Кадьякского архипелага увеличиваются. Около 1200 н. э. в устье реки Карлук появляется самое крупное на Кадьяке поселение — Карлук 1. За время его 700-летнего существования относительное значение морского промысла постепенно сокращается, а значение ловли лосося растет. Судя по сохранившимся остаткам корзин и деревянных сосудов, размеры емкостей росли, что косвенно указывает на способность накапливать все большие запасы продовольствия [Crowell et al. 2001: 122; Fitzhugh 2004: 37; Workman 2002: 338]. Юго-запад Кенайского п-ва в районе бухты Качемак эти изменения мало затронули. Качемак существует в этом районе дольше, чем на Кадьяке, и ее здесь сменяет не Кониаг, а культура,

принадлежащая атапаскам танайна [Crowell et al. 2001: 121; Workman 2002: 338].

А. Хрдличка, проводивший раскопки захоронений культуры Качемак, предполагал, что обнаруженные им расчлененные костяки свидетельствуют о каннибализме. Более поздние исследования показали, что речь почти наверняка идет о коллективных погребениях в каких-то камерах, когда кости ранее захороненных сдвигали, чтобы освободить место для новых останков [Bray, Killion 1994: 95–96]. Вместе с тем некоторые найденные кости подверглись обработке, в частности в черепахах, лопатках и тазовых костях просверлены симметричные отверстия. По-видимому, эти кости, освобожденные от мягких тканей, подвешивались и использовались в каких-то ритуалах. Формы захоронений и особенности погребального инвентаря позволяют предполагать для общества Качемак передававшиеся по наследству статусные различия между людьми [Bray, Killion 1994: 131]. Однако данных в пользу наличия каких-то надобщинных политических структур нет.

Переход от Качемак к Кониаг связан с проникновением на Кадьяк нового населения, принесшего эскимосский язык ветви юпик. По материалам О.А. Мудрака, время расхождения между центральным юпик и алютиик оценивается в 750 лет или меньше, но следует иметь в виду, что расхождение языков начинает ощущаться не сразу после их разделения, так что лексикостатистическая оценка начала разделения центрального юпик и алютиик на редкость хорошо соответствует данным археологии о времени распространения культуры Кониаг. Согласно преданию, записанному на Кадьяке в начале 1870-х годов французским этнологом Альфонсом Пинаром, алютиик (кониагмиуты) вначале жили только по берегам пролива Шелихова, а север Кадьяка занимали «тлинкиты». Начав с ними войну, алютиик проиграли ее, но затем, благодаря своему все возраставшему численному превосходству, вытеснили «тлинкитов» и при этом заимствовали от них институт наследственных вождей [Crowell et al. 2001: 102]. Никаких археологических следов пребывания реальных тлинкитов на Кадьяке нет и быть не может, поскольку даже в район залива Якутат тлинкиты продвинулись с юга незадолго до появления европейцев [Laguna 1990: 189; Yarbrough, Yarbrough 1998: 133]. Гораздо вероятнее, что историческое ядро легенды отражает процесс ассимиляции эскимосами людей Качемак. Возможность сохранения устной традицией памяти о событиях 700–800-летней давности вызывает, конечно, сомнения, но и исключать такое невозможно.

Смена языка и культуры на Кадыке — частное проявление грандиозных по масштабам Аляски этнических процессов, охвативших этот регион в начале II тыс. н. э. В бассейне реки Накнек на восточной оконечности Бристольского залива в это же время происходит резкий разрыв с древнеэскимосской традицией Нортон. Для новой фазы Кемп характерна керамика с гравием и слегка округлые, а не цилиндрические, как прежде, формы сосудов, лампы из глины вместо каменных жирников, полное вытеснение оббитых кремневых изделий точеными сланцевыми, более глубокие, чем прежде, землянки. Все эти новшества распространяются с севера и связаны с экспансией традиции Туле — той самой, что в Канаде и Гренландии в XIII в. смела более раннюю Дорсет [Dimond 2005: 35–37; Friesen, Arnold 2008]. Следующая за Кемп фаза Блафс в районе Накнек и на побережье пролива Шелихова продолжает ту же традицию, но отделена от нее следами вулканического извержения. После него побережье, по-видимому, обезлюдело, и новое население, которое русские называли катмайцами, переселилось сюда во второй половине XIV в. с Кадыка. Именно поэтому катмайский и кадыкский говоры аляутиик почти идентичны, тогда как язык чугачей несколько отличается от них [Dimond 2005: 35, 41, 44; Knebel 2003: 103].

Особую малоизученную проблему представляют контакты аляутиик с тлинкитами. К моменту открытия Кадыка русскими эти контакты (обмен и военные столкновения) были довольно интенсивными. Более трети века назад Дональд Кларк проанализировал этнографические особенности аляутиик и соседних народов, выявив значительный ряд параллелей между тихоокеанскими эскимосами и индейцами [Clark 1974: 173]. Сюда относятся, в частности, тип крючков для ловли палтуса, лески из водорослей, земляная печь (среди аляутиик только у чугачей), корзины из корней пихты, утварь и шляпы с характерным для Северо-Западного Побережья орнаментом (тлинкитский импорт?), лодки долбленки (среди аляутиик также только у чугачей), положение гребца в каяке стоя на коленях, употребление смазанного жиром пуха и охры для укладки волос на голове, мумификация умерших, убийство рабов на похоронах хозяина, амулеты в виде «морского каштана», гадание по плечевой кости калана и выдры, погремушки из клювов топорка. Многие из этих параллелей встречаются также у алеутов и скорее всего являются свидетельством очень древних контактов вдоль тихоокеанского побережья Северной Америки. Однако некоторые, в частности тип крючков и орнамен-

тация шляп, по-видимому, связывают аляутиик конкретно с тлинкитами.

Подводя итог первой половине нашего обзора, можно утверждать, что аляутиик как определенная этническая и культурная (хотя, конечно, не политическая) общность сформировались в контексте культуры Кониаг. Они унаследовали традиции как Качемак, территорию которой заняли, так и эскимосских культур западной Аляски, чей язык унаследовали. Будучи наследниками Качемак, исторические аляутиик восприняли ряд культурных особенностей, которые встречаются также у алеутов и индейцев Северо-Западного Побережья. С обеими группами аляутиик имели и прямые контакты [Hrdlička 1944: 90].

Обратимся теперь к фольклору и мифологии.

Эти материалы являются чрезвычайно информативным источником для выявления дальних и древних культурных связей предков аляутиик, но, чтобы его использовать, необходимо соблюсти два условия. Во-первых, нужна широкая база данных, которая охватывала бы не только Аляску, но и весь мир — иначе нельзя оценить, насколько регионально специфичны те или иные мифологемы. Во-вторых, данные мифологии необходимо рассматривать на фоне сведений о прошлом региона. Вне исторической перспективы невозможны обоснованные предположения о происхождении отдельных мифологем и их связи с этнокультурными общностями. Оба условия оказались в достаточной мере выполнены только сейчас, в начале XXI в. В статье источники приведены выборочно, а с остальными можно познакомиться на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin>. Карты распространения мотивов по ареалам представлены на <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

В конце XIX в., исследуя повествовательные тексты индейцев Северо-Западного Побережья, Франц Боас пришел к выводу, что нарративы построены из своего рода кирпичиков, модулей, которые этнически не специфичны. Не только простые эпизоды и образы, но и обладающие относительно стабильной структурой их сложные сочетания встречаются у народов, говорящих на разных языках [Boas 1895; 1916: 878; 2002]. Общих фольклорных элементов больше у соседних групп, но их можно найти и в традициях, разделенных огромными расстояниями.

Ф. Боас избегал категоричных суждений о том, являются ли подобные параллели результатом

заимствований, общего происхождения или параллельного независимого развития. Впрочем, он обратил внимание и на то, что предпочтение эволюционистами независимых изобретений диффузии противоречит дарвинизму и вызвано стремлением расположить известные факты во временной последовательности при наличии огромных провалов в знаниях [Stocking 1987: 181]. Ни одно из трех решений (изобретение, заимствование, общее происхождение) никогда нельзя полностью исключать, но в конкретных случаях вероятность каждого неодинакова. Для соседних традиций правдоподобней заимствование, для удаленных — общее происхождение (если есть исторические, языковые, археологические и т. п. свидетельства в его пользу), хотя допустимо и независимое возникновение.

Осуществленное нами сопоставление десятков тысяч фольклорно-мифологических текстов, записанных во всех ареалах планеты, показывает, что в массе своей сложные сюжетобразующие мотивы, а нередко и мотивы элементарные, не распространены по миру равномерно и хаотично. Будучи популярны в одних регионах, они почти или даже совсем не представлены в других, причем особенности распространения редко коррелируют с внешними для мифологии факторами — природными или социальными. Это означает, что спонтанное независимое возникновение одинаковых элементов мифологии на составе локальных традиций отражается слабо. Не считая тривиальных случаев типа отсутствия земледельческой мифологии у обитателей Арктики или представлений людей о месте своего обитания как о центре мира, в глобальном масштабе картина распространения мотивов объяснима не воздействием природной и социальной среды и не единими для всех законами психологии, а маршрутами миграций в эпоху освоения ойкумены людьми современного типа. Более поздние передвижения и культурные связи также оставили свой след.

Что касается психики и среды, то можно предполагать, что на начальном этапе культурогенеза формирование мифологии действительно происходило под их влиянием — чем, собственно, еще мог быть обусловлен этот процесс? Но коль скоро мы говорим не об эпохе формирования человека как вида, а о дальнейшем периоде, развитие культуры вообще и мифологии в частности наиболее продуктивно рассматривать под иным углом зрения. Речь идет о теории естественного отбора культурных форм [Adams 1981], в данном случае тех, которые оказывались наиболее приспособлены к копированию, то есть

к запоминанию и передаче. Сам момент возникновения этих форм остается неуловим, так что предметом исследования являются не мутации, но их дальнейшая судьба, направление и скорость распространения. Для сравнения можно заметить, что даже фундаментальные достижения культуры, явно зависящие от социальных и природных условий (производящая экономика, металлургия, государственная организация), крайне редко возникали вполне самостоятельно и в основном распространялись по миру из немногих первичных центров.

Фольклор и мифология аляутиик демонстрируют особенности, которые соответствуют географическому положению юга Аляски в пределах, с одной стороны, циркумтихоокеанской области, а с другой — таежной и тундровой зоны Евразии и Америки. Эти материалы отражают происходившие в обоих регионах исторические процессы.

Как уже было сказано, древнейшие археологические находки на Кадьяке относятся лишь к среднему голоцену. Но независимо от того, будут ли здесь когда-либо найдены следы первых мигрантов, переселявшихся из Берингии на основную территорию Нового Света, фольклорно-мифологическое наследие этих людей на юге Аляски могло сохраниться, передаваясь от культуры к культуре и в конечном счете оказавшись включенным в традицию аляутиик.

Основной космогонический миф кадьякцев дошел до нас в записи, сделанной в начале 1805 г. Ю. Ф. Лисянским. Согласно ей, с неба упал пузырь, в котором находились мужчина и женщина. Они стали дуть, пузырь увеличился, а когда они протянули ноги и руки, возникли горы. Мужчина скреб себе голову, его волосы падали, из-за чего горы покрылись лесом, в них завелись звери. Море возникло из мочи женщины, а озера и реки — из ее плевков, мужчина же предварительно выкопал ложа для водоемов. Женщина вырвала себе зуб, мужчина сделал из него топор, стал тесать дерево, так что летели щепки. Из упавших в воду щепок разных древесных пород возникла рыба — горбуша, кижуч. Старший сын первой пары играл камнем, из камня возник Кадьяк. Посадив на остров человека с сукою, сын первой пары отпихнул его подальше от берега материка, после чего на Кадьяке появились и размножились люди [Лисянский 1812: 77]. Немного ранее Лисянского космогонический миф кадьякцев слышал иеромонах Гедеон. Его пересказ очень краток и подробности отличаются.

Некто Кашшихилук стал дуть в соломину, в результате чего земля начала расширяться и выходить из воды, затем открылось небо, появились светила, затем звери и люди [Гедеон 1994: 77–78].

Кадыкский космогонический миф, особенно в изложении Ю. Ф. Лисянского, содержит много заслуживающих внимания подробностей.

Прежде всего, земля мыслится не существующей изначально, но спущенной с неба, исходно маленькой, а затем выросшей. Оба мотива использованы дважды — в связи с появлением нашего мира вообще и Кадыка в частности. Мотив упавшей с неба земли характерен для Океании и индо-тихоокеанских окраин Азии, хотя там земля, как правило, опускается не в некую неопределенную бездну, а на воды предвечного океана. Что же касается вторичности моря и воды вообще по отношению к суше, то этот мотив обычен для Австралии и Новой Гвинеи и ряда традиций востока Южной Америки. Также в Австралии и на Новой Гвинее море возникает из мочи или по крайней мере его соленость объясняется тем, что в воду попали какие-то жидкие выделения из тела человека или животного.

Как у аляутиков, так и у других эскимосов и алеутов, а также у атапасков юго-западной Аляски (ингалик, танайна, танана, атна) и палеоазиатов отсутствует миф о «ныряльщике», то есть о доставании первичной крупы земли со дна моря. Этот миф характерен для Сибири, Восточной Европы и части Северной Америки, но его, за редчайшими исключениями, нет в Центральной и Южной Америке, а также на Юго-Западе США и на юге Равнин. «Ныряльщик», по всей видимости, возник в Южной — Юго-Восточной Азии, где сохранились архаические версии, описывающие спуск за землей в нижний мир, но не ныряние как таковое [Березкин 2007]. На этой основе, по-видимому, сформировались характерные для Сибири версии с персонажем-отправителем, последовательно посылающим на дно птиц и животных. Эти версии, распространенные от Амура до Балтики, но отсутствующие в областях Азии, прилегающих к Тихому океану, проникли в Северную Америку, но не достигли Южной. В целом ядро космогонии аляутиков можно уверенно связывать с традициями индо-тихоокеанского мира, а не северной и центральной Евразии.

О том же свидетельствует и антропогонический миф аляутиков.

В версии Ю. Ф. Лисянского дочь вождя берет пса в любовники, рождает пятерых щенков, из них двух самок. Ее отец отвозит дочь и потомство на остров. Пес

плывет к ним через пролив, но тонет. Мать рассказывает детям о случившемся, и, когда ее отец приплывает на остров, собаки рвут его на куски. Женщина возвращается туда, где жила. Ее дети, которые были зачаты от пса, одни уходят на север, другие на юг, на Кадык, и от них происходят кадыкцы [Лисянский 1812: 75–76]. Похожий рассказ приводит Г. И. Давыдов. «Иные говорят, — пишет он, — что байдарка с первыми людьми упала с неба; иные, что на Кадыке была сука, а на Аляске большой пестрый кобель, переплывший на остров, и что от них породились жители оного; некоторые же думают, что на Кадыке была девка, к коей приплыл с Уналашки кобель, и от них произошли как Кониаги, так и собаки» [Давыдов 1812: 99]. Другая эскимосская традиция, в которой потомки женщины и собаки становятся предками группы эго, представлена на острове Нунивак [Curtis 1976: 78–79; Himmelheber 1951: 35–39; Lantis 1946: 267–268], причем юпик острова Нельсон также связывают данный сюжет именно с происхождением нунивакцев [Fienup-Riordan 1983: 236–238].

Рассказы о женщине, которая зачинает от пса, но ее дети при этом вырастают людьми, характерны для северо-востока Индии, Бирмы и континентальной части Индокитая, где известны ангами, миньонг (и еще какой-то точнее не установленной группе из штата Манипур), седанг, банар, джарай, стиенг, тямам, эде, пегу (монам), шанам, вьетам, малайцам, джакун и наверняка ряду других этносов региона. Далее область их распространения охватывает Суматру (ачех), Ментавай, Ниас, Яву (каланг, сунда), Бали и Ломбок, но на восточную Индонезию и Калимантан, по-видимому, не распространяется. Данный мотив единожды зафиксирован у мусульман филиппинского острова Минданао (без указания конкретного этноса) и весьма популярен среди аборигенов Тайваня (сэдэк, торок, пайван, кетангалан) и Хайнана (ли). Через острова Рюкю и Японию его ареал тянется вплоть до айну. Хорошо известные версии с территории континентального Китая, по-видимому, все восходят к традициям мяо и яо и среди ханьцев записаны лишь в Фуцзяни и Хунани. Одна версия зафиксирована у тибето-бирманцев идзу (группа носу).

Учитывая отсутствие мотива у других тунгусо-маньчжурских народов, собственно маньчжурская версия, вполне возможно, заимствована из письменной китайской традиции. Восточно-азиатское происхождение имеют скорее всего тюркские варианты (киргизы, уйгуры, чагатайцы), а также лишенный подробностей вариант, отраженный в «Тайной истории монголов». У бурят ничего подобного нет,

этногенетические мифы хоринцев, булагатов и эхиритов иные. Единственная известная мне версия в западной Евразии — болгарская, согласно которой от собаки происходят турки. Она вряд ли имеет отношение к восточно-азиатской традиции и представляет собой новообразование, оскорбительное для представителей враждебного этноса.

У нивхов, ительменов и коряков повествования восточно-азиатского типа о браке женщины и собаки не зафиксированы, а на крайнем северо-востоке Азии и далее у большинства народов Америки сюжет объясняет происхождение не собственно этноса в целом, а каких-то конкретных родовых групп либо иноплеменников или же вообще не имеет этногенетического характера. Таковы тексты чукчей, эскимосов ветви инуит — инупиат (инупиат Берингова пролива, эскимосы устья Маккензи, медные, нетсилик, карибу, иглулик, полярные, эскимосы Лабрадора, Баффиновой Земли, Западной и Восточной Гренландии), многих северных атапасков (тагиш, каска, талтан, цецот, карьер, чилкотин), индейцев северной и центральной части Северо-Западного Побережья (ияк, тлинкиты, хайда, цимшиан, беллакула, хейлцук, квакиутль, нутка), сэлишей и других групп Плато и юга Северо-Западного Побережья (томпсон, лиллует, комокс, халкомелем, клаллам, скагит, верхние и нижние чехалис, квинолт, квилеут, катламет, яжима, тилламук, калапуя, кус) и, наконец, индейцев севера Равнин (черноногие, арапахо, шейены, мандан, арикара) и некоторых алгонкинов Среднего Запада и Северо-Востока (оджибва, наскапи).

На арикара, то есть на самых северных представителей языковой семьи кэддо, область распространения повествований о связи женщины и пса обрывается. Южнее мотив появляется вновь на востоке Южной Америки (трио, мундуруку, матако), но в ином оформлении — описывается происхождение не людей, а собак, причем в отличие от североамериканских версий рождающая щенков женщина не подвергается осуждению родственников из-за своей связи с животным.

Таким образом, антропогенетический миф, связывающий происхождение алютиик с собакой, имеет восточно-азиатские корни. Однако его отсутствие в Меланезии и на большей части Южной Америки заставляет связывать его не с самыми ранними мигрантами в Новый Свет, а с теми, кто проник туда чуть позднее. Самые ранние мигранты домашней собаки скорее всего просто не знали [Березкин 2005].

Повествования о происхождении людей от брака мужчины с собакой имеют примерно тот же ареал

распространения, что и рассказы о браке женщины с псом, хотя встречаются реже. Они типичны для индотихоокеанской окраины Азии, а также для Северной Америки и Мексики. В Южную Америку их ареал почти не заходит, в Австралии, на Новой Гвинее и в Океании данный мотив отсутствует. Конкретно миф о собаке, которая становится женой мужчины, представлен в Южной и Юго-Восточной Азии у лепча, чингов и никобарцев, в Калифорнии — у карок и юрок, на Юго-Западе США, в Мексике и Гватемале — у марикопа, тепекано, уичоль, кора, тотонаков, тлапанеков, горных пополука, михе, миштеков, триков, цоциль, чоль и лакандонов, в Гвиане — у варрау и калинья. В 1790 г. на Уналашке К.Г. Мерк слышал от алеутов рассказ о том, что они ведут свой род от собаки, упавшей с неба на остров Умнак. Собака родила мальчика и девочку с собачьими лапами, и от этой пары происходят люди [Сарычев 1962: 215–216]. Кто был отцом детей с собачьими лапами, текст умалчивает.

Среди пересказанных вариантов рассказ Ю.Ф. Лисянского о женщине, которая зачала от пса, и о ее детях, растерзавших своего деда, обнаруживает детальные соответствия в большинстве эскимосских традиций вплоть до самых восточных и, вне всякого сомнения, является собственно эскимосским. Другой же вариант с Кадьяка, который Ю.Ф. Лисянский только кратко упоминает (предки людей рождены собакой), в пределах Аляски имеет частичные аналогии только у алеутов. Оба варианта (мужчина и собака, женщина и пес) связаны с традициями Восточной и Юго-Восточной Азии, но первый из них (предки людей рождены собакой) распространен в более южных областях Нового Света, чем второй, и представлен, в частности, в Мезоамерике и Гвиане. Если основываться на этом обстоятельстве, а также на исключительно кадьякско-алеутской приуроченности данного варианта на Аляске, то можно предположить его проникновение в Новый Свет в более ранний период, нежели проникновение варианта, согласно которому женщина зачинает от пса.

С мотивом «женщина зачинает от пса» ареально ближе всего связан мотив невидимого крючка (B5482.3 по С. Томпсону). К числу этиологических он не относится и сюжетно с антропогоническим мифом никак не соединен, но территории распространения обоих мотивов в значительной мере совпадают. Животное или мифологический персонаж убегает или уплывает с крючком, гарпуном, стрелой или иным орудием, которое герой использовал на охоте или рыбной ловле. Местные шаманы не могут вылечить раненого (обычно потому, что не видят вонзивше-

гося в тело предмета). Когда приходит сам герой или его товарищ, он извлекает предмет из тела больного, и тот выздоравливает. Данный мотив встречается у некоторых папуасов Новой Гвинеи (валман, папуасы района оз. Кутубу), микронезийцев о-вов Палау, народов западной (батаки) и особенно часто восточной Индонезии (галела, минахаса, о-ва Кай, тетум, бунак, роти). Он известен в Японии (в том числе зафиксирован в «Кодзики»), а в Северной Пацифике и на тихоокеанском побережье Северной Америки представлен, помимо чугачей, у чукчей, танайна, талтан, каска, тагиш, ияк, тлинкитов, хайда, цимшиан, беллакула, хейлцук, квакиутль, нутка, карьер, комокс, квилеут и кус. Есть одна южно-американская версия, записанная у колумбийских макуна. Поскольку речь идет в основном о морской охоте, большинство атапасских версий явно заимствованы с побережья. У чукчей есть как версия, которая близка к индейским [Аноним 1958: 69], так и отличающаяся от остальных (женщина попадает в нижний мир, где снимает с шеи мыши травяную петлю типа тех, которые обычно делают чукотские дети [Vogoras 1902, № 40: 660–661]). Большинству эскимосов мотив B5482.3 не известен, версия же чугачей близка характерной для индейцев Северо-Западного Побережья. Охотники забывают товарища на островке. Морские Львы приглашают его в свое жилище, где человек лечит Морского Льва, вынув у него из тела гарпун. Благодарные Морские Львы отправляют героя домой, дав ему лодку — желудок морского льва [Birket-Smith 1953: 155–156].

Возвращаясь к антропогоническим мифам, отметим, что в происходящих с Кадыка версиях Ю. Ф. Лисянского и Г. И. Давыдова отражен мотив спуска первых людей с неба. Этот мотив встречается на всех континентах, но в Африке южнее Сахары и в индо-тихоокеанской половине мира, включая Америку, — существенно чаще, чем в Европе и в континентальных областях Азии. Здесь мифология алутиик опять-таки оказывается связанной с восточно-азиатской. Согласно варианту приведенного выше алеутского этногенетического предания, собака-прародительница также спускается с неба.

Известен еще один кадыкский антропогонический миф, записанный в середине XIX в. [Holmberg 1985: 61]. В нем люди тоже спускаются с неба, но остальные подробности от версий Ю. Ф. Лисянского и Г. И. Давыдова отличаются. Создатель послал на землю брата с сестрой, запретив им есть траву. Сестра нарушила запрет, после чего в мире стало светло, но брат с сестрой устыдились друг друга и разошлись. Они снова

встретились на ступенях, ведущих к небу, вступили в брак, однако дети у них сначала рождались мертвыми. Лишь когда Создатель пришел к ним и спел песню, дети перестали умирать, брат с сестрой вернулись на землю и породили людей. Мотив «запретного плода» мог попасть в этот вариант от русских миссионеров, которые с конца XVIII в. проповедовали православие среди кадыкцев. Однако образ брата с сестрой, которые сначала пытаются отказаться от брака, затем сходятся, но начинают рожать нормальных детей не сразу, а лишь после нескольких неудачных попыток, находит параллели в Древней Японии и далее в австронезийском мире [Березкин 2006b: 237].

Одним из характерных отличий континентально-евразийского комплекса мифологических мотивов от комплекса индо-тихоокеанского является истолкование лунных пятен в качестве конкретного образа (человека, животного и т. д.). В Африке южнее Сахары, в Австралии и Меланезии, в Центральной и Южной Америке лунные пятна чаще всего рассматриваются именно как пятна, а не фигуративный образ, то есть как след удара, ожога, грязи, краски и т. п. Эскимосские мифологии в этом смысле весьма любопытны. Для всех эскимосов инуит — инуипат, а также для центральных юпик (включая остров Нунивак) характерен сюжет инцеста брата-Месяца с сестрой-Солнцем, в результате которого оба поднимаются на небо. Пытаясь опознать ночью своего неизвестного любовника, сестра мажет ему лицо сажей. Этот мотив, названный одним из исследователей «*vulgata americana*» [Désveaux 1984], очень популярен на востоке Южной Америки и изредка встречается также у индейцев Северной. Обычно именно с ним связано появление лунных пятен. У эскимосов, причем только у восточных групп инуит, начиная с нетсилик и вплоть до восточной Гренландии, есть лишь отчасти близкий мотив — факел в руках убегающего от Солнца Месяца гаснет, поэтому месяц холоден и темен. В этом случае бледность ночного светила по сравнению с солнцем, хоть и является результатом любовного приключения Месяца, не вызвана тем, что лицо Месяца запачкано краской. Однако, согласно сообщению датского этнографа К. Биркет-Смита, в Западной Гренландии лунные пятна раньше рассматривались как след сажи, которой сестра вымазала брата, хотя к XX в. этот мотив был почти забыт [Birket-Smith 1924: 437–438]. Что же касается инуипат, то у них этиологическая концовка сюжета инцеста брата-Месяца с сестрой-Луной объясняет появление лунных пятен, но пятна эти — не след сажи, а антропоморфная фигура самого Месяца,

держашего в руках мешок с инструментами [Gubser 1965: 190–199; Raíney 1947: 270]. Эта же интерпретация, по словам Биркет-Смита, недавно вытеснила в Гренландии более раннее истолкование пятен как следа сажи. Очень похоже, что в американской Арктике более древний вариант, связанный с традициями индо-тихоокеанского мира (пятна — сажа), в дальнейшем оказался вытеснен вариантом, связанным с континентальной Евразией (пятна — фигура человека). Вытеснение это, что и естественно, шло с запада на восток.

У алютиик миф об инцесте Месяца с Солнцем не зафиксирован вовсе, что выделяет их среди других эскимосов. При этом алютиик, во всяком случае чукчи, так же, как инупиат, видели на луне антропоморфную фигуру (человек по имени Килак ссорится со своим напарником на охоте, поднимается на луну и там остается; у него лишь один глаз [Birket-Smith 1953: 175]). На Кадыяке этот миф либо остался не записан (что наиболее вероятно), либо отсутствовал. Образ стоящего на луне мужчины (шамана, охотника, антропоморфного воплощения Месяца) зафиксирован у центральных юпик [Nelson 1899: 430], инупиат Берингова пролива [Cumming 1954: 58–59; Nelson 1899: 515], эскимосов устья Маккензи [Ostermann 1942: 75–76] и медных [Rasmussen 1932: 23]. Он господствует у северных атапасков, включая кучин [Camsell 1915, № 10: 254–255; McKennan 1965: 146–147; Petitot 1886, № 6: 66–69; Smelcer 1992: 129–130], танайна [Rooth 1971: 93–94], хан (Игл) [Schmitter 1910: 25; Rooth 1971: 268], верхних танана [McKennan 1959: 195–196; Ruppert, Bernet 2001: 232–236; Smelcer 1992: 129–130], южных тутчони [McClelland 1975: 78], талтан [Teit 1919, № 7: 229], хэа [Petitot 1886, № 25, 26: 187–202], чипевайян [Birket-Smith 1930: 89; Lowie 1912: 184; Petitot 1986, № 11: 395–397], карьер [Jenness 1934, № 1: 113], и известен тлинкитам [Laguna 1972: 796]. Алеуты видели на луне лицо человека [Мерк 1978: 80], то есть скорее всего какого-то мужского персонажа. Данных по эскимосам Чукотки нет, а далее вплоть до Балтики обитатели Северной Евразии чаще всего видели на луне девочку или девушку с ведрами для воды [Berezkin 2009]. У чукчей, коряков и ительменов мотив «водоноши» отсутствует, но и у них речь идет именно о стоящей на луне девушке. Образ «лунной водоноши», почти всегда молодой женщины, характерен для индейцев Северо-Западного Побережья. На североевразийском фоне резко выделяются самодийцы, у большинства которых, кроме южных селькупов, на луне виден мужчина-шаман. Таким об-

разом, в пределах Сибири и прилегающей части Северной Америки те ареалы, в которых на луне видят мужчину, и те, где лунные пятна истолковываются как девочка, девушка или молодая женщина, разделены. Алютиик связаны с первой традицией, господствующей на Аляске и на западе канадской Субарктики, и соответственно отличаются от большинства народов Сибири и индейцев Северо-Западного Побережья.

С представлениями об устройстве мира связан еще один сюжет, широко распространенный в Америке и неизвестный в Евразии, не считая отдаленных параллелей в австронезийском мире, южном Китае и на северо-востоке Индии. В основе сюжета — брак человека со звездой, причем в Северной Америке речь почти всегда идет о мужчине-звезде, который уносит на небо девушку. В большинстве случаев девушек две, они ночуют под открытым небом, выражают желание выйти замуж за звезды и в результате просыпаются на небе со своими мужьями. В некоторых случаях (гровантр и арапахо в ареале Равнин, хейлцук на Северо-Западном Побережье) сестры желают в мужья не две Звезды, а Месяц, Месяц и Звезду, Солнце, Месяц и Звезды. Кадыякский миф принадлежит именно к этому редкому варианту. Детали кадыякского текста оригинальны и отличны как от атапасских вариантов (кучин, танана, тагиш, южные тутчони, каска, талтан, цецот, слевы, чилкотин), так и от текстов из ареала Плато и прилегающей части Северо-Западного Побережья (шусвап, кутенэ, квинолт, квилеут, лкунген, клаллам, твана, снукуалли, пуяллуп, Пьюджит-Саунд, верхние чехалис, коулиц, васко, вишрам, якима, тилламук, кус). Согласно мифу, записанному Фрэнком Голдером в начале XX в. от русскоязычных информантов, две девушки ночуют на улице и выражают желание стать женами сияющего в небе Месяца. Месяц спускается, несет их на небо, одна открывает глаза и падает. Вторая остается на небе и нарушает запрет мужа заходить внутрь двух строений. В первом она видит половину, четверть и маленький серп луны, во втором — полную, почти полную и чуть больше половины луны. Она прикладывает почти полную луну к лицу, не может ее больше снять и с тех пор делит работу мужа: растущий месяц — это мужчина, убывающая луна — женщина [Golder 1903, № 5: 28–31].

Ни у остальных эскимосов, ни у индейцев основной части Северо-Западного Побережья рассказов о приключениях девушки или двух сестер, вышедших за Звезды или Месяц и оказавшихся на небе, нет. Замечание кадыякского мифа от атапасков малове-

роятно в силу отсутствия близких параллелей с атапасскими текстами. К тому же ни у танайна, ни у атна сюжет вовсе не зафиксирован, а с другими атапасками альтикик вряд ли контактировали. Мотив двух девушек, поднятых Луной в небо, одна из которых падает, а другая остается на небе, есть, однако, у тлинкитов, причем только у них. Согласно записи Джона Свонтона, одна из двух девушек говорит, что луна похожа на лабретку ее бабушки, после чего обе тотчас оказываются на луне. Оскорбившая Луну сравнением ее с лабреткой падает на землю и разбивается, а другая девушка видна на лунном диске с ведром в руке [Swanton 1908: 453]. Кадыкская версия в целом оригинальна и практически наверняка связана с доэскимосским субстратным населением. По-видимому, она дошла до нас от эпохи, когда этно-культурная карта Аляски существенно отличалась от известной по этнографическим данным.

В собрании Ф. Голдера есть и миф о девушке, вышедшей за Звезду, но он не похож на обычные североамериканские варианты. Дочь вождя отвергает женихов. Двое мужчин приходят к ней ночью, увозят в лодке, делают своею женой. Через три дня они уходят, заперев ее в доме. Старуха предлагает ей выйти за ее сына, несет на небо. Сын старухи, как и все Звезды, есть лишь половина человека (по вертикали), на голове у него мох и мыши. Женщина рождает от него такого же сына. Звезды дают ей увидеть землю, спускают в корзине к родителям, повидавшись с которыми, она возвращается на небо [Golder 1903, № 3: 21–26].

Большинство использованных в этом тексте мотивов распространены очень широко и для прослеживания этногенетических связей мало полезны. Стоит отметить лишь мотив человека-половинки. Для Америки он нехарактерен, а если представлен, то почти исключительно в традициях североамериканского северо-запада, то есть на ближайших к Азии территориях. В Сибири же и на прилегающей части Восточной Европы люди-половинки — обычная категория мифических, как правило, опасных для человека существ. Эскимосские варианты в этом смысле примыкают к сибирским. В мифологиях Северо-Западного Побережья люди-половинки тоже встречаются, но они либо не вполне половинки, а скорее существа с одной ногой, либо (у беллакула [Boas 1895, № 11: 256]) речь идет не о демоне, а о герое — протагонисте повествования. Текст чугачей точных аналогий не имеет, но он более всего перекликается с вариантами азиатских эскимосов [Меновщиков 1985, № 79, 80: 178–182, 182–183; Рубцова 1954, № 13: 183–191].

Мотив запретного дома на небе, куда заглядывает человек с земли, содержится в кадыкской истории на сюжет волшебной жены [Golder 1903, № 10: 98–104]. Сын вождя идет за пятью гусями, видит, как те превращаются в девушек и купаются в озере, прячет одежду младшей, возвращает за обещание стать его женой. Жена рождает мальчика, а когда сестра мужа обзывает ее «гусыней», она надевает свой наряд из перьев, хватая сына и улетает. Муж приходит за ней на Небо Птиц, встречает по пути древокола, у которого щепки превращаются в лососей и форелей, находит жену. Та соглашается жить с ним, если он не будет выходить из дома. Человек нарушает запрет и заглядывает в другой дом. Там он видит птиц, которые наряжаются и раскрашиваются. Чайка и Ворон еще не закончили эту процедуру. Заметив человека, Чайка в панике красит Ворона целиком в черный, а он ее в белый цвет. Птицы неохотно соглашались отнести человека назад на землю. Ворон летит с ним, но над морем падает и превращается в плывущее бревно. Сам человек превращается в белуху.

Данный текст содержит мотивы, обнаруживающие аналогии как на Аляске, так и далеко за ее пределами.

Начнем с щепок, которые превращаются в рыб. Подобный эпизод характерен в основном для двух регионов — Арктики и востока Южной Америки. В Арктике это чукчи и практически все эскимосы, кроме инуиат Берингова пролива и эскимосов устья Маккензи, причем обе лакуны объяснимы неполнотой записей. Эпизод почти всегда приурочен к описанию странствий героя, встречающего на своем пути древокола. Начиная с медных эскимосов и далее на восток, этот древокол лишен внутренностей и имеет в теле большую сквозную дыру, но на Аляске такая подробность отсутствует. В Южной Америке от панамских куна до гуарани юго-западной Бразилии превращение щепок в рыб почти всегда связано либо с рубкой огромного дерева, либо с созданием героями пираний и других хищных водных тварей, которые должны сожрать убийц матери героев. В большинстве южно-американских традиций щепки в отдельных текстах легко заменяются обломанными ветками и кусками коры. Кроме Арктики и востока Южной Америки, мотив возникновения рыб из щепок или стружек изредка встречается в Азии и Меланезии. Если варианты папуасов киваи [Ландтман 1977, № 12: 76–78] и миньонг северо-восточной Индии [Elwin 1958, № 18: 380] напоминают южноамериканские (возникновение рыб из щепок связано с рубкой огромного дерева), то мансийские и хантыйские [Исламов 2006: 67; Молданов 1999: 33–34;

Ромбандеева 2005: 155] как географически, так и содержательно ближе к чукотским и эскимосским. Во всех них появление рыб является результатом не случайной единичной метаморфозы, но сознательной деятельности некоего персонажа, а рыба, о которой идет речь, — промысловая. Западно-сибирские мифологии демонстрируют и другие сходства с мифологиями северо-восточной оконечности Азии [Березкин 2006а], так что данная параллель хорошо вписывается в общий контекст.

Второй этиологический мотив текста Ф. Голдера — объяснение окраски птиц тем, что две из них договорились сделать друг друга наряднее, но замысел не удался или удался неполностью. Кадыякскому тексту есть параллель у чугачей. Белый Ворон собрался жениться на Утке и попросил ее сделать его таким же красивым, как она. Утка согласилась, но тут оказалась байдарка с людьми. Утка сказала, что не сможет закончить работу, а Ворон ответил, что пусть она тогда просто вымажет его углем. Утка так и сделала и нырнула в воду [Birket-Smith 1953: 64].

Рассказ о двух птицах, одна из которых раскрасила другую иначе, чем это предполагалось вначале, распространен преимущественно вдоль западных и северных окраин тихоокеанского бассейна от полинезийского атолла Капингамаранги в Микронезии и тибето-бирманцев лакхер северо-восточной Индии через всю Юго-Восточную, Восточную и Северо-Восточную Азию, американскую Арктику и атапасскую часть Субарктики. Он встречается и в континентальных районах азиатского материка, где зафиксирован у карачаевцев на Кавказе [Джуртубаев 2007: 24], язгулямцев на Памире [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976, № 80: 511], челканцев на Алтае [Кандаракова 1988: 158–159], якутов и метисов Русского Устья в Восточной Сибири [Азбелев, Мещерский 1986, № 78: 214; Кулаковский 1979: 73; Эргис 1974: 216–217]. Однако по сравнению со сплошным распространением мотива вдоль тихоокеанского фронта Азии эти единичные западные варианты выглядят как результат случайного «просачивания» мотива с востока. Вдоль тихоокеанского побережья Америки мотив зафиксирован у ияк [Smelser 1993: 69–70]. Дальше в пределах Северо-Западного Побережья и Плато представлен несколько отличный вариант, согласно которому определенный персонаж раскрашивает многих птиц.

В текстах этого варианта, как и в кадыякском, среди птиц бывают специально отмечены Ворон и Чайка. В американской Арктике и Субарктике и на северо-востоке Сибири наиболее обычным контр-

агентом Ворона в процедуре раскрашивания является Гагара (якуты, метисы Русского Устья, юкагиры, коряки, инуиат Северной Аляски, эскимосы устья Маккензи, медные, карибу, нетсилик, иглулик, коксоагмиут, эскимосы Западной, Юго-восточной и Восточной Гренландии, кучин, атна, слевы, ияк). Чайка встречается значительно реже и, помимо кадыякцев, представлена в текстах медных эскимосов [Jeness 1924, № 44: 71], квакиутль [Boas 1910, № 18: 223–225; 1935: 139], нутка [Boas 1916: 665], а также у алгонкинов оджибва области Великих Озер [Blackwood 1929, № 3: 329–332; Speck 1915, № 1: 28–38].

Основной сюжетобразующий мотив текста Ф. Голдера — похищение героем одежды женщины-птицы, которая после этого вынуждена стать его женой. Мотив жены, связанной с верхним миром, обычен в большинстве регионов планеты, кроме Африки и Австралии, но только в северной Евразии речь идет не о небесной деве, звезде, орлице, голубке и пр., но исключительно о водоплавающей или живущей вблизи воды перелетной птице — лебеди, гусыне, утке, журавле. Хотя биологически журавли от гусей достаточно далеки, в народных классификациях все эти виды сближаются (например, в немецком попадают в одну категорию *Zugvögel*, ср.: [Toivonen 1937]). В то же время в отдельных традициях прослеживается предпочтительная идентификация волшебной жены не с любыми птицами данной категории, а с тем или иным их видом. В фольклоре аборигенов Америки волшебную жену отождествляют с *Zugvögel* почти исключительно эскимосы. Кроме них, этот мотив известен индейцам Северо-Западного Побережья, но только самым северным группам — тлинкитам и хайда [Swanton 1905a: 264–268; 1909, № 24, 54: 55–57, 206–208]. Как у эскимосов, так и у тлинкитов и хайда жена-птица является гусыней, тогда как у народов Сибири обычно лебедью, а у якутов — белым журавлем-стерхом.

Совпадение традиций тлинкитов и хайда с эскимосскими на фоне отсутствия параллелей во всем остальном Новом Свете невозможно считать случайным. Поскольку, как уже говорилось, продвижение тлинкитов по побережью на север в районы, где они вытеснили ияк и могли войти в контакт с алютиик, происходило недавно, вероятно заимствование тлинкитами мотива жены-гусыни именно от алютиик, а не от доэскимосского населения Кадыяка. Не исключено, что хайда с мифом о жене-гусыне могли познакомиться еще до выхода тлинкитов на побережье и до исчезновения на Кадыяке культуры Качемак,

однако в этом случае удивляет отсутствие данного мотива у цимшиан, с которыми хайда издавна находились в контакте.

В одном из мифологических повествований алютиик, точнее кадьякцев, рассказывается о двух братьях, которые плывут за море. Один из них гибнет, другой попадает к людям, у чьих жен одно плечо выше другого. Причина в том, что эти женщины не умеют рожать и на последнем месяце беременности им разрезают бок, чтобы вынуть ребенка. Человек берет местную женщину в жены и, когда супруга готовится родить первенца, останавливает тестя, который идет резать дочь. Человек учит жену, как надо рожать, с тех пор те женщины рожают нормально [Lantis 1938: 153]. Мотив «кесарева сечения» не имеет параллелей в континентальных районах Евразии, а характерен для Океании, тихоокеанской окраины азиатского материка и Нового Света. Он известен, в частности, папуасам (меджпрат, верхние арапеш), меланезийцам (район залива Хуон на востоке Новой Гвинеи и Соломоновы острова), микронезийцам и полинезийцам (Яп, маори, Ротума, Гавайи, Раротонга, Маркизы, Маршалловы о-ва, Капингамаранги), народам Индонезии и Малайзии (малайцы-аборигены, каян, атони, донго, тораджа, центральный Флорес, варопе), а на северо-востоке Азии — корякам-алюторцам. В Северной Америке он представлен не только на Кадьяке, но и у большинства остальных эскимосов (центральные юпик, инуиат Берингова пролива и Северной Аляски, медные, нетсилик, иглулик, полярные), у атапасков Аляски и прилегающих районов Канады (коюкон, танана, кучин, танайна, верхние танана, тагиш, талтан, карьер, чилкотин), а также у некоторых индейцев Плато и северной Калифорнии (шсвап, томпсон, лиллует, кламат, юрок, карок, хупа). На востоке континента «кесарево сечение» зафиксировано только у алгонкинов фокс. В Южной Америке тот же мотив есть в Колумбии, Гвиане, восточном Эквадоре и перуанской Монтанье (гуахиро, куива, сикуани, локоно, ваорани, шуар, агуаруна, шаранауа, кашинауа, может быть, урарина).

Поскольку мотив волшебной жены, принимающей образ водоплавающей птицы, и мотив кесарева сечения известны практически всем эскимосам, можно предполагать, что оба они были распространены на Аляске уже в период существования протоэскимосского языка. У алеутов эти мотивы не зарегистрированы, но следует помнить, что значительная часть алеутской фольклорно-мифологической традиции до нас не дошла, поэтому лакуны здесь недостаточно показательны. За пределами Аляски мотивы жены-

гусыни (или лебеда и т. п.) и кесарева сечения не сочетаются и обнаруживают совсем разное ареальное распределение. Первый из них — типично северо-евразийский, второй — типично циркумтихоокеанский. Неодинаковы и более близкие связи обоих мотивов. Первый отсутствует у северных атапасков, но есть, как только что было сказано, у тлинкитов и хайда. Второй представлен у северных атапасков и отсутствует на Северо-Западном Побережье (он есть у внутренних тлинкитов, но явно восходит у них к атапасскому субстрату).

Подобные различия в распространении мотивов отражают сложный генезис эскимосских культур. Часть культурного наследия эскимосов имеет относительно недавние сибирские корни. В III тыс. до н. э., когда восточная Арктика и центральные области Лабрадора наконец освободились от покровного льда, сибирские охотники, уже приспособленные к жизни в высоких широтах, быстро распространились вплоть до севера Гренландии и Земли Элсмira. Я не берусь судить, идет ли речь конкретно о носителях белькачинской культуры Якутии и Колымы III тыс. до н. э. [Powers 1991: 65–66] и принадлежат ли эско-алеутские языки к ностратической макросемье. Однако гипотезы о связях подобного рода в любом случае основаны на фактах, свидетельствующих о наличии азиатских элементов в культуре и языке эскимосов и об отличии эскимосов от индейцев. Сибирские связи обнаруживает и эскимосский фольклор, о некоторых дополнительных параллелях еще пойдет речь. Однако наряду с этим в повествовательной традиции как алютиик, так и эскимосов в целом представлен значительный тихоокеанский компонент, обнаруживающий параллели на востоке Азии, в Океании и Южной Америке. Наиболее вероятно, что этот компонент восходит к западно-аляскинскому субстрату, который в III тыс. до н. э. оказался перекрыт протоэскимосским комплексом Денби.

Примером северотихоокеанско-южноамериканских соответствий служит упоминавшийся выше мотив появления рыб из щепок и стружек. Южноамериканско-берингийские параллели такого рода очень близкие (в эскимосских и обско-угорских текстах совпадений, как было отмечено, больше), но есть и более яркие и явные факты фольклора, свидетельствующие о миграции индейцев из Берингии в Амазонию и Гвиану. Таковы рассказы о том, как молодой герой превращается в мощную птицу или создает таковую и эта птица поднимает в воздух и уносит его врага, который старше героя и который в североамериканских вариантах обычно является его отцом или

дядей по матери. Варианты аляутиик записаны как на Кадьяке, так и у чугачей, причем кадьякский вариант очень близок алеутским. В алеутском же фольклоре это вообще едва ли не самый популярный сюжет, записанный даже на Командорах [Jochelson 1990, № 35: 269–277, 329–333; Ляпунова 1984: 27–28]. Согласно кадьякскому варианту, человек каждый раз убивает мальчиков, которых рождает его сестра. Однажды та притворяется, что родила девочку. Когда ее брат узнает правду, он решает погубить племянника. Сперва он пытается защемить его руку в полурасщепленном бревне, затем пускает юношу в море в коробе или в шкуре тюленя. Тот приплывает в страну Орлов, получает орлиное оперение, приносит кита в селение дяди, чтобы мать могла поесть мяса. Когда дядя отгоняет ее от туши, племянник-Орел поднимает дядю в воздух, бросает в море [Golder 1903, № 8: 90–95].

В Северной Пацифике тексты с мотивом «птица уносит антагониста», помимо кадьякцев, чугачей и алеутов, записаны у азиатских эскимосов, юпик острова Нунивак, инуиат Берингова пролива и северной Аляски, кучин, тагиш, тлинкитов, хайда, карьер и тилламук [Меновщиков 1985, № 39: 88–93; Vogoras 1913, № 7: 426–429; Garber 1940, № 27: 204–215; Hall 1975, № EH13, PM5, PM73: 97–102, 125–130, 276–278; Jacobs, Jacobs 1959, № 14: 25–28, 50–54; Jenness 1934, № 26, 33: 175–177, 195; Lantis 1946, № 12: 281; McClelland 1975: 466; McKennan 1965: 132–136; Reid, Bringham 1989: 93–103; Smelcer 1993: 49–50; Swanton 1905a: 271–273, 273–276, 277–280; 1908, № 38: 513–517; 1909, № 52, 53: 198–203, 203–206; Van Deusen 1999: 94–97]. В Южной Америке они встречаются едва ли не повсеместно, кроме андского пояса, Монтаньи и Чако, в частности есть у сикуани, пиароа, яномами, макиритаре, карихона, банива, десана, уитото, манао, мура, мауэ, паринтинтин, мундуруку, тенетехара, мосетен, суруи, синта ларга, камаюра, ваура, рикбакца, пареси и огнеземельцев-яганов. Не считая эскимосов Чукотки, нет ни одной близкой аналогии в Азии, поэтому вполне вероятно, что мотив возник в Берингии и был принесен оттуда в Южную Америку самыми первыми колонистами.

Что касается континентально-евразийского компонента в фольклоре аляутиик, то хорошим примером здесь служит история сватовства Ворона. Во время голода сын вождя выбирает невесту. Ворон говорит своей бабке, что тоже хочет выбрать невесту. Вождь обещает ему старшую дочь, если тот добудет много еды. Ворон приносит вождю сушеных лосо-

сей, получает девушку. После двух ночей в объятиях Ворона девушку чуть не стошнило, и она вернулась к отцу. Зимой все голодают, и лишь у Ворона с бабкой много еды. Ворон посылает бабку за другой девушкой, и та остается с ним жить. Ворон приносит кита. Когда вождь вместе с другими людьми приходит за мясом, Ворон его прогоняет. Дочь вождя протягивает Ворону рожденного от него ребенка, но Ворон окатывает ее своим пометом. Пришедшие люди объелись и умерли, остались Ворон, его жена и бабка [Golder 1903, № 1: 16–19].

Этот миф имеет соответствия у алеутов острова Атту [Jochelson 1990, № 82: 629–653] и чаплинских эскимосов [Меновщиков 1974, № 36: 156–159], что оставляет возможность относить его появление в регионе к периоду эско-алеутского языкового единства. Более далекие аналогии связывают данный сюжет с сибирскими мифами о двух или трех девушках, последовательно выходящих замуж за персонажа, воплощающего изобилие и тепло [Березкин 2008]. Ранее не учтенная мной параллель есть у коряков. Ворон проглотил солнце. Эмэмкут посылает к нему дочь Ключэнэвыт, но Ворон не хочет ее. Тогда Эмэмкут посылает дочь Инианавыт. Увидев ее, Ворон смеется от радости, выплевывает солнце. Инианавыт прокалывает Ворона палкой, вешает на ней [Меновщиков 1974, № 126: 418–419].

Мотивы, рассмотренные до сих пор, не специфичны ни для аляутиик, ни вообще для Аляски. Однако есть и такие, центр распространения которых расположен именно на крайнем северо-западе американского континента, хотя и они демонстрируют территориально достаточно далекие соответствия. Два из них образуют сюжетное ядро повествований, чрезвычайно популярных среди большинства аборигенов Аляски независимо от их языковой принадлежности.

Первый — это мотив обманутой жены, превращающейся в медведицу-гризли. Муж симулирует смерть, пропадает или надолго отлучается из дома. Жена идет его искать или посылает на поиски сына, в результате чего узнает, что муж жив, но у него другая женщина. В большинстве аляскинских версий покинутая жена мстит, превращаясь в медведицу-гризли и убивая изменника. Самая ранняя по времени запись сделана у чугачей в середине XIX в. Акчимгук все чаще ходит в селение за горой, объясняет жене, что там хорошо угощают. Он притворяется умирающим, велит не сжигать и не зарывать его тело, а забросать хворостом, оставив рядом имущество. Обнаружив пропажу покойника, жена думает, что тело

унес медведь. Сорока рассказывает женщине, что Акчимгук живет с двумя новыми женами. Прежняя приходит к ним в то время, когда муж в море, говорит, что еда вкуснее, если хлебать ее прямо из котла, пихает обеих головой в кипяток. Труп одной женщины она оставляет стоять, будто та смеется, другой — будто та улыбается. Когда появляется муж, жена обвиняет его в измене, превращается в медведицу и убивает [Дорошин 1866: 371–373].

Вариант, записанный столетием позже, сохраняет основные особенности сюжета. Актиингук притворяется умирающим, просит положить на могилу все его имущество. Жена находит могилу пустой, а птица сообщает ей, что муж взял новых жен. Жена приплывает к ним в байдарке, предлагает наклониться над кипящим варевом, пихает в котел, оставляет мертвых стоять одну с улыбающимся лицом, другую с печальным. Сама она превращается в медведицу и убивает мужа, после чего четверо мужчин, которые затем делаются тюленями, увозят ее в море. Превратив плывущие водоросли в остров Мидлтон, медведица сама добирается до острова Монтегю, поэтому бурые медведи на этом острове особенно свирепы [Birket-Smith 1953: 154–155]. Похожий вариант во второй половине XX в. записан и у альтииик Кенайского полуострова [Norman 1990: 162–164]. Вариант с Кадыка известен благодаря Ф. Голдеру. Муж притворяется умирающим, велит оставить его на берегу моря со всем имуществом, женится в другом селении. Покинутая жена приходит к новой, советует ей держать лицо над кипящим котлом, чтобы оно покраснело, толкает женщину в котел, превращается в медведицу, убивает мужа, уходит к медведям [Golder 1909, № 1: 10–11].

Если в эскимосских версиях, включая тексты, записанные среди альтииик, все действующие лица повествования — некие люди, то в алеутских и чукотско-камчатских вариантах те женщины, к которым уходит покинувший первую жену мужчина, имеют нечеловеческую природу. В алеутских вариантах с островов Уналашка и Унга новая жена мужа-изменника выглядит как чудовище — она без носа, с одним глазом во лбу [Golder 1909, № 4: 15–17]. У чукчей это большая волосатая женщина, Горное Эхо [Беликов 1982: 73–77; Bogoras 1902: 624–625; 1928, № 32: 392–394], у коряков — женщина-Муха или женщина-Шмель [Жукова 1980, № 16: 186–189; Bogoras 1917, № 6: 43–45], у ительменов — Лиса [Jochelson 1961, № 37: 243; Меновщиков 1974, № 172: 515–516]. Только у коряков и ительменов мужчина-изменник ассоциируется

с важнейшим персонажем, вокруг которого циклизируются повествования с Эмемкутом и Кутхом. У эскимосов такой циклизации нет.

В целом степень различия вариантов соответствует удаленности друг от друга языков: все палеоазиатские версии, обе алеутские и все эскимосские обладают некоторыми общими признаками в пределах каждой из языковых семей, а версии, записанные у представителей разных семей, обнаруживают больше различий. Иная ситуация с атапасскими версиями. У восточных групп северных атапасков сюжет не зафиксирован, а у западных (коюкон, ингалик, танайна, каска, талтан) сходен с эскимосскими вариантами. Своеобразна только версия атна: женщина, к которой уходит охотник, — Мышь, прежние две жены убивают ее, но не мстят мужу [Billum 1979: 59–61]. Похоже, что ко времени появления атапасков в центральной и западной Аляске (не ранее 2500 л. н. [Краусс 1981: 154–155; Golla 2007: 71–72; Краусс 1980: 953]) сюжет уже был там известен, а затем атапаски заимствовали его от эскимосов.

Различаясь в одних отношениях, чукотская, алеутская и аляскинские эскимосские версии демонстрируют сходство в других. В частности, в чукотско-аляскинских вариантах прежняя жена убивает новую, толкая ее головой в кипяток или наливая ей его в ухо, а сама превращается в медведицу. По мере удаления от западной Аляски такого рода подробности теряются, основной мотив мужчины-обманщика уходит на периферию повествования, встраивается в другие сюжеты. В Америке территориально наиболее далекие параллели чукотско-аляскинским мифам о мужчине-изменнике представлены в низовьях Колумбии у якима, на юге Калифорнии у чумаш и в регионе Великих Озер — Среднего Запада у алгонкинов собственно, меномини и осэдж. Версии ияк и тлинкитов довольно близки эскимосским, но в них нет превращения женщины в медведицу. В Азии за пределами северо-востока единственная параллель обнаруживается у нанайцев [Аврорин 1986, № 1: 26–28]. При этом общий мотив человека (неважно — мужчины или женщины), который притворяется умершим, чтобы вступить в новый брак, представлен в мифологии почти всей Америки, Океании, а также Европы и Западной Африки. Связаны ли исторически европейско-африканский и циркумтихоокеанский ареалы распространения сюжета, пока сказать невозможно. Сделанное в свое время предположение, будто версии аборигенов американского северо-запада заимствованы от французских колонистов, неубедительно [Кгарре 1946]. За ним стоит типичная

и нередкая до сих пор методическая ошибка — сравнивать знакомые исследователю традиции, вырвав каждую из ее широкого регионального контекста.

Один из самых популярных сюжетобразующих мотивов американского северо-запада — «слепой охотник». Женщина нацеливает на зверя стрелу ослепшего мужчины, лжет, будто тот промахнулся, съедает мясо сама. Мужина разоблачает обман и обычно прозревает. Этот мотив известен большинству эскимосов от Берингова пролива до Гренландии [Меновщиков 1985, № 230: 445–449; Boas 1888: 625–627; 1901, № 4: 168–171; Hall, 1975, № PM56: 245–247; Hawkes 1916: 157–158; Holtved, 1951, № 37: 152–165; Keithahn 1958: 76–79; Kroeber 1899, № 6: 169; Lucier 1958, № 11: 96–98; Mishler 2003: 53; Norman 1990: 81–86; Nungak, Arima 1969: 51; Rasmussen 1930a: 77–80; 1930b: 108–109; 1931: 232–236; 1932: 204–205; Spencer 1959: 396–397]. Он есть также у большинства атапасков Аляски и соседних районов Канады (кучин, танайна, атна, танана, верхние танана, талтан, хэа, чилкотин, карьер [Billum 1979: 51–53; Boas 1916: 827–828; Brean 1975: 29–35; Farrand 1900, № 21: 35–36; Kalifornsky 1991: 145–149; McClelland 1975: 78; Petitot 1886 № 32: 226–229; Smelcer 1992: 113–114; 1997: 37–39; Teit 1921, № 34: 226–228; Vaudrin 1969: 15–18]), индейцев Северо-Западного Побережья (ияк, тлинкиты, цимшиан, беллакула, увикино, квакиутль и (с некоторыми отличиями) кердален [Boas 1910, № 33: 447–452; 1916: 246–250, 825–827; Laguna 1972: 888–889; Krauss 1982: 88–89; McIlwraith 1948: 661–662; Reichard 1947, № 7: 89–95; Smelcer 1993: 57–60; Walkus 1982: 100–134]) и отдельных групп индейцев за пределами северо-запада Северной Америки (арапахо, айова, осэдж, юте, южноамериканские пареси; см. ниже). В Сибири он зафиксирован у нганасан, хантов, эвенов и юкагиров [Жукова, Чернецов, 1994: 66–68; Николаева, Жукова, Демина 1989, № 48: 29–33; Лукина 1990, № 65: 189–191; Новикова 1987: 76–77; Пелих 1972: 376–377; Симченко 1996: 71]. В большинстве как сибирских, так и американских вариантов жена обманывает слепого мужа, но во всех эскимосских текстах мать или бабушка обманывает сына или соответственно внука. Кроме того, в эскимосских версиях охотник всегда стреляет в медведя, а в атапаских — в лося. В сибирских текстах слепой также стреляет в оленя или лося.

Учитывая, что сюжет слепого охотника записан на острове Нельсон у центральных юпик, а также у танайна, атна, ияк и тлинкитов, можно было ожидать, что он найдется и на Кадьяке, однако в имею-

щихся источниках его нет. Счесть это случайной лакуной в записях мешает чугачский текст. В нем слепой юноша просит Гагару исцелить его. Гагара сажает юношу себе на спину, ныряет, юноша прозревает, дарит Гагаре белый передник из раковин денталиум, и она носит его до сих пор [Birket-Smith 1953: 151]. Эпизод с водоплавающей птицей, которая ныряет со слепым и тем возвращает ему зрение, на Аляске прочно сцеплен с мотивом слепого охотника. В Сибири этот эпизод не известен, а на южной периферии сюжета в Новом Свете утрачивает связь с мотивами, характерными для аляскинских вариантов «слепого охотника», причем на помощь человеку приходит не гагара, а другой персонаж. У зуньи Аризоны утки возвращают слепому зрение, спуская его под воду, но история не связана с мотивом женщины, которая лжет слепому, будто он промахнулся, стреляя в зверя [Hodge 1993: 24–28]. У айова и осэдж, напротив, этот последний мотив представлен (бабушка обманывает внука), но мотив возвращения зрения в результате опускания под воду отсутствует, а сами тексты имеют трикстерский характер и этим напоминают западно-сибирские [Dorsey 1904, № 26: 32; Skinner 1925, № 36: 496–497]. У береговых сэлишей охотнику, которого не обманывает, но отвергает его жена, помогает некий водный дух, причем охотник этот либо слеп, либо болен кожной болезнью [Ballard 1929: 138–140; Haeberlin 1924, № 38: 433–435]. У ассинибойн со слепым ныряет какая-то птица, вероятно чайка [Lowie 1909, № 48: 204–205], у арапахо человека делает зрячим сова [Dorsey, Kroeber 1903, № 125–127: 282–287], у юте слепой сам себя лечит [Lowie 1924, № 49: 78; Mason 1910, № 4: 301], а в единственном южно-американском варианте у пареси человек мстит женам, но остается слепым [Pereira 1987, № 163: 662–663].

Таким образом, чугачский вариант, в котором эпизод с гагарой не связан с мотивом женщины, обманывающей слепого мужа или сына, вполне типичен для периферийных версий сюжета, поэтому отсутствие «слепого охотника» на Кадьяке может быть неслучайным. Если мотив слепого охотника сибирского происхождения, в пользу чего говорят хантыйские и прочие параллели, то его отсутствие в мифологии аляутиик лишней раз подчеркивает ее преимущественные связи с тихоокеанским миром, а не с континентальной Евразией.

Текст чугачей содержит еще один эпизод, интересный для прослеживания древних культурных связей населения юга Аляски. Речь идет об атапасках карьер и чилкотин, живущих в Британской Колумбии на

границе ареалов Субарктики и Плато. По сравнению с остальными северными атапасками мифология этих двух групп, особенно чилкотин, своеобразна, и причиной является влияние сэлишского субстрата (судя по археологическим данным, в этом районе атапаски сменили сэлишей лишь за несколько десятилетий до открытия Америки [Pokotylo, Mitchell 1998: 89]). Именно у карьер и чилкотин обретший зрение юноша награждает гагару ожерельем, которое и сейчас заметно у нее на шее в виде черных крапинок [Boas 1916: 827; Farrand 1900, № 21: 35–36]. Предполагать эксклюзивные контакты населения южной Аляски с чилкотин трудно, скорее речь идет о связях вдоль побережья, которые трудно точно датировать. Подобные контакты сказались у альтииик на фольклоре больше, чем у других эскимосов.

Южная Аляска входит в зону распространения богатого комплекса трикстерских мотивов, простирающуюся от северо-востока Азии до границ Мексики. В Северной Пацифике эти мотивы циклизуются, как известно, вокруг образа Ворона. Вдоль побережья арктического бассейна вплоть до медных эскимосов заходит также господствующий в континентальной Евразии и хорошо представленный на Чукотке образ трикстера-Лисы. У альтииик, однако, как и у индейцев севера Северо-Западного Побережья, Ворон — единственный трикстер. Со многими североамериканскими трикстерами его объединяет совмещение ролей трикстера и демиурга, так что некоторые из его «трюков» одновременно входят в число актов творения. Таков многократно записанный миф об обретении света, самые южные варианты которого представлены у квилеут (чимакум северо-западного Вашингтона [Andrade 1931, № 28: 85–89; Farrand, Mayer 1919: 254–255; Reagan, Walters 1933: 299–300, 308–309]), а последние отголоски есть на юге Мексики у миштеков [Solano González 1985: 172–177]. Основная же территория распространения сюжета включает Аляску, Субарктику (то есть северных атапасков), побережье Британской Колумбии и остров Ванкувер. В этих районах Ворон приходит к персонажу, спрятавшему дневной свет или солнце (солнце и месяц). Превратившись в плавающий на воде маленький предмет (мусоринку, хвоинку), он дает себя проглотить дочери владельца света, которая от этого беременеет и рождает мальчика. Мальчик просит у деда для игры содержащие свет предметы, обретает свой истинный облик, уносит свет и выпускает его в мир.

Эти подробности содержат мифы инупиат Берингова пролива и северной Аляски, централь-

ных юпик, кадьякцев, коюкон, танайна, ингалик, танана (вероятно), атна, верхних танана, тагиш и внутренних тлинкитов, кучин, хан, талтан, каска, чилкотин, чипевайан, ияк, тлинкитов, хайда, цимшиан, хейлцук, увикино, беллакула и нутка [Вениаминов 1840(3): 47; Barbeau 1961: 75–85; Bell 1903, № 2: 79; Birket-Smith, Boas 1902: 10–16, 21–23; 1916, № 1: 883; 2002, № XX.1.1: 443–445; Brean 1975: 37–41; Chapman 1914, № 5: 22–26; Cruickshank 1992: 42–43; De Laguna 1972: 852–856, 860–862; 1996, № 23–26: 197–214; Farrand 1900, № 2: 14–15; Garfield, Forest 1961: 78–79; Golder 1903, № 6: 85–87; 1907: 292–293; Gubser 1965: 35–39; Hall 1975, № EH6: 83–85; Honigmann 1949: 215; Jetté 1908: 304–305; Jones 1983: 89–105; Krenov 1951: 193–195; McClelland 1987: 254–257; McIlwraith 1948: 298, 301; McKennan 1959: 190–191; 1965: 90–91; Laguna 1938: 251, 259–260; Lucier 1958, № 3: 92; Nelson 1899: 460–462; Ostermann 1942: 70–73; Spencer 1959: 385; Osgood 1937: 183–184; Schmitter 1910: 26; Smelcer 1992: 31–32, 111; 1997: 19–21; Swanton 1905a: 116–118, 142–143; 1908: 308–311, 346–347; 1909, № 1, 31: 3–4, 81–82, 374; Teit 1919, № 5: 204–205; Vaudrin 1969: 43–44; Boas 1895: 173–174, 242; 1910, № 17: 233–235; 1916, № 1: 883, 888–892].

У палеоазиатов большинства соответствующих эпизодов нет и Ворон обычно не добывает свет для людей, а прячет его от них. Поскольку с сюжетом были знакомы восточные атапаски (чипевайан), есть основания полагать, что на предполагаемой прародине атапасков в районах, прилегающих к границе Аляски, Юкона и Британской Колумбии, к началу расселения атапасков 2–2,5 тыс. лет назад сюжет уже был известен. В пользу того же свидетельствует и его повсеместная популярность на основной территории Северо-Западного Побережья до острова Ванкувер включительно. Алеутам, согласно краткому пересказу И.Е. Вениаминова, сюжет был знаком почти в том же виде, что и тлинкитам (и, добавим, кадьякам). Его полное отсутствие у восточных инуит делает маловероятной связь с традицией Туле. Скорее всего, в пределах Аляски сюжет распространялся с юга на север, на Кадьяке появился рано и соответственно восходит к культурному наследию не эскимосов, а создателей культуры Качемак.

Влияние культур Северо-Западного Побережья можно предполагать и для вариантов редкого на Аляске мотива «Дичь танцует вокруг охотника» (K826 по Томпсону). Персонаж приглашает животных собраться вокруг него и сосредоточить внимание на

какой-то деятельности, после чего начинает убивать собравшихся. Одна из жертв открывает глаза и поднимает тревогу. На основной территории Северной Америки трикстеры таким способом убивают водоплавающих птиц, иногда сусликов или оленей. На Аляске жертвами Ворона делаются тюлени или косатки. В варианте уналик залива Нортон Ворон приглашает тюленей на праздник, обещает улучшить их зрение, склеивает им веки смолой, но забывает о тюлененке в дверях. Тот поднимает тревогу, когда другой тюлененок плачет, пытаясь открыть глаза. Ворон убивает гостей палкой по одному, только тюлененок в дверях спасается [Nelson 1899: 462–467]. У аляутиик, конкретно у чугачей, данный мотив использован не в трикстерском, а в героическом контексте. Косатки похищают жену Ворона. Тот спускается на дно моря, подкупает сторожа-Журавля, дав ему новое копье-клюв, затем схвачен Косатками и брошен в отхожее место. Выбравшись оттуда, он притворяется вождем Белок, Куниц, Ласок и Норок. Вождь Касаток спрашивает, отчего люди Ворона такие быстрые. Тот отвечает, что вырезал у каждого по кусочку печени, легких и сердца, предлагает Косаткам лечь в ряд, мажет им глаза смолой. У вождя один глаз остается чуть-чуть открытым, и, когда Ворон начинает убивать Косаток одну за другой, вождь замечает это и убегает через дымоход. Ворон с женой возвращаются на землю [Birket-Smith 1953: 167–170].

Сюжет, в который у чугачей встроен мотив убийства ослепших, связан с историей похищения Косатками жены героя. Чтобы вернуть ее, тот спускается на дно моря. Во всех вариантах есть мотив подкупленного героем раба, слуги, сторожа. Помимо еще одной записи, которую Биркет-Смит сделал у чугачей [Birket-Smith 1953: 171], данный сюжет зафиксирован вдоль всего Северо-Западного Побережья у тлинкитов, хайда, беллакула, хейлцук, квакиутль, нутка [Beck 1989: 100–112; Boas 1910, № 18: 217–223; 1928: 105–107; McIlwraith 1948: 544–546; Sapir, Swadesh 1939, № 13: 63–67; Swanton 1905a: 244–247, 338–340; 1908, № 35: 495–500; 1909, № 4, 59: 26–27, 215–217], а также у атапасков, находившихся в контакте с индейцами побережья — талган [Teit 1921, № 35: 228–229] и карьер [Jenness 1934, № 8: 141–143]. Дальше на юг сюжет записан у береговых сэлишей, а именно у халкомелем [Boas 1895, № V.3: 55–56] и сечелт [Hill-Tout 1904: 52–54], у внутренних сэлишей оканагон [Hill-Tout 1911: 158–161] и, наконец, у южнокалийфорнийских чумаш [Blackburn 1975, № 26: 175–189]. В вариантах нутка, карьер, сэлишей и чумаш похитителями

являются не косатки, а другие морские жители, но в остальном сюжет опознается как тождественный типичным вариантам с Северо-Западного Побережья, причем у халкомелем сторожем, как и у чугачей, является Журавль, которого герой подкупает, подавив ему копье-клюв.

Таким образом, среди традиций, которые содержат рассказ о герое, вернувшем свою жену, похищенную морскими обитателями, аляутиик, во всяком случае чугачи, оказываются в ряду групп, разбросанных вдоль тихоокеанского побережья от Аляски до Калифорнии. К эскимосской традиции данный сюжет отношения не имеет, у чугачей он либо связан с доэскимосским субстратом, либо напрямую заимствован от индейцев Северо-Западного Побережья.

Другой пример того же рода — представление о том, что у переправы через реку, отделяющую мир людей от мира умерших, тех бесполезно звать громким голосом, поскольку они ничего не услышат. Зато зевоту, шепот, вздохи и прочие тихие или нечленораздельные звуки умершие воспринимают как связную речь и слышат издали. Этот мотив встречается только у индейцев Северо-Западного Побережья и Плато, а именно у тлинкитов, беллакула, квакиутль, лиллуэт, верхних чехалис, нижних чинук, кликитат, оканагон и калапуя [Adamson 1934: 21–24, 27–29; Boas 1894, № 15: 167–171; 1895, № XXV.3: 321–322; 1921: 710–713; Elliott 1931: 169–172; Gatschet et al. 1945: 199–203, 226–231; Gayton 1935: 278; Hill-Tout 1905: 199–201; Jacobs 1929, № 10: 227–230; Laguna 1972: 767; McIlwraith 1948: 506–508, 582–587; Swanton 1909, № 87: 249–250], а также у тесно связанных с сэлишами севера Плато атапасков карьер [Jenness 1934, № 1, 9: 99–100, 143–145] и у чугачей [Birket-Smith 1953: 174–175].

На примере мифа о возвращении героем похищенной Косатками жены заметна и еще одна особенность фольклора аляутиик — относительно слабая на региональном фоне представленность у них трикстерских мотивов (как только что было сказано, типичный трикстерский мотив у чугачей использован в приключенческо-героическом повествовании). В этом отношении аляутиик сближаются с алеутами, у которых трикстерский комплекс по существу отсутствует, по крайней мере в дошедших до нас текстах. Если трикстерские истории в фольклоре кадьякцев и чугачей и встречаются, то они совпадают с представленными у других эскимосов и не имеют близких параллелей ни на Северо-Западном Побережье, ни у алеутов.

Вот типичный чугачский пример подобного рода. Ворон провоцирует Кита раскрыть рот, прыгает внутрь, видит мешок, являющийся сердцем Кита, и маленькую женщину, которая коптит проглатываемых Китом сельдей. Ворон режет сердце Кита ножом, женщина исчезает, Кит подышает, тушу прибывает к берегу. Когда люди приходят ее свежевать, Ворон вылетает наружу, а затем возвращается человеком и предупреждает, будто есть китовое мясо опасно. Когда люди уходят, Ворон, Сорока и Сойка начинают пировать [Birket-Smith 1953: 171–172]. Истории о том, как Ворон проникает в Кита, чтобы его умертвить и наестся мяса, популярны у индейцев Северо-Западного Побережья, а также у атапасков западной и южной Аляски, которые явно заимствовали сюжет от жителей побережья. Однако мотив женщины с лампой внутри кита — не просто эскимосский, но и почти наверняка распространившийся в ходе тех переселений, которые произошли менее тысячи лет назад и привели к смене культуры Дорсет культурой Тулэ в восточной Арктике, а также традиции Нортон в районе Бристольского залива и культуры Качемак на Кадыке и п-ве Аляска культурой непосредственных предков современных центральных юпик и аляскинцев.

У аляскинцев встречаются фольклорные сходения не только с индейцами Северо-Западного Побережья и эскимосами, но и с аляскинскими атапасками, однако большинство из них, если не все, не эксклюзивны. Примером служит мотив оторванной и возвращенной руки, на котором основаны два чугачских текста из собрания Биркет-Смита [Birket-Smith 1953: 165–166, 170]. Согласно первому, Медведь откусывает человеку руку, вешает в дымовом отверстии, человек испытывает от этого сильную боль. Ворон просит Медведя положить в огонь дымную кору и, пользуясь этим, уносит руку. Поскольку рука оказалась согнутой, люди теперь сгибают руки в локте. Второй текст пространнее. Ворон сам подначивает Медведя откусить руку кому-нибудь из людей, когда те приманивают медведей во время хода лососей, и он же советует повесить руку в дымоходе, чтобы причинить раненому больше страданий. Не зная об этом, люди просят Ворона помочь им. Тот говорит Медведю, что, если привязать руку травой, а не древесными корнями, боль владельца усилится. Трава рвется, и Ворон уносит руку. Прикладывая ее назад, он просит людей держать глаза закрытыми, но один человек открыл глаза, поэтому у людей руки теперь сгибаются. А вот вариант верхних кускоквимцев [Ruppert, Bernet 2001: 285–287]. Волки и Медведи с верховьев приходят играть к людям с низовьев, от-

рывают руку Кунице, уносят ее. Люди просят Ворона помочь. Тот превращает пихтовые сучья в хорошую одежду, его принимают за богатого человека. Он ложится спать там, где над ним висит оторванная рука, улетает и уносит ее. Ворон прикладывает Кунице руку, но она недостаточно хорошо двигается, поэтому у куниц асимметричные следы.

С разными вариациями подобный рассказ записан не только у верхних кускоквимцев, но и у танана, кучин и чипевайян. У хайда, береговых сэлишей (комокс) и в существенно ином контексте, но с сохранением главных эпизодов — у лакота на севере Равнин. Наиболее правдоподобно локализовать центр распространения мотива где-то на севере Северо-Западного Побережья, откуда он мог распространиться как вглубь материка к атапаскам, так и в обе стороны вдоль побережья. Если бы чугачи заимствовали историю оторванной руки непосредственно у своих атапасских соседей, можно было бы ожидать встретить ее в собраниях текстов танайна и атна, а в них его обнаружить как раз не удалось.

Есть еще один мотив, объединяющий аляскинцев, точнее опять-таки чугачей, с северными атапасками. Речь идет об объяснении смертности человека. Согласно чугачскому мифу, могучий старик сотворил из камня мужчину и женщину. Поставив готового мужчину на ноги, он сломал ему нечаянно левую ногу. После этого творец сделал новые фигуры из земли, поэтому люди умирают, а каменные жили бы вечно [Дорошин 1866: 369]. Мотив противопоставления камня как обеспечивающего бессмертие вечного материала дереву, глине или иному менее прочному материалу, из которого оказались сделаны или с которым были сопоставлены люди, не известен ни эскимосам и алеутам, ни палеоазиатам, но зафиксирован практически у всех западных групп северных атапасков, в частности у ингалик, коюкон, верхних кускоквим, верхних тапана, атна и талтан [Jones 1983: 135; McKennan 1959: 213; Nelson 1983: 20; Osgood 1959: 103; Rooth 1971: 343; Ruppert, Bernet 2001; Smelcer 1992: 124–125; Teit 1919, № 21: 216]. Он популярен и среди индейцев Северо-Западного Побережья, но только его северной части, то есть у тлинкитов, хайда и цимшиан [Boas 1895, № XXV/1, XXIII/2: 278, 319; 1902: 72; Deans 1891: 34; Swanton 1905b: 236; 1908a: 319; 1909, № 1, 31: 18, 81]. Миф талтан ближе к варианту цимшиан, а остальные атапасские варианты вместе с тлинкитским в наибольшей мере похожи на чугачский текст. Очевидно, что сюжет, объясняющий происхождение смертности человека и основанный на противопоставлении камня и иного материала,

был известен в пределах компактной территории, включающей внутриконтинентальные области Аляски и север Северо-Западного Побережья. В таком случае не исключено, что сюжет восходит к мифологии предковой группы на-дене (отсутствие записей у ияк не показательно, ибо их мифология во многом утрачена). В этом случае к обитателям берегов залива Принс Уильям данный миф мог попасть в любое время — от эпохи до разделения языков на-дене до периода после распространения языка аляутиик на юге Аляски. Источником же заимствования могли быть как атапаски, так и тлинкиты. Что касается территориально далеких параллелей в Старом Свете, то камень как образ неосуществленного проекта по разделению людей бессмертием представлен исключительно в притихоокеанской зоне — у айну, в Древней Японии и далее на юг в австронезийском мире (откуда он попал на Мадагаскар). В Сибири мотив редок, а в имеющихся версиях непрочной глине противопоставлено либо твердое дерево (у манси), либо железо (у западных эвенков).

Прослеживая параллели мотивам, встречающимся в фольклоре и мифологии кадьякцев и чугачей, мы пытались ответить на два главных вопроса. Первый: в какой примерно пропорции представлены у аляутиик индо-тихоокеанские и континентально-евразийские традиции. И второй: что у аляутиик специфически эскимосского, а что может являться наследием более древнего субстрата.

На первый вопрос ответить легче. Ясно, что ядро космогонии аляутиик — тихоокеанское, а не сибирское, и что фольклорно-мифологические параллели с Восточной и Юго-Восточной Азией, особенно с австронезийским миром, наиболее многочисленны. При этом в повествовательной традиции кадьякцев и чугачей нет мотивов, которые можно было бы убедительно связать с традициями тех самых ранних проникших в Новый Свет групп людей, которые, по всей видимости, не были американоидами, а скорее напоминали меланезоидов и австралоидов. Не исключено, конечно, что подобные тексты до прихода русских на Аляске существовали, но были утрачены прежде, чем алеутский и аляутиикский фольклор стали записывать европейцы. В пользу подобного предположения — мужские ритуалы аляутиик [Давыдов 1910: 205–208] и алеутов [Вениаминов 1840(2): 309–315], участники которых не только изображали мифологических предков, но и вели себя подчеркнуто агрессивно по

отношению к женщинам. Аналогии подобным ритуалам представлены в Южной Америке и Меланезии, тогда как у индейцев Северной и Центральной Америки ритуальные практики подобного рода либо отсутствуют, либо представлены в слабой форме.

Что касается второго вопроса, то лучшим критерием эскимосской принадлежности тех или иных мотивов и сюжетов является их наличие в фольклоре инуит при отсутствии или редкости у индейцев. Таких мотивов довольно мало и, что еще важнее, у аляутиик нет многих мотивов, которые встречаются у остальных эскимосских групп. Не вызывает сомнений, что из всех эскимосских мифологий мифология аляутиик является наименее «эскимосской». У кадьякцев и чугачей есть немало сходств с индейцами Северо-Западного Побережья и алеутами, но и они не доминируют в их мифологии и фольклоре.

В целом набор мотивов в мифологии аляутиик своеобразен, что соответствует результатам археологических изысканий на Кадьяке и прилегающих территориях южной Аляски. Далеких предков аляутиик следует искать не в пределах — или по крайней мере не только в пределах — Саяно-Алтая (южно-сибирская прародина вероятна для хотя бы части североамериканских индейцев), а ближе к Тихому океану. Относительно более конкретных и поздних связей археологи допускают, что создатели культуры Качемак хотя и отличались от исторических юпик, но были тем не менее эскимосами [Fagan 1995: 179]. Некоторые особенности их культуры, прежде всего использование жировых ламп и ножей улу и строительство землянок с входным коридором, действительно придают Качемак «эскимоидный» облик. Здесь же можно упомянуть и погребальные маски со вставными глазами, аналогии которым представлены на берегу Чукотского моря в могильнике Ипиутак середины I тыс. н. э. [Larsen, Rainey 1948]. Эта последняя параллель наиболее существенна, поскольку не связана со сферой жизнеобеспечения и — насколько известно — эксклюзивна именно для данных комплексов. Соответственно принадлежность языка людей Качемак к какой-то вымершей эскимосской ветви возможна, однако следует подчеркнуть, что речь идет именно об особой ветви, не оставившей языковых потомков. По данным О. А. Мудрака, современные эскимосские языки разошлись в первых веках до нашей эры, а время расхождения между эскимосскими и алеутскими языками оценивается в 4000 лет [Campbell 1997: 109]. В первой половине I тыс. до н. э. в районе Бристольского залива на западе Аляски возникла традиция Нортон [Askerman 1998: 256;

Dimond 2000: 14], заключительным этапом которой является Ипиутак. Крайне вероятно, что именно создатели данной традиции говорили на протоэскимосском языке. К этому времени, однако, прилегающие к Тихому океану районы Аляски в культурном отношении были уже настолько резко отделены от берингоморских районов, что крайне сложно предполагать, будто между западом и югом Аляски не существовало языковой границы. Соответственно гипотетический «параэскимосский» язык людей Качемак и протоэскимосский язык традиции Нортон могли иметь лишь отдаленного общего предка, каковым мог быть скорее всего язык создателей кремневого комплекса Денби. Если так, то языки создателей Качемак и традиции Нортон различались настолько же, насколько различаются эскимосские и алеутские языки.

Оценивая различия между археологическими культурами и их вероятное происхождение, а также сопоставляя время их существования с оценками времени расхождения языков, логично заключить,

что язык создателей культуры Оушен Бей к эскоалеутской ветви вообще не принадлежал. При переходе от Оушен Бей к Качемак либо должна была произойти смена языка, либо «эскимоидные» черты культуры были заимствованы населением, которое сохранило прежний язык. В первом случае язык создателей культуры Качемак вполне мог быть эскоалеутским, но равноудаленным от обеих ветвей этой семьи. Большая близость к алеутам, чем к эскимосам возможна [Dimond 1987: 43], но не очевидна. В последнем случае в период до распространения аляутик население Кадыка скорее всего не имело в Америке явных лингвистических родственников. Тогда, если бы язык людей Качемак сохранился, то он оказался бы изолятом, не принадлежа ни к эскоалеутской, ни к палеоазиатской семье, ни к семье на-дене.

*Ю.Е. Березкин,
доктор исторических наук, заведующий
отделом этнографии Америки МАЭ РАН*

Библиография

- Азбелев С.Н., Мещерский Н.А.* Фольклор Русского Устья. Л.: Наука. 384 с.
- Аноним.* Фольклор // Записки Чукотского краеведческого музея. Вып. 1. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1958. С. 69–72.
- Беликов Л.В.* Чукотские народные сказки, мифы и предания. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1982. 208 с.
- Березкин Ю.Е.* Черный пес у слезной реки. Некоторые представления о пути в мир мертвых у индейцев Америки и их евразийские корни // Антропологический форум. 1982. № 2. С. 174–211.
- Березкин Ю.Е.* Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем — Приморьем (к реконструкции раннего состояния сибирской мифологии) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006а. № 3 (27). С. 112–122.
- Березкин Ю.Е.* До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // Культура Аравии в азиатском контексте. СПб.: МАЭ РАН, 2006б. С. 225–249.
- Березкин Ю.Е.* Космогонические сюжеты «ныряльщик за землей» и «выход людей из земли» (о гетерогенном происхождении американских индейцев) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4 (32). С. 110–123.
- Березкин Ю.Е.* Сибирско-саамские связи в области мифологии на фоне сюжета ATU 480 // Natales grate pumegas? Сборник статей к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб.: изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 119–143.
- Васильев С.А.* и др. Четырехязычный (русско-англо-франко-немецкий) словарь-справочник по археологии палеолита. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. 263 с.
- Васильевский Р.С.* Древние культуры тихоокеанского севера. Новосибирск: Наука, 1973. 267 с.
- Васильевский Р.С.* Лабретки в культурах Северотихоокеанского региона // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 2. С. 71–78.
- Вениаминов И.Е.* Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб: издано иждивением Российско-Американской компании, 1840. Ч. 2. 415 с. Ч. 3. 147 с.
- Вострецов Ю.Е.* Первые рыболовы в заливе Петра Великого. Природа и древний человек в бухте Бойсмана. Владивосток: ДВО РАН, 1998. 389 с.

Геден (Г. Федотов). Записки иеромонаха Гедена о первом русском кругосветном путешествии и Русской Америке, 1803–1808 гг. // Русская Америка. По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и других очевидцев. М.: Мысль, 1994. С. 27–121.

Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М. Сказки народов Памира. М.: Наука, 1976. 536 с.

Давыдов Г.И. Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова писаное сим последним. Ч. 1. СПб.: печатано в Морской Типографии, 1810. 287 с.

Давыдов Г.И. Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова писаное сим последним. Ч. 2. СПб.: печатано в Морской Типографии, 1812. 224 с.

Диков Н.Н. Культурные связи между северо-восточной Азией и Америкой по данным позднеплейстоценовых и раннеголоценовых памятников Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы // Позднеплейстоценовые и раннеголоценовые культурные связи Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1982. С. 21–27.

Диков Н.Н. Азия на стыке с Америкой в древности. СПб.: Наука, 1993. 304 с.

Джуртубаев М.Ч. Карачаевско-балкарские мифы. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2007. 484 с.

Дорошин П.П. Из записок веденных в Русской Америке // Горный журнал. 1866. № 1 (3). С. 365–400.

Жукова А.Н. Язык паланских коряков. Л.: Наука, 1980. 288 с.

Жукова Л.Н., Чернецов О.С. Хозяин земли: легенды и рассказы лесных юкагиrow. Якутск: изд-во Якутского университета, 1994. 98 с.

Исламов А.З. Семантика пространства казымских ханты в их мировосприятии. Тюмень: изд-во Тюменского государственного университета, 2006. 148 с.

Кандаракова Е.П. Алтайский фольклор. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского кн. изд-ва, 1988. 216 с.

Краусс М.Э. Языки коренного населения Аляски: прошлое, настоящее и будущее // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. Труды советско-американской группы по сотрудничеству в области изучения взаимодействия аборигенных народов и культур Северной Сибири и Северной Америки / Отв. ред. И. С. Гурвич. М.: Наука, 1981. С. 149–181.

Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. 483 с.

Ландтман Г. Сказки и мифы папуасов киваи. Из собрания Г. Ландмана: Пер. с англ. и пиджин инглиш. М.: Наука, 1977. 328 с.

Лисянский Ю.Ф. Путешествие вокруг света в 1803–1806 годах, по повелению его императорского Величества Александра I на корабле Неве под началом Юрия Лисянского. Ч. 2. СПб.: типография Ф. Дрехслера, 1812. 335 с.

Лукина Н.В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. 568 с.

Ляпунова Р.Г. Ворон в фольклоре и мифологии алеутов // Б.Н. Путилов, ред. Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 23–34.

Меновицков Г.А. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М.: Главная редакция восточной литературы, 1974. 646 с.

Меновицков Г.А. Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. 669 с.

Мерк К.Г. Этнографические материалы из рукописи дневника К. Мерка, начатого 16 августа 1789 г. в городе Охотске / Пер. с нем. З.Д. Титовой // Этнографические материалы Северо-восточной географической экспедиции. 1785–1795 гг. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1978. С. 59–92.

Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: изд-во Томского университета, 1999. 139 с.

Николаева И.А., Жукова Л.Н., Демина, Л.Н. 1989. Фольклор юкагиrow верхней Колымы (хрестоматия). Ч. 1. Якутск: Якутский университет, 1989. 127 с.

Новикова К.А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1987. 158 с.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: изд-во Томского университета, 1972. 424 с.

Ромбандеева Е.И. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.

Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 555 с.

Сарычев Г.А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и восточному океану. М.: Государственное изд-во географической литературы, 1952. 320 с.

- Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1996. 215 с.
- Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М.: Наука, 1974. 402 с.
- Ackerman R.E.* Early maritime traditions in the Bering, Chukchi, and East Siberian seas // *Arctic Anthropology*. 1998. Vol. 35. N 1. P. 247–262.
- Adams R.N.* Natural selection, energetics, and «Cultural materialism» with CA comment // *Current Anthropology*. 1981. Vol. 22. N 6. P. 603–624.
- Adamson T.* Folk Tales of the Coast Salish. New York: the American Folklore Society, 1934. 430 p.
- Andrade M.J.* Quileute Texts. New York: Columbia University, 1931. 219 p.
- Ballard A.C.* Mythology of the Southern Puget Sound // *University of Washington Publications in Anthropology*. 1929. Vol. 3. N 2. P. 31–150.
- Barbeau C.M.* Tsimshyan Myths. Ottawa: Department of Northern Affairs and Natural Resources, 1961. 97 p.
- Beck L.M.* Heroes & Heroines in Tlingit-Haida Legend. Anchorage, Portland: Alaska Northwest Books, 1989. 114 p.
- Bell J.M.* The fireside stories of the Chippewyans // *Journal of American Folklore*. 1903. Vol. 16. N 61. P. 73–84.
- Berezkin Yu.* The Pleiades as Openings, Milky Way as the Way of Birds, Girl in the Moon: North-Eurasian ethno-cultural links in the looking-glass of cosmonymy // *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2009. N 4(44). P. 100–113.
- Billum J.* Atna' yanida'a. Ahtna stories. Anchorage: National Bilingual Materials Development Center, 1979. 103 p.
- Birket-Smith K.* Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland. København: Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1924. 484 p.
- Birket-Smith K.* Contributions to Chipewyan Ethnology. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1930. 115 p.
- Birket-Smith K.* The Chugach Eskimo. København: Nationalmuseet, 1953. 262 p.
- Birket-Smith K., Laguna F. de.* The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska. København: Levin & Munksgaard, 1938. 591 p.
- Blackburn T.C.* The December's Child. A Book of Chumash Oral Narratives. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975. 359 p.
- Blackwood B.* Tales of the Chippewa Indians // *Folk-Lore*. 1929. Vol. 40. N 4. P. 315–344.
- Boas F.* The Central Eskimo // 6th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1884-1885). Washington: Government Printing Office, 1888. P. 399-669.
- Boas F.* Chinook Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1894. 278 p.
- Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin: Asher, 1895. 363 S.
- Boas F.* The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay // *Bulletin of the American Museum of Natural History*. 1901. Vol. 15. Part I. P. 4–370.
- Boas F.* Tsimshian Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1902, 244 p.
- Boas F.* Kwakiutl Tales. New York: Columbia University Press; Leyden: E. J. Brill, 1910. 495 p.
- Boas F.* Tsimshian mythology // 31th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1909–1910). Washington: Government Printing Office, 1916. P. 29–1037.
- Boas F.* Ethnology of the Kwakiutl // 25th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1912-1914). Part 1. Washington: Government Printing Office, 1921. P. 43–794.
- Boas F.* Bella Bella Texts. New York. Columbia University, 1928. 291 p.
- Boas F.* Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology. New York: American Folk-lore Society, 1935. 190 p.
- Boas F.* Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America. A translation of Franz Boas' 1895 edition of Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas. Vancouver: Talonbooks, 2002. 702 p.
- Bogoras W.* The folklore of Northeastern Asia, compared with that of Northwestern America // *American Anthropologist*. 1902. Vol. 4. N 4. P. 577–683.
- Bogoras W.* The Eskimo of Siberia // *Memoires of the American Museum of Natural History*. 1913. Vol. 12. Part 3. P. 419–456.
- Bogoras W.* Koryak Texts. Leyden: E.J. Brill, 1917. 153 p.
- Bogoras W.* Chuckchee tales // *Journal of American Folklore*. 1928. Vol. 41. N 161. P. 297–452.
- Bray T.L., Killion T.W.* Reckoning with the Dead: The Larsen Bay Repatriation and the Smithsonian Institution. Washington and London: Smithsonian Institution. 194 p.

- Brean A.* Athabascan Stories. Salt Lake City: Amu Press, 1975. 79 p.
- Campbell L.* American Indian Languages. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. 512 p.
- Camsell C.* Loucheux myths // Journal of American Folklore. 1915. Vol. 28. N 109. P. 249–257.
- Chapman J. W.* Ten'a Texts and Tales from Anvik, Alaska. Leyden: E.J. Brill; New York: G.E. Stechert, 1914. 230 p.
- Clark D. W.* Koniag Prehistory. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, 1974. 271 p.
- Clark D. W.* Ocean Bay: an Early North Pacific Maritime Culture. Ottawa: National Museums of Canada, 1979. 404 p.
- Clark D. W.* “Only a skin boat load or two”. The role of migration in Kodiak prehistory // Arctic Anthropology. 1992. Vol. 29. No. 1. P. 2–17.
- Crowell A.L., Steffian A.F., Pullar G.L., eds.* Looking Both Ways. Heritage and Identity of the Alutiiq People. Fairbanks: University of Alaska Press, 2001. 265 p.
- Cruikshank J.* Life Lived Like a Story. Life stories of three Yukon native elders. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 1992. 404 p.
- Cumming J.R.* Metaphysical implications of the folktales of the Eskimos of Alaska // Anthropological Papers of the University of Alaska. 1954. Vol. 3. N 1. P. 37–63.
- Curtis E. S.* The North American Indian. Vol. 20. New York, San Francisco, London: Johnston Reprinting Corporation, 1976. 320 p.
- Dall W.H.* Masks, Labrets, and Certain Aboriginal Customs. Washington: Smithsonian Institution, 1884. 151 p.
- Désveaux E.* Jakabish, ou l'inversion de la “vulgate américaine” des taches de lune // L'Homme. 1984. Vol. 24. N 2. P. 59–75.
- Dorsey G. A.* Traditions of the Osage. Chicago: Field Columbian Museum, 1904. 60 p.
- Dorsey G. A., and Alfred L. Kroeber.* Traditions of the Arapaho. Chicago: Field Columbian Museum, 1903. 475 p.
- Dumond D.E.* The prehistoric pottery of Southwestern Alaska // Anthropological Papers of the University of Alaska. 1969. Vol. 14. N 2. P. 19–42.
- Dumond D.E.* A reexamination of Eskimo-Aleut prehistory // American Anthropologist. 1987. Vol. 89. N 1. P. 32–55.
- Dumond D.E.* The Norton tradition // Arctic Anthropology. 2000. Vol. 37. N 2. P. 1–22.
- Dumond D.E.* A Naknek Chronicle. Ten Thousand Years in a Land of Lake and Rivers and Mountains of Fine Katmai National Park and Preserve. King Salmon, Alaska: Katmai National Park & Preserve, 2005. 112 p.
- Elias S. A.* Insect fossil evidence on Late Wisconsin environments of the Bering Land Bridge // American Beginnings. The Prehistory and Palaeoecology of Beringia / F.H. West, ed. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996. P. 110–119.
- Elliott W. C.* Lake Lillooet tales // Journal of American Folklore. 1931. Vol. 44. N 171. P. 166–181.
- Elwin V.* Myths of the North-East Frontier of India. Calcutta: North-East Frontier Agency, 1958. 448 p.
- Fagan B.M.* Ancient North America. The Archaeology of a Continent. London: Thames and Hudson, 1995. 528 p.
- Farrand L.* Traditions of the Chilcotin Indians. New York: American Museum of Natural History, 1900. 54 p.
- Farrand L., Mayer T.* Quileute tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. N 124. P. 251–279.
- Fienup-Riordan A.* The Nelson Island Eskimo. Anchorage: Alaska Pacific University Press, 1983. 419 p.
- Fitzhugh W. W.* Yamal to Greenland: global connections in circumpolar archaeology // Archaeology: The Widening Debate. Oxford University Press, 2002. P. 91–143.
- Fitzhugh W. W.* Colonizing the Kodiak Archipelago: trends in raw material use and lithic technologies at the Tanginak Spring site // Arctic Anthropology. 2004. Vol. 41. N 1. P. 14–40.
- Fitzhugh W. W., Kaplan A.S.* Inua. Spirit World of the Bering Strait Eskimo. Washington: Smithsonian Institution, 1982. 296 p.
- Friesen T.M., Arnold C.D.* The timing of the Thule migration: new dates from the Western Canadian Arctic // American Antiquity. 2008. Vol. 73. N 3. P. 527–538.
- Garber C.M.* Stories and Legends of the Bering Strait Eskimos. Boston: Christopher Publishing House, 1940. 260 p.
- Garfield V., Forest L.A.* The Wolf and the Raven. Totem Poles of Southeastern Alaska. Seattle, London: University of Washington Press, 1961. 154 p.
- Gatschet A.S., Frachtenberg L.J., Jacobs M.* Kalapuya Texts // Kalapuya Texts. University of Washington Publications, Anthropology. 1945. Vol. 11. P. 143–369.
- Gayton A.H.* The Orpheus myth in North America // Journal of American Folklore. 1935. Vol. 48. N 189. P. 263–293.

- Golder F. A.* Tales from Kodiak Island // *Journal of American Folklore*. 1903. Vol. 16. N 60–61. P. 16–31, 85–103.
- Golder F. A.* Tlingit myths // *Journal of American Folklore*. 1907. Vol. 20. N 79. P. 290–295.
- Golder F. A.* Eskimo and Aleut stories from Alaska // *Journal of American Folklore*. 1909. Vol. 22. N 83. P. 10–24.
- Golla V.* Linguistic prehistory // *Californian Prehistory: Colonization, Culture, and Complexity*. Lanham, MD: Altamira Press, 2007. P. 71–82.
- Gubser N. J.* The Nunamiut Eskimos, Hunters of the Caribou. New Haven: Yale University Press, 1965. 384 p.
- Haeberlin H.* Mythology of Puget Sound // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. N 145–146. P. 371–438.
- Hall E. S.* The Eskimo Storyteller: Foklore from Noatak, Alaska. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975. 403 p.
- Hashiguchi N.* The Izu islands. Their role in the historical development of Ancient Japan // *Asian Perspectives*. 1994. Vol. 33. N 1. P. 121–149.
- Hawkes E. W.* The Labrador Eskimo. Ottawa: Government Printing Office, 1916. 235 p.
- Hill C. L.* Geological framework and glaciation of the Western area // *Handbook of North American Indians*, vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, 2006. P. 47–60.
- Hill-Tout C.* Report on the ethnology of the Siciatl of British Columbia, a Coast division of the Salish stock // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1904. Vol. 34. P. 20–91.
- Hill-Tout C.* Report on the ethnology of the SlatlumH of British Columbia // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1905. Vol. 25. P. 26–218.
- Hill-Tout C.* Report on the ethnology of the Okana'k-ën of British Columbia, an interior division of the Salish stock // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1911. Vol. 41. P. 130–161.
- Himmelheber H.* Der Gefrorene Pfad. Mythen, Märchen und Legenden der Eskimo. Kassel: Erich Röth Verlag, 1951. 129 S.
- Hodge G. M.* Kachina Tales from the Indian Pueblos. Santa Fe: Sunstone Press, 1993. 64 p.
- Holtved E.* The Polar Eskimos. Language and Folklore. I. Texts. København: C. A. Reitzels Forlag, 1951. 366 p.
- Honigmann J. J.* Culture and Ethos of Kaska Society. New Haven: Yale University Press; London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1949. 367 p.
- Hrdlička A.* The Archaeology of Kodiak Island. Philadelphia: The Wistar Institute of Anatomy and Biology, 1944. 486 p.
- Jacobs E. D., Jacobs M.* Nehalem Tillamook Tales. Eugene, Oregon: University of Oregon, 1959. 216 p.
- Jacobs M.* Northwest Sahaptin texts, 1 // *University of Washington Publications in Anthropology*. 1929. Vol. 2. N 6. P. 175–244.
- Jenness D.* Myths and Traditions from Northern Alaska, the Mackenzie Delta and Coronation Gulf. Ottawa: Canadian Arctic Expedition, 1924. 90 p.
- Jenness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // *Journal of American Folklore*. 1934. Vol. 47. N 184–185. P. 97–257.
- Jetté J.* On Ten'a folk-lore // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain*. 1908. Vol. 38. P. 298–367.
- Jochelson W.* Kamchadal Texts. 'S-Gravenhage: Mouton, 1961. 284 p.
- Jochelson W.* Unangam Ungiikangin Kayux Tunusangin. Aleut Tales and Narratives. Fairbanks: Alaska Native Language Center; University of Alaska, 1990. 715 p.
- Jones E.* Sitsiy Yuch Noholhik Ts'in'. As my Grandfather Told It. Traditional Stories from the Koyukuk. Fairbanks: Yukon-Koyukuk School District and Alaska Native Language Center, 1983. 256 p.
- Kalifornsky P.* A Dena'iina Legacy. K'Tl'egh'i Sukdu. The Collected Writings of Peter Kalifornsky. Fairbanks: Alaska Native Language Center, University of Alaska, 1991. 489 p.
- Karlstrom T., Ball G. E., eds.* The Kodiak Island Refugium: Its Geology, Flora, Fauna and History. Toronto: University of Alberta, 1969. 262 p.
- Keithahn E. L.* Alaskan Igloo Tales. Seattle: Robert D. Seal Publication, 1958. 136 p.
- Klein J. R.* Archaeology of Kachemak Bay, Alaska. Homer, Alaska: Kachemak Country Publications, 1996. 93 p.
- Knebel W.* From the Old People. The Cape Alitak Petroglyphs. Kodiak, Alaska: Alutiiq Museum Museum & Archaeological Repository, 2003. 128 p.
- Krappe A. H.* A Solomon legend among the Indians of the North Pacific // *Journal of American Folklore*. 1946. Vol. 59. N 233. P. 309–314.
- Krauss M. E.* 1980. Alaska Native languages, Past, Present and Future. Anchorage: Alaska Native Language Center. 110 p.

- Krauss M.E.* In Honor of Eyak. The Art of Anna Nelson Harry. Fairbanks: University of Alaska, Alaska Native Language Center, 1982. 157 p.
- Krenov J.* Legends from Alaska // *Journal de la Société des Américanistes*. 1951. T. 40. P. 173–195.
- Kroeber A.L.* Tales of the Smith Sound Eskimo // *Journal of American Folklore*. 1899. Vol. 12. N 46. P. 166–182.
- Laguna F. de.* The Archaeology of Cook Inlet, Alaska. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1934. 263 p.
- Laguna F. de.* Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit. Washington: Smithsonian Institution, 1972. 1395 p.
- Laguna F. de.* Eyak // *Handbook of North American Indians*. Vol. 7. Washington: Smithsonian Institution, 1990. P. 189–196.
- Laguna F. de.* Tales from the Dena. Indian Stories from the Tanana, Koyukuk & Yukon Rivers. Seattle, London: University of Washington Press, 1995. 352 p.
- Lantis M.* The mythology of Kodyak Island, Alaska // *Journal of American Folklore*. 1938. Vol. 51. N 200. P. 123–172.
- Lantis M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo // *Transactions of the American Philosophical Society*. 1946. Vol. 35. Part 3. P. 153–323.
- Larsen H., Rainey F.G.* Ipiutak and the Arctic Whale Hunting Culture. New York: American Museum of Natural History, 1948. 276 p.
- Lowie R.H.* The Assiniboine. New York: American Museum of Natural History, 1909. 270 p.
- Lowie R.H.* Chipewyan tales // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1912. Vol. 10. N 3. P. 173–200.
- Lowie R.H.* Shoshonean tales // *Journal of American Folklore*. 1924. Vol. 37. N 143-144. P. 1-242.
- Lucier C.V.* Noatagmiut Eskimo myths // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. 1958. Vol. 6. N 2. P. 89–117.
- Lynch K.* Aleut Prehistory. Anchorage: Circumpolar Press, 1995. 25 p.
- Mason A.J.* Myths of the Uintah Utes // *Journal of American Folklore*. 1910. Vol. 23. N 89. P. 299–363.
- McClelland C.* My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory. Ottawa: National Museums of Canada, 1975. 637 p.
- McClelland C.* Part of the Land, Part of the Water. A History of the Yukon Indians. Vancouver; Toronto: Douglas & McIntyre, 1987. 328 p.
- McIlwraith T.F.* The Bella Coola Indians. Vol. 1. Toronto: University of Toronto Press, 1948. 763 p.
- McKannan R.A.* The Upper Tanana Indians. New Haven: Yale University, 1959. 226 p.
- McKannan R.A.* The Chandalar Kutchin. Montreal: Arctic Institute of North America, 1965. 156 p.
- Mishler C.* 'Diving down' ritual healing in the tale of the blind man and the loon // *Arctic Anthropology*. 2003. Vol. 40. N 2. P. 49–55.
- Nelson E.W.* The Eskimo about Bering Strait. Washington: Smithsonian Institution, 1899. 518 p.
- Nelson R.H.* Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest. Chicago & London: the University of Chicago Press, 1983. 292 p.
- Norman H.* Northern Tales. Traditional Stories of Eskimo and Indian Peoples. New York: Pantheon Fairy Tale and Folklore Library, 1990. 347 p.
- Nungak Z., Arima E.* Eskimo Stories from Povungnituk, Quebec. Ottawa: The National Museums of Canada, 1969. 137 p.
- Osgood C.* The Ethnography of the Tanaina. New Haven: Yale University Press, 1937. 229 p.
- Osgood C.* Ingalik Mental Culture. New Haven: Yale University Press, 1959. 195 p.
- Ostermann H.* The Mackenzie Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1942. 164 p.
- Pereira A.H.* O Pensamento Mítico do Paresí. Segunda Parte // *Pesquisas, Antropologia*. 1987. N 42. P. 447-841.
- Petitot É.* Traditions Indienne du Canada Nord-Ouest. Paris: Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886. 521 p.
- Pokotylo D.L., Mitchell D.* Prehistory of the Northern Plateau // *Handbook of North American Indians*. Vol. 12. Washington: Smithsonian Institution, 1998. P. 81–102.
- Powers W.R.* The peoples of Eastern Beringia // *Prehistoric Mongoloid Dispersals*. 1990. Vol. 7. P. 53–74.
- Rainey F.G.* The whale hunters of Tigara // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. 1947. Vol. 41. N 2. P. 227-284.
- Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1930a. 308 p.

- Rasmussen K.* Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1930b. 116 p.
- Rasmussen K.* The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1931. 542 p.
- Rasmussen K.* Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Copenhagen: Fifth Thule Expedition, 1932. 350 p.
- Reagan A., Walters L.* Tales from the Hoh and Quileute // *Journal of American Folklore*. 1933. Vol. 46. N 182. P. 297–346.
- Reichard G.A.* An Analysis of Coeur d'Alene Indian Myths. Philadelphia: American Folklore Society, 1947. 216 p.
- Reid B., Bringham R.* The Raven Steals the Light. Vancouver & Toronto: Douglas & McIntyre; Seattle: University of Washington Press, 1989. 109 p.
- Rooth A.B.* The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athapascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund: Lund University, 1971. 393 p.
- Ruppert J., Bernet J.W.* Our Voices. Native Stories of Alaska and the Yukon. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001. 394 p.
- Schmitter F.* Upper Yukon Native Customs and Folklore. Washington: Smithsonian Institution, 1910. 30 p.
- Skinner A.* Traditions of the Iowa Indians // *Journal of American Folklore*. 1925. Vol. 38. N 150. P. 425–506.
- Smelcer J.E.* The Raven and the Totem. Anchorage: a Salmon Run Book, 1992. 149 p.
- Smelcer J.E.* A Cycle of Myths. Native Legends from Southeast Alaska. Anchorage: A Salmon Run Book, 1993. 104 p.
- Smelcer J.E.* In the Shadows of the Mountains. Ahtna Stories from the Copper River. Glennallen: The Ahtna Heritage Foundation, 1997. 101 p.
- Solano González A., Ramírez Castañeda E.* Tno'o Savi Mixtli. Cuentos Mixtecos de Guerrero. México: Secretaria de Educación Pública, 1985. 177 p.
- Speck F.G.* Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa. Ottawa: Canada Department of Mines, 1915. 87 p.
- Spencer R.F.* The North Alaskan Eskimo. Washington: Smithsonian Institution, 1959. 490 p.
- Stimmel C.* Going to Pot: A Technological Overview of North American Arctic Ceramics // *Threads of Arctic Prehistory: Papers in Honour of William E. Taylor, Jr., ed. by D. Morrison and J.-L. Pilon*. Hull, Quebec: Canadian Museum of Civilization, 1994. P. 35–56.
- Stocking G.W., Jr.* Victorian Anthropology. New York: The Free Press, 1987. 429 p.
- Swanton J.R.* Haida Texts and Myths. Skidegate Dialect. Washington: Smithsonian Institution, 1905a. 448 p.
- Swanton J.R.* Contributions to the Ethnology of Haida. Leiden: E.J. Brill, New York: G.E. Stechert, 1905b. 300 p.
- Swanton J.R.* Social conditions, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians // *26th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution*. Washington: Government Printing Office, 1908. P. 391–485.
- Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts. Washington: Smithsonian Institution, 1909. 351 p.
- Sapir E., Swadesh M.* Nootka Texts. Philadelphia: Linguistic Society of America, University of Pennsylvania, 1939. 334 p.
- Teit J.A.* Tahltan tales // *Journal of American Folklore*. 1919. Vol. 32. N 123. P. 198–250.
- Teit J.A.* Tahltan tales // *Journal of American Folklore*. 1921. Vol. 34. N 133–134. P. 223–253, 335–356.
- Toivonen Y.H.* Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen // *Finnisch-Ugrische Forschungen*. 1937. Bd 24. H 1–3. S. 87–126.
- Van Deusen K.* Raven and the Rock. Storytelling in Chukotka. Seattle, London: University of Washington Press, 1999. 190 p.
- Vaudrin B.* Tanaina Tales from Alaska. Norman: University of Oklahoma Press, 1969. 127 p.
- Walkus S.* Oowekeeno Oral Traditions as Told by the Late Chief. Ottawa: National Museums of Canada, 1982. 223 p.
- Workman W.* The Kachemak connection: prehistoric cultural relationships between the Kenai Peninsula and the Kodiak Archipelago ca. 3000 to 1000 years ago // *To the Aleutians and Beyond. The Anthropology of Wiliam S. Laughlin, Bruno Frolich, Albert B. Harper and Rolf Gilberg, eds.* Copenhagen: The National Museum of Denmark, 2002. P. 333–342.

Yarborough M. R., Yarborough L. F. Prehistoric maritime adaptations of Prince William Sound and the Pacific coast of the Kenai Peninsula // *Arctic Anthropology*. 1998. Vol. 35. N 1. P. 132–145.

Yesner D. R. Human adaptation at the Pleistocene — Holocene boundary (circa 13,000 to 8,000 bp) in Eastern Beringia // *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene — Holocene Transition*, Lawrence Guy Straus, Berit Valentin Eriksen, Jon M. Erlandson, and David R. Yesner. eds. New York: Plenum Press, 1996. P. 255–276.

Yesner D. R. Shells, seals, and salmon: zooarchaeological perspectives on North Pacific maritime adaptations // *Proceedings of the 17th International Abashiri Symposium*. Abashiri: Hokkaido Museum of Northern Peoples, 2003. P. 7–14.

Yesner D. R., Stone D. E., Попов А. N. The origins of maritime adaptations and Early Holocene coastal subsistence in Japan, Primorie (Russian Far East) and Southern Alaska // *Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии*. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2003. P. 227–234.