

Ю.Е. Березкин

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБЪЯСНЕНИЯ
СМЕРТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА
И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ НА-ДЕНЕ**

База данных мирового фольклора и теория африканской прародины современного человека

Мифология и фольклор — важнейший источник для изучения прошлого, который невозможно использовать без соблюдения двух условий. Во-первых, необходима охватывающая весь мир база данных — иначе нельзя оценить, насколько явления регионально специфичны. Во-вторых, материалы мифологии необходимо рассматривать на фоне материалов других исторических дисциплин. Вне подобной исторической перспективы предположения о происхождении мифологем и их связи с культурными традициями не выходят за рамки просвещенных догадок.

Возможность соблюдения второго условия определяется уровнем развития археологии, популяционной генетики, физической антропологии, исторической лингвистики. Ранее второй половины XX в. «степень разрешения» на археологических картах Азии и Америки была недостаточна для восстановления адекватной картины прошлого. Сейчас она несравненно выше, хотя остается еще много лакун. Возникшая 30 лет назад популяционная генетика — одна из наиболее динамично развивающихся современных наук, однако собранный генетический материал не всегда достаточен. Если популяционная генетика наиболее результативна при исследовании отдаленных эпох, то для лингвистики оценки степени родства языков, разошедшихся ранее 6–8 тыс. лет назад, в большинстве случаев ненадежны, а эпоха ранее 10–12 тыс. лет назад остается за границей применения общепризнанных методов

компаративистики. Главная проблема физической антропологии — крайняя скудость материалов по древнейшим периодам на территории Америки и особенно Сибири. И все же благодаря усилиям представителей разных дисциплин изучение конкретной истории, в том числе древнейшей, сейчас уверенно пришло на смену обобщенным стадиялистским периодизациям.

Что касается базы данных фольклора и мифологии, то автор статьи начал работу над ее созданием 15 лет назад. Сейчас соответствующий каталог доступен на сайте <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/index.php?index=berezkin> и включает русские резюме более 40 тысяч текстов со всего мира. Очередное обновление состоялось в январе 2010 г. Тексты извлечены из пяти с половиной тысяч публикаций на более чем десяти языках, использованы и некоторые архивные материалы. Главной аналитической единицей является мотив, под которым понимаются не элементарные мотивы С. Томпсона [Thompson 1951; 1955–1958], но любые образные и повествовательные элементы и любые их сочетания, повторяющиеся в двух или более (реально — во многих) текстах. Подобными единицами оперировали Ф. Боас и его коллеги в конце XIX — начале XX в. (например: [Boas 2002: 662–674; Kroeber 1908; Swanton 1929: 269–275]). Определенного термина для этих единиц не было выработано, сам Боас писал просто об «элементах». Частью нашего каталога является таблица встречаемости мотивов по ареалам (в формате *sav), позволяющая вести статистические подсчеты. Число мотивов (около 1550) увеличивается медленно, поскольку наряду с выделением новых мотивов некоторые из уже выделенных исключаются из рассмотрения. Связано это с тем, что в отличие от специальных указателей наш каталог предназначен не для описания фольклорного материала, а для решения конкретных исторических задач, в частности связанных с изучением заселения Нового Света. Соответственно, основываясь на каталоге, можно проследить распространение только «работающих» мотивов, а встречающиеся универсально или узко локально игнорируются. Число выделенных ареалов растет за счет их дробления и в настоящее время приближается к семистам. В 2009 г. работа над каталогом поддерживалась грантом РФФИ № 07–06–00441а и специальной программой Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России». Карты распространения мотивов по выделенным ареалам и английские дефиниции мотивов доступны на сайте <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.

Хотя ближайшей целью работы является изучение древних миграций и культурных контактов, в перспективе именно ареальный подход

позволит, как можно надеяться, обрисовать картину эпохальных изменений в мифологических представлениях. Следует подчеркнуть, что время начального появления отдельных мифологем определить невозможно. Однако если установлены ареалы, в пределах которых мифологемы встречаются, то, сопоставляя эти ареалы с древними культурными общностями, можно установить примерное время, когда мифологемы распространялись. В результате мы получаем возможность аргументированно отделять более ранние (условно говоря, архаические) явления от более поздних.

Создание базы данных фольклора и мифологии позволило выявить такие закономерности в распространении мифологических мотивов по миру, о существовании которых ранее можно было только догадываться. Оказалось, что набор мотивов в традициях Африки южнее Сахары ограничен по сравнению как с индо-тихоокеанской окраиной Азии и Океанией, так и с континентальными областями Евразии от Балкан до Южной Сибири. Для этих двух макрорегионов Старого Света характерны максимально богатые и отличные друг от друга наборы мотивов. Оба комплекса представлены не только в Старом Свете, но и в Америке, однако степень проникновения их в разные регионы Нового Света неодинакова. Индо-тихоокеанский набор мотивов отчетливо выражен в Южной и Центральной Америке, особенно в Амазонии и Гвиане. Континентально-евразийский набор в Латинской Америке представлен, напротив, слабо и в наибольшей степени заметен в Северной Америке, особенно в пределах Равнин и в районе Великих озер. Поразительное разнообразие мифологий Нового Света связано именно с тем, что сюда были перенесены традиции как из континентальных, сибирских, так и из притихоокеанских областей Азии.

Эта картина в целом и во многих деталях соответствует данным генетиков и физических антропологов о расселении человека современного вида по ойкумене. Данные археологии этим материалам также не противоречат, хотя для ранних периодов определить маршруты миграций лишь по одним археологическим источникам пока невозможно. 50–60 тыс. лет назад сформировавшиеся в Африке люди современного типа стали переселяться в Аравию и двигаться на восток вдоль побережья Индийского океана. Эти популяции положили начало немонголоидному населению Южной и Юго-Восточной Азии и Австралии. Другая группа людей отделилась от первой в районе Персидского залива и, распространяясь на север, заселила примерно ту территорию, которую ранее занимали неандертальцы. В период ледникового максимума (20–22 тыс. лет назад) эти континентально-евразийские популяции прошли сквозь

своеобразное «бутылочное горло», были вынуждены приспособиться к суровым климатическим условиям и покинуть некоторые уже заселенные к тому времени области. Все это привело к значительной перестройке культуры и утрате ее древних африканских корней. Возможно также, что африканское наследие было утрачено еще ранее, в начале приспособления к природным условиям приледниковой зоны, столь непохожим на условия тропической прародины. В отличие от континентально-евразийских популяции индо-тихоокеанской окраины Азии и Сахула (Австралия и Новая Гвинея с прилегающими островами, являвшиеся в периоды падения уровня Мирового океана единым континентом) продолжали жить в условиях, которые от африканских принципиально не отличались. Соответственно разрыв культур индо-тихоокеанской окраины Азии с Африкой не был резким. Существенное воздействие на людей эпоха ледникового максимума оказала лишь в Австралии, большая часть территории которой превратилась в пустыню [Clendon 2006].

Заселение человеком современного типа Восточной и Северо-Восточной Азии происходило около 30 тыс. лет назад (Янская стоянка). Шло оно из Юго-Восточной Азии или в начальном освоении северо-востока Сибири принимали участие и континентально-евразийские популяции, пока непонятно. На основе восточных, т.е. индо-тихоокеанских, популяций сформировались монголоиды, но когда точно, также не ясно. В период ледникового максимума северо-восток Азии обезлюдел [Kuzmin, Keates 2005], и его новое заселение началось, по-видимому, сразу после пика оледенения, 18–19 тыс. лет назад (начальные даты для дюктайской культуры [Yi, Clark 1985]). Древнейшие антропологические останки в Америке возрастом около 12–14 тыс. лет — это протоморфные черепа, во многом близкие австралоидам и меланезоидам. После окончания ледникового максимума континентально-евразийские и индо-тихоокеанские популяции оказались менее изолированы друг от друга, чем раньше, и культурная граница между ними стала размываться. Видимо, именно по этой причине индо-тихоокеанский «максимум своеобразия» оказался в пределах наиболее удаленных от континентальной Евразии территорий — Меланезии и востока Южной Америки. При этом в наборах мифологических мотивов индо-тихоокеанского мира выделяются две основные подгруппы, точнее — два полюса в географическом и тематическом континууме. Одна группа мотивов лучше всего представлена на Новой Гвинее и в западной Меланезии (но не на Фиджи) с параллелями в Амазонии и Гвиане. Другая характерна для окраин азиатского материка от южной и северо-восточной Индии до Дальнего Востока России. В западном полушарии типичные для данной группы мотивы находят параллели по всей Америке.

Фольклорно-мифологические традиции Сибири отражают сложную историю региона. Традиции народов тюркской и монгольской семей на юге Сибири континентально-евразийские, хотя в них имеются и некоторые мотивы, которые отсутствуют на территории, простирающейся дальше на запад, но зато представлены в Америке. Традиции якутов и тунгусов восходят к тому же континентально-евразийскому комплексу, но в них, особенно у западных эвенков, прослеживается и местный дотунгусский субстрат. Что касается традиций народов Западной Сибири, северо-восточной Азии и Нижнего Амура — Сахалина, то в них наблюдается смешение мотивов континентально-евразийского и индо-тихоокеанского происхождения, причем многие мотивы во всех трех ареалах одинаковы [Березкин 2006а]. Поэтому вероятно, что после окончания ледникового максимума восточные популяции сыграли существенную роль в освоении всей Сибири, а не только ее притихоокеанских районов. Этот тихоокеанский «след» заметен и к западу от Урала — у финно-угров и балтов.

Уже было сказано, что некоторые мотивы индо-тихоокеанского комплекса встречаются в Африке южнее Сахары, а мотивы континентально-евразийского комплекса там практически отсутствуют. Речь в данном случае идет о космологических и этиологических мотивах. Евразийские приключенческие мотивы, которые используются в том числе и в волшебной сказке, в тропической Африке представлены, но для большинства из них, а может быть, и для всех, вероятно относительно позднее распространение из Азии в Африку. Эта тема пока мало исследована [Березкин 2008а; 2009; Berezkin 2010a; 2010b].

Относительные бедность и монотонность африканских мифологий согласуются с общей консервативностью культур тропической и южной Африки, куда технологические открытия и новые формы хозяйства в основном проникали со стороны. Главную причину подобного консерватизма можно видеть в том, что направление социальной и культурной эволюции и ее темпы не являются изначально заданными. Культура меняется в ответ на изменения природной и социальной среды, и если эти изменения минимальны, то и культура способна неопределенно долго оставаться стабильной. Консерватизм, скорее всего по тем же причинам, характерен и для австралийских культур.

Тысячи записанных в Африке южнее Сахары фольклорных текстов представлены главным образом сказкой о животных. Реже встречаются приключенческие повествования с участием антропоморфных персонажей и еще реже — тексты, темой которых является возникновение мира, населяющих мир существ, их свойств и особенностей. Среди текстов

последней категории большинство посвящено одной теме — происхождению смерти [Березкин 2007; 2009; Berezkin 2009].

В Африке известен целый ряд сюжетообразующих мотивов, связанных с объяснением смертной природы людей. Некоторые приведенные ниже формулировки мотивов пересекаются друг с другом, поэтому часть текстов подходит под два или более определения, а часть — только под одно из них. Таким образом, мотивы образуют группы, пучки, в совокупности характеризующие тексты определенной тематики.

1. Те, кто меняют кожу, бессмертны, а утрата людьми подобной способности или провал попытки ее обрести приводит к тому, что люди не живут вечно или не воскресают после смерти.

2. Рептилии или беспозвоночные противопоставлены людям как бессмертные смертным и/или ответственны за то, что люди умирают и не возрождаются.

3. Смертные люди противопоставлены деревьям (растениям), регулярно сбрасывающим кору, расцветающим весной после зимнего сна либо размножающимся вегетативно.

4. Эликсир бессмертия, предназначенный для людей, случайно попадает не на них, а на растения, которые делаются вечнозелеными, способными к регенерации или плодоносящими.

5. Персонаж решает, что люди должны умирать. Ребенок, мать или какое-то существо, чья жизнь персонажу дорога, умирает. Теперь принимавший решение готов согласиться с тем, что люди должны быть бессмертны, но изменить принятое решение невозможно.

6. Персонаж совершает действия, приводящие к появлению смерти, т.к. ему безразлична или желанна смерть существа, чья жизнь дорога другому персонажу.

7. Чтобы люди не затоптали его, не отобрали пищу или место обитания, животное, птица или насекомое хочет сделать людей смертными или иным образом сократить их число.

8. Не решившись соприкоснуться с чем-то нечистым, отвратительным, ядовитым или опасным, люди лишились бессмертия.

9. Люди смертны (болеют, старятся), так как сопоставлены с чем-то слабым, хрупким, легко подверженным гибели или тлению.

10. Люди смертны, т.к. уподоблены камню, который тонет; они упустили возможность походить на органику, которая всплывает в воде.

11. Люди смертны или дефектны из-за того, что отвечают на зов (либо произносят имя) существа, несущего смерть, или не слышат зова (не произносят имени, не отвечают на зов, не замечают) существа, обещающего бессмертие.

12. Луна противопоставлена людям как бессмертная смертным; она выносит решение, быть ли людям смертными.

13. Люди открывают сосуд (сверток, корзину и пр.), в котором находится смерть (или старость, болезнь), и поэтому смертны.

14. Людям предлагают на выбор два предмета, в одном из которых смерть, в другом — жизнь. Выбрана смерть.

15. Бог вызывает к себе нескольких персонажей, среди которых один или два небесных светила. Он делает одного из них, а именно человека, смертным, других — бессмертными.

16. Персонаж послан божеством передать указания или некоторые предметы. Посланник искажает сообщение, приносит не то, что надо, теряет несомое, медлит (и его обгоняет другой посланник). В результате люди становятся смертными (не возрождаются после смерти).

17. Персонаж предлагает свой вариант мироустройства, в частности считает, что люди должны жить без страданий (не умирать). Его собеседник отвергает эти предложения, определяя тем самым судьбу людей.

18. Хамелеон виноват в том, что человек смертен. Другими обычными виновниками смертности человека в Африке являются ящерица, заяц, коза или овца, лягушка или жаба, собака.

Некоторые из перечисленных мотивов в Африке южнее Сахары довольно редки, но другие распространены очень широко — от Либерии и Мали до Индийского океана. На крайнем западе тропической зоны у народов атлантической семьи и семей кру и манде «смертных» мотивов меньше. Их также относительно мало и у южноафриканских койсанов. Такое распределение, возможно, отражает географию распространения древнейших групп сапиенсов, принимавших либо не принимавших участия в миграции из Африки (крайние западные и южные группы вряд ли были среди непосредственных предков евразийских сапиенсов). В Африке к числу наиболее характерных и распространенных «смертных» мотивов относятся: смена кожи; противопоставление меняющих кожу змей смертным людям; противопоставление людям вечно возрождающейся луны; мотивы «желавший смерти другому сам в трауре»; «прочное — хрупкое»; «зов Бога»; «ложная весть»; в основном в контексте сюжетов, основанных на мотиве «ложной вести», представления о хамелеоне, ящерице, зайце, козе или овце и собаке как о животных, ответственных за утрату людьми бессмертия. Мотивы пролитого эликсира бессмертия и образы домашних животных (собаки, козы, овцы) как ответственных за утрату бессмертия скорее всего распространились в Африке поздно и, вероятно, из Азии. Мотив эгоистичного (или мстительного?) животного, обнаруженный в Восточной Африке у эмбу и

гого [Baumann 1936: 277–278], также может иметь неафриканское происхождение. Остальные перечисленные мотивы скорее всего относятся к древнейшему комплексу, который распространился из Африки вместе с первыми сапиенсами.

Все перечисленные выше мотивы известны и за пределами Африки, но ни в одном регионе, даже на востоке Южной Америки, где объяснения смертной природы человека также разнообразны, они не имеют столь насыщенной концентрации. Самое важное в глобальном распределении «смертных» мотивов — ограниченность встречаемости большинства из них индо-тихоокеанской частью мира (включая Новый Свет). В пределах континентальной Евразии записано гораздо меньше текстов, основанных на «смертных» мотивах.

Мифы о происхождении смерти на северо-западе Северной Америки

Если большинство широко распространенных «смертных» мотивов возникло в Африке (а картина их глобального распределения свидетельствует в пользу именно этой гипотезы), то они должны быть устойчивы и маркировать миграции и культурные контакты. В областях, примыкающих к северной части акватории Тихого океана, имеется целый ряд мотивов, лежащих в основе рассказов о происхождении смерти. Они распространены неравномерно.

Начнем обзор с мотива, основанного на противопоставлении камня или иного прочного материала глине или иному непрочному материалу в тот момент, когда из них должны были быть изготовлены люди или когда люди должны были быть с этими материалами сопоставлены. Будучи связаны с непрочной субстанцией, люди потеряли бессмертие.

Наиболее заметная закономерность в распределении данного мотива в Америке — его связь если не непосредственно с народами языковой семьи на-дене, то по крайней мере с той территорией, в пределах которой прародина на-дене должна была, по всей видимости, находиться. Речь идет о внутриконтинентальной, но не очень удаленной от моря области с центром примерно в том районе, где пересекаются границы Аляски, Юкона и Британской Колумбии (рис. 1).

Проблема происхождения языков на-дене особенно заинтересовала специалистов после того, как крупнейший американский компаративист Дж. Гринберг объединил почти все языки Нового Света в одну суперсемью, но оставил за ее пределами языки, во-первых, эскимосов и алеутов, а во-вторых, атапасков, ияк, тлинкитов и хайда [Greenberg

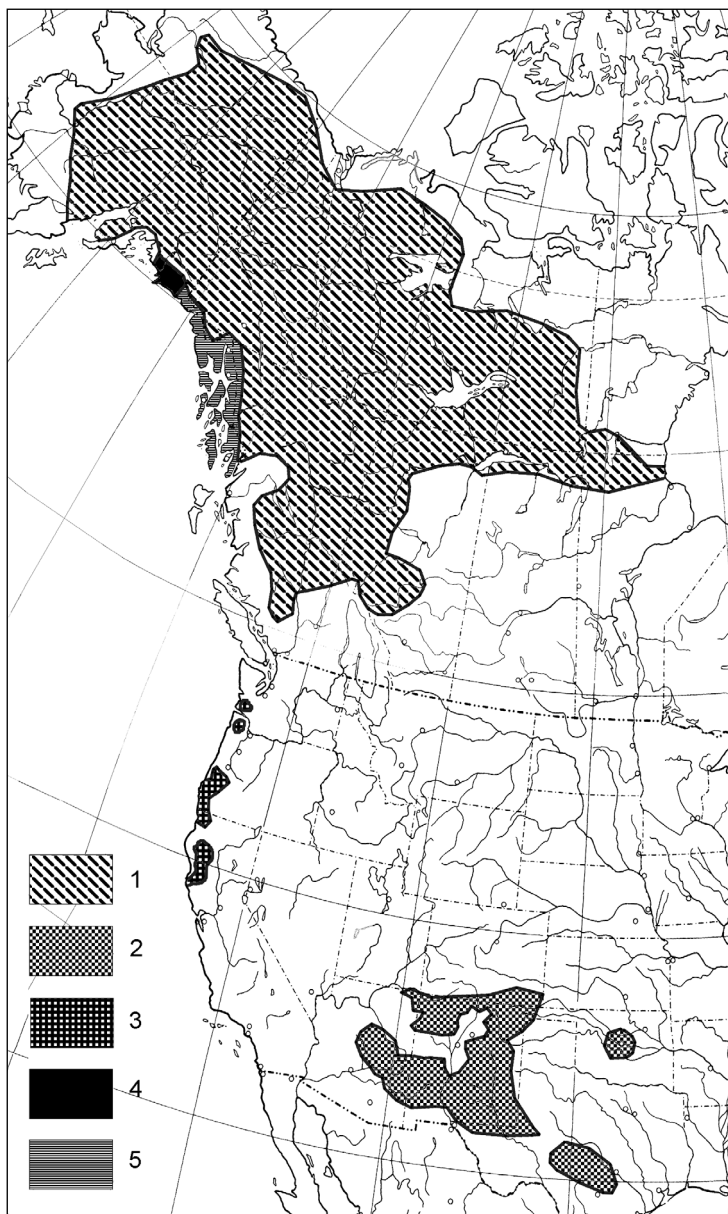


Рис. 1. Распространение языков на-дене: 1) северные атапаски; 2) южные атапаски; 3) тихоокеанские атапаски; 4) ияк; 5) тлинкиты

1987]. Его поддержал одонтолог К. Тернер, к которому в то время присоединился генетик С. Зегура [Greenberg a.o. 1986]. Атапасские языки впервые были объединены с тлинкитским и хайда Э. Сепиром, который и дал название этой семье, используя слова для понятия «люди» из языков разных ее ветвей [Sapir 1915]. Принадлежность к на-дене хайда находится под вопросом. Если язык хайда и родственен остальным, то он отделился от них так давно, что его внешние связи установить сложно, практически невозможно. Материалов по ияк у Сепира не было, и этот недавно вымерший язык побережья южной Аляски был включен в на-дене позже, причем его родство с атапасскими языками не вызывает сомнений. Родство с ними тлинкитского сейчас подвергают сомнению лишь крайние скептики [Campbell 1997: 114].

В Америке у на-дене вероятнее всего нет родственников. Но давно обсуждается возможность родства этой семьи с енисейской, сохранившимися представителями которой являются кеты. В последние годы американский лингвист Эдвард Вайда привел новые доказательства в пользу гипотезы о близости данных семей. Существенна не только аргументация Вайды, но и то обстоятельство, что на-дене-енисейская гипотеза была признана американским лингвистическим «мейнстримом» и для ее дальнейшего развития выделены значительные ресурсы. С точки зрения российских компаративистов школы С.А. Старостина, речь идет не о специфических связях между енисейскими и на-дене языками, а о принадлежности обеих семей к более широкому объединению, в которое также входят язык бурушаски, сино-тибетские и северокавказские языки (и, может быть, баскский). Связи с сино-тибетскими языками и особенно с бурушаски наиболее заметны. На состоявшейся 10–12 июля 2009 г. конференции по проблеме связей енисейских и на-дене языков (Athabaskan/Dene Language Conference, Berkeley, California) дене-сино-кавказская гипотеза была признана заслуживающей внимания и разработки.

Поскольку «переносчиками» как языков, так и мифологических мотивов являются люди, поиск общих элементов в фольклоре и мифологии кетов и их соседей, с одной стороны, и представителей семьи на-дене — с другой, также сейчас исключительно актуален. При этом, говоря о современных на-дене (все записи повествовательных текстов, которыми мы пользуемся, сделаны не ранее XIX в.), речь идет прежде всего об атапасках. Традиция ияк зафиксирована лишь фрагментарно, и, что особенно важно, занятая не только ияк, но и тлинкитами территория невелика по сравнению с обширными пространствами, на которых проживают или недавно жили носители атапасских языков. Повество-

вательные традиции ареально небольших групп подвержены сильному воздействию окружающего их фольклорно-мифологического «фона», в данном случае традиций, характерных для всего северо-западного побережья. Соответственно атапасские мифологии при первом приближении выглядят более «чистыми», лучше сохранившими наследие своих предков.

Параллели тем или иным мотивам и группам мотивов, характерным для американских индейцев, распространены по Евразии не хаотически, а сосредоточены в определенных регионах. Поэтому предполагалось, что на-дене-енисейскому языковому единству также удастся отыскать соответствия в материалах фольклора и мифологии. Для проверки данной гипотезы мы обратимся к мифам о происхождении смерти. Проанализируем сюжет, основанный на мотиве «прочное — хрупкое», и представим данные, которые удалось собрать по индейцам американской Субарктики и другим народам.

Народы семи на-дене

Ингалик. Денато делает мужчин и женщин из камня, но они только мычат. Тогда он лепит их из грязи. Люди заговорили, но оказались смертны, а если бы они были сотворены из камня, то не умирали [Osgood 1959: 103].

Коюкон. 1) Ворон делает бессмертных людей из камня, но затем меняет решение и делает новых из глины. Сотворенные таким образом люди смертны, зато способны мыслить и плодиться [Jones 1983: 135; Nelson 1983: 20]. 2) После потопа Ворон сделал человека из камня, тот жил бы вечно и оставался неразумным. Изменив свой замысел, Ворон сделал человека из глины, тот стал мыслить и размножаться. Сначала Ворон хотел, чтобы люди возрождались после смерти, затем решил, что жизнь будет только одна [Ruppert, Bernet 2001: 84–89]. Видимо, тот же сюжет есть и у колчан (они же верхние кускоквимцы) [Smelcer 1992: 124–125].

Агна. Ворон делает людей из камня; они слишком тяжелые, земля под ними прогибается. Тогда он делает людей из дерева, они легкие, но быстро умирают [Rooth 1971: 343].

Талган. Женщина-Дерево и женщина-Камень рожают. Ворон опаздывает, не успевает помочь женам, и в результате сын Камня умирает. Если бы выжил ребенок Дерева, люди жили бы вечно. Подобно деревьям, некоторые люди стареют быстрее других [Teit 1919, № 21: 216].

Верхние танана. Создатель делает людей из зеленых листьев, но они первой же осенью умирают. Тогда он делает людей из камня, их

потомки живут до сих пор [McKenna 1959: 213]. Хотя смысл противопоставления растения камню здесь противоположен обычному, вариант явно родственен остальным атапасским.

Тлинкиты. 1) Ворон последовательно делает людей из камня, глины, дерева, травы. В отличие от остальных, сделанные из травы оживают, но растут и увядают подобно траве [Boas 1895, № XXV.1.20: 319; 2002: 623]. 2) Спасшихся от потопа людей Ворон превратил в камни, новых сделал из листьев [Swanton 1909, № 1: 18]. 3) Создатель делает людей из камня и листьев. С камнями много хлопот, из листьев делать людей быстрее. Люди не умирали бы, если были бы сделаны из камня [Swanton 1909, № 31: 81].

Другие народы северо-запада Северной Америки

Цимшиан. 1) Камень и Куст рожают. Если бы женщина-Камень родила первой, люди были бы покрыты твердым, как камень, слоем и не умирали. Первой рождает женщина-Куст, поэтому люди смертны, а прочное покрытие осталось лишь на ногтях [Boas 1895, № XXIII/2: 278; 2002: 561]. 2) Ворон совокупляется с Камнем и Бузиной. Если бы Камень родила первой, люди были бы покрыты твердой чешуей и не умирали. Первой рождает Бузина, поэтому люди смертны, а прочное покрытие осталось на ногтях [Deans 1891: 34]. Видимо, этот же вариант упомянут в [Boas 1902: 72].

Хайда. 1) Ворон велит камням встать и помочь ему. Те приходят в движение, но стоять не могут. Ворон говорит, что они будут вечно лежать, сам трясет клен, с него падают листья, превращаются в людей. Поскольку люди возникли из листьев, они смертны [Swanton 1905: 236]. 2) В оставшейся после отлива заводи Ворон обнаружил много сельди. Он стал таскать рыбу в лес и велел камням встать и помочь ему. Камни попробовали подняться, но не смогли. Ворон велел им оставаться камнями, попросил помочь траву и кусты малины (*Rubus spectabilis*). Те превратились в людей, начали помогать. Теперь люди недолговечны, т.к. подобны траве и кустам [Swanton 1908: 319].

Чугачи. Могучий старик сотворил мужчину и женщину. Сперва он их сделал из камня, но, поставив готового мужчину на ноги, нечаянно сломал ему левую ногу. Тогда он сделал людей из земли, поэтому они умирают, а люди из камня жили бы вечно [Дорошин 1866: 369].

К югу от цимшиан в центральных и южных районах северо-западного побережья у индейцев, говорящих на языках вакашской, сэлишской и других семей, отсутствуют мифы, основанные на мотиве противопоставления вечного камня недолговечному дереву или глине. Таким обра-

зом, параллели атапасским текстам представлены только на севере северо-западного побережья у тлинкитов, хайда и цимшиан. Тлинкитский язык родствен атапасским, о неясном статусе языка хайда на островах Королевы Шарлоты по отношению к на-дене было сказано выше. Что касается цимшиан, то этот язык также занимает обособленное положение в пределах своего ареала, но, безусловно, не родствен на-дене. Предполагается, что он принадлежит к семье пенути и соответственно проник в Британскую Колумбию с юга [Tarpent 1997]. Несмотря на иное происхождение по сравнению с тлинкитами и хайда, индейцы цимшиан к началу европейских контактов уже длительное время находились в тесном взаимодействии со своими соседями, особенно с хайда, поэтому составили вместе с ними и тлинкитами особую культурную общность. Граница между ней и культурами центральной и южной части северо-западного побережья существует уже много тысячелетий, о чем свидетельствует небольшая, но значимая деталь: на севере нить при прядении скручивали в одну сторону, а на юге — в другую, что подтверждается не только этнографическими, но и археологическими материалами [Croes 1997: 601].

Чугачи говорят на эскимосском языке алютиик. Их диалект значительно отличается от того, который распространен на Кадьяке и тихоокеанском побережье п-ва Аляска. Алютиик отделился от центрального юпик менее тысячи лет назад, когда исторические эскимосы заняли территорию культуры качемак и ассимилировали ее создателей. В мифологии как чугачей, так и кадыкцев преобладает не эскимосский, а субстратный компонент, в котором господствуют мотивы индо-тихоокеанского комплекса. При этом и в фольклоре, и в этнографии чугачей больше, чем у кадыкцев, общих элементов с тлинкитами, что вполне закономерно, если учитывать географическое положение залива Принс Уильям, по берегам которого обитали чугачи.

Чугачский миф о создании людей не принесен на юг Аляски эскимосами, поскольку ни у одной другой эскимосской группы ничего подобного не зафиксировано. В то же время этот сюжет чугачи вряд ли могли заимствовать от своих непосредственных соседей, поскольку и у атапасков атна, и у тлинкитов, и у большинства других индейцев северо-запада Северной Америки камню противопоставлены не земля или глина, а растительные материалы. К сожалению, мы не знаем, существовал ли аналогичный миф у индейцев ияк, занимавших территорию между чугачами и тлинкитами и на протяжении веков отступавших на север под натиском последних. Противопоставление камню не растений, а глины, земли на Аляске встречается лишь у самых западных атапасских

народов Аляски, т.е. у ингалик и коюкон. Реконструировать все эпизоды заимствований вряд ли удастся, тем более что соответствующий сюжет отсутствует и в известных автору собраниях текстов танайна, живущих между ингалик и чугачами. Главное — не вызывает сомнений, что мотив «прочное — хрупкое» с эскимосами не связан, тогда как у представителей семьи на-дене он может быть весьма древним.

Связь данного мотива именно с на-дене вероятна еще и потому, что он отсутствует не только у эскимосов, но и у большинства североамериканских индейцев за пределами северо-запада континента. Имеются лишь два исключения — шейены и степные оджибва. Эти алгонкинские группы переселились на север Равнин с востока уже после Колумба, причем оджибва позже шейенов [Albers 2001; Moore a.o. 2001].

Шейены. Вождь предлагает человеку выбрать одного из сидящих в типи мужчин. Тот выбирает сидящего слева от входа. Мужчины превращаются в черный и белый камни и в два вида трав. Выбранный оказался травой, а будь это камень, старики молодели бы [Grinnell 1908: 279].

Степные оджибва (оз. Виннипег). Творец и трикстер Вискеджак (Weese-ke-jak) делает человеческую фигуру из камня, отходит полюбоваться на нее. Злой Медведь вылезает из берлоги, трется о фигуру, она падает, разбивается. Вискеджак делает новую из глины, поэтому люди слабы [Simms 1906: 338–339].

Весьма вероятно, что протоалгонкины около 3500 лет назад мигрировали в область Великих Равнин из ареала Плато, точнее из бассейна реки Фрейзер [Березкин 2003b; Denny 1991; Druyer 1992]. Однако данный сюжет у шейенов и степных оджибва вряд ли принадлежит к протоалгонкинскому наследию, поскольку отсутствует как в регионе Великих озер, так и в пределах Плато, где у ээлишей бассейна реки Фрейзер сосредоточены западные аналогии мотивам алгонкинского фольклора. Параллели с атапасскими текстами тоже лишь самые общие. Поэтому наиболее вероятно, что оба записанных на Равнинах варианта восходят не к аляскинской традиции, а к наследию ранних мигрантов в Новый Свет, наборы мотивов которых хорошо сохранились в Южной Америке. Аляскинские варианты к подобному наследию тоже скорее всего восходят. Все это самостоятельные ветви традиции, корни которой уходят в Азию, а в конечном счете, видимо, в Африку.

Против связи мотива «прочное — хрупкое» с на-дене свидетельствует его отсутствие у южных атапасков (рис. 2). Однако решающим этот довод назвать нельзя. После миграции на юг атапаски в основном заимствовали свою мифологию у пуэбло, часть которых они, по всей видимости, ассимилировали. От прежней мифологии у навахо и апачей

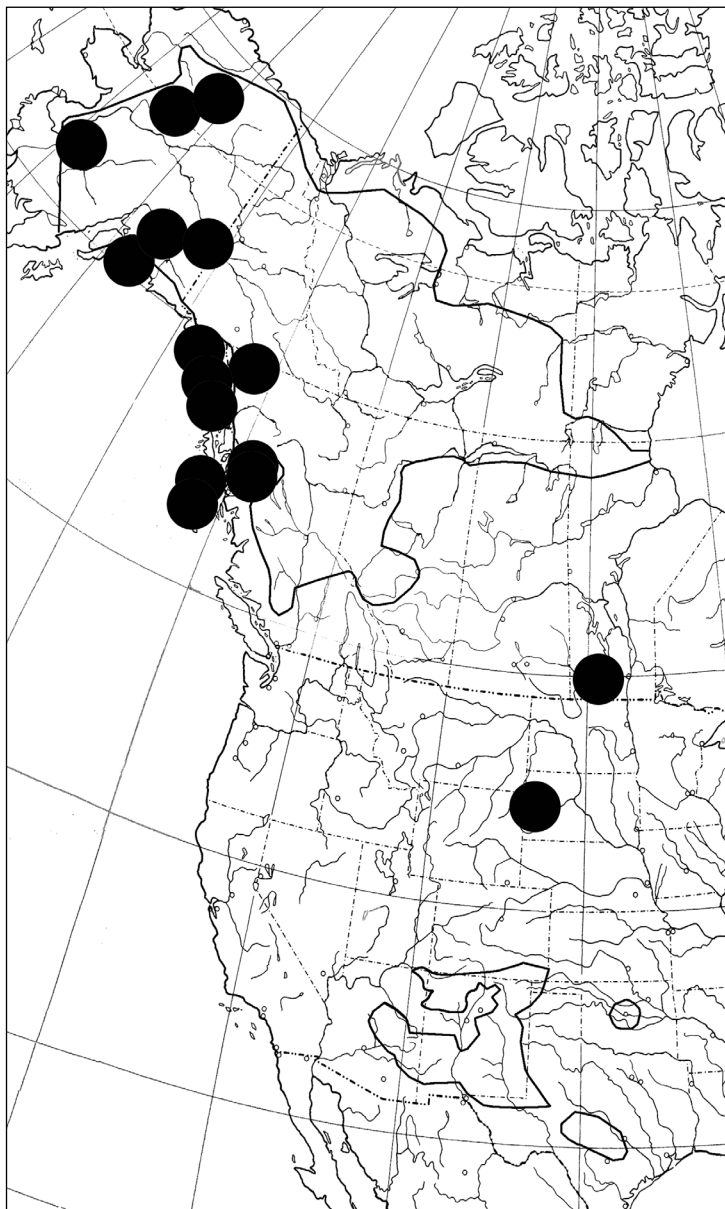


Рис. 2. Распространение мотива «прочное — хрупкое» в Северной Америке
 (обведены территории расселения южных и северных атапасков)

сохранилось лишь немного сюжетов. Поэтому наличие одинаковых мифологем у южных и северных атапасков служит убедительным доказательством того, что эти мифологемы были известны атапаскам еще до ухода их южных групп с канадской прародины, но отсутствие северных параллелей на юге легко объясняется утратой древней мифологии после переселения.

В Южной Америке мотив «прочное — хрупкое» встречается от Панамского перешейка до восточной Бразилии и от Гвианы до Анд. Характерно, что здесь во многих случаях данный мотив образует фабульные сцепления с мотивами смены кожи как условия бессмертия, зова Бога и ложной вести, которые являются наиболее распространенными «смертными» мотивами в тропической Африке и хорошо представлены в Юго-Восточной Азии и Меланезии. Напротив, в Северной Америке эти мотивы древнейшего африканского комплекса практически отсутствуют, каждый отмечен лишь по одному разу, причем «ложная весть» (у чичимача) скорее всего заимствована индейцами у привезенных в Америку африканцев. Представим краткие резюме южноамериканских текстов.

Эмбера, подгруппа катио (чоко северо-западной Колумбии). Карагаби делает людей из камня, а его соперник Тутруика — из глины. Ожили только люди, сотворенные Тутруикой. Карагаби попросил кусок глины и тоже вылепил живых людей. Тутруика предрекает, что они, как и все в мире Карагаби (т.е. на земле), будут смертными [Rochereau 1929: 86–87].

Эмбера. Карагаби делает бессмертных людей из дерева, но они уходят в нижний мир. Порезав руку, Карагаби не хочет больше использовать дерево, лепит людей из глины, они смертны. Если бы люди были сотворены из глины, они меняли бы кожу, как змеи и ракообразные, и жили вечно [Wassen 1933: 110].

Санема (семья яномамо, южная Венесуэла). Омао хотел сделать людей из твердого дерева, чтобы те молодели, меняя кожу, а змей — из мягкого, чтобы те умирали вскоре после рождения у них детей. Его младший брат Соаве принес мягкое дерево, поэтому люди смертны. Рассерженный Омао ушел от Соаве на небо [Wilbert, Simoneau 1990, № 190: 375–376] (кратко также см.: [Wilbert, Simoneau 1990, № 49: 111 и Wilbert 1963: 232–233]).

Яномам (семья яномамо, север Бразилии). Омамё хотел привязать гамак к столбу из твердого дерева, которое меняет кору. Йоаси поторопился, поставил столб из мягкого дерева, очистил его от его мягкой коры. Из-за этого люди не меняют кожу и не молодеют, а умирают [Wilbert, Simoneau 1990, № 191: 376–377].

Кашуяна (карибы Гвианы). Пура оставил в доме луки из твердого дерева, они превратились в людей. Он посадил этих людей в лодку, отправил жить вниз по течению, но лодку проглотила водяная змея. Так происходило несколько раз. В конце концов луки из твердого дерева стали превращаться не в людей, а в кабанов, пекари и змей. Ожили и стали людьми луки из мягкого дерева, поэтому люди смертны [Friel 1970: 13–17]

Трио (карибы Гвианы). Ребенок-стервятник Акараман вырос среди людей, сказал приемному отцу, что его настоящий отец сначала сбросит с неба смерть, затем болезни, гнилое дерево, на их зов не следует отвечать. Когда тот сбросит скалу, надо ответить. Однако люди ответили раньше и теперь умирают, подобно деревьям. Акараман сказал, что еще не все потеряно, умершие станут возрождаться. Однажды умер ребенок, вернулся к родителям, но те не поверили в его воскрешение и не пошли его встречать. Ребенок ушел, люди больше не возрождаются [Koelewijn, Riviere 1987, № 7: 45].

Трио. Стервятник Вакаламан сообщает жабе, что сбросит с неба дерево и камень. Люди не должны отвечать дереву, иначе их жизнь будет короткой. Люди забывают, в каком порядке будет падать сброшенное, и отвечают не камню, а дереву [Magaña 1987, № 40: 139].

Шуар (семья хиваро, восток Эквадора). 1) Чтобы сделать человека, Аюмпун послал Колибри принести глину, Сверчка — дерево, Жука — камень. Колибри и Сверчок выполнили задание, а Жук не вернулся. Аюмпун создал человека из глины и дерева и вдохнул в него жизнь, но без камня человек стал смертным и может умереть в любом возрасте [Pelizzaro 1990: 169]. 2) Чтобы лечить заболевшего, Аюмпун велел позвать шамана Камня и не звать шамана Лангуста. За Камнем послали Жука, тот шел медленно, огибая препятствия. Тогда послали Сверчка за Лангустом. Лангуст быстро явился и сказал, чтобы люди болели в любом возрасте. Тут вошел Камень, превратился в шаманский камень «намур». Аюмпун сказал, что только те шаманы, которые способны найти этот камень, смогут лечить заболевших (но не воскрешать умерших). Жука, лангуста и сверчка люди затоптали, придав им их нынешнюю форму [Pelizzaro 1990: 172–173]. 3) Этса (Солнце) велел Жуку принести камень. Сверчок задержался, поэтому люди не созданы из камня и смертны. Летучей Мыши Этса велел принести сверток с женщиной, Утке — с седыми волосами. Оба раскрыли свертки, превратились в летучую мышь и утку, чьи перья напоминают седые волосы [Rueda 1987, № 5: 60]. 4) Чтобы сделать человека, Этца (Солнце) послал Сверчка принести камень, но вместо него пошел Жук. Он шел медленно, а Сверчок быст-

ро принес глину. Этса сделал человека из глины, поэтому тот смертен. Человек встретил Жука, тащившего камень, и придавил его им [Rueda 1987, № 6: 61].

Агуаруна (семья хиваро, северо-восток Перу). Сверчка послали принести недолговечное дерево, а Жука — камень. Жук шел долго, Сверчок принес дерево, сделанный из него человек смертен [Chumar Lucía, García-Rendueles 1979, № 24: 247–251].

Ашанинка (аравакская семья, восток Перу). Авивери последовательно спрашивает твердое дерево, камень и дерево, сбрасывающее кору, но не получает от них ответа. Тогда он делает людей из глины, поэтому они смертны [Weiss 1975: 407–408].

Мачигенга (аравакская семья, восток Перу). Тасоринчи сделал людей из мягкого дерева и сказал им, что они не умрут. Увидев материал, из которого они сделаны, люди, однако, ответили, что хотят быть смертными. Некоторые духи сделаны из твердого дерева, поэтому бессмертны. По другому варианту, люди, сделанные из мягкого дерева, вскоре умирают, из твердого — живут дольше [Baer 1984: 188, 242, 244–425].

Кункуру (карибская семья, верховьев Шингу, Мату-Гросу). Индейцы ответили на зов дерева. Авинхока сказал им, что деревья умирают и индейцы поэтому тоже исчезнут. Европейцы ответили на зов камня. Авинхока сказал, что камень бессмертен, поэтому европейцы никуда не исчезнут [Villas Boas, Villas Boas 1973: 211]. В данном случае мотив использован для объяснения социальных и этнических различий. В исходной версии вместо европейцев скорее всего фигурировали змеи.

Камаюра (семья тупи, верховья Шингу). Кват (Солнце) велел людям ответить на зов камня, те промолчали. После этого он велел им не отвечать на зов дерева, но люди ответили. Поэтому люди смертны, а предполагалось, что они будут вечны, как камень [Münzel 1973: 52–53, 149].

Бороро (Мату-Гросу, языковой изолят, возможно входят в семью макро-же). Камень спорит с Бамбуком, на кого должна быть похожа жизнь человека. Бамбук одерживает верх, говорит, что люди будут жить в своих детях и иметь такую же, как у него, светлую нежную кожу, либо иметь столько же детей, сколько у бамбука почек [Wilbert, Simoneau 1983, № 34, 35: 80–81].

Апинайе (семья же, Бразильское нагорье). Ягуар спасает мальчика, оставленного на высокой скале. Он посылает его домой и предупреждает, что следует ответить на призыв камня или прочного дерева, не отвечать на призыв гнилого дерева. Мальчик отвечает камню, прочному дереву, но также и гнилому, поэтому жизнь людей коротка [Nimuendaju 1939: 154–158].

Кроме этих традиций, существуют тексты, отвечающие определению мотива неполностью. У **напо** речь идет не о смертности человека, а о подверженности его зубов порче, а у **каража** и **айорео** дерево не противопоставлено камню, а само по себе служит указанием на смертную природу людей.

Напо (кечуа восточного Эквадора). Бог послал птицу паухиль (семейство *Scacidae*) принести камни, чтобы сделать людям зубы, но тот принес кукурузные зерна. Другая птица принесла камни, из которых Бог сделал зубы кабанам [Mercier 1979: 64].

Караж (Бразильское нагорье, языковой изолят либо семья макроже). Предок каража Кабои жил под землей. Идя на крик птицы, он с несколькими спутниками пришел к отверстию, ведущему на поверхность. Люди вышли на землю, а сам Кабои из-за своего большого размера смог лишь высунуть голову. Люди принесли ему различные плоды, дикий мед, но также гнилое дерево. Кабои сказал, что земля плодородна, однако люди станут умирать, тогда как оставшиеся под землей бессмертны [Ehrenreich 1891, № 1: 39].

Айорео (север Чако, семья самуко). Луна возрождается ежемесячно, каучуконос Токо сбрасывает кору и молодеет, но люди выбирают в качестве примера тапира, поэтому смертны. Дерево Катаде, пускающее много отростков, советует уподобиться ему и иметь много детей. Люди последовали совету [Wilbert, Simoneau 1989, № 72: 121–122].

Итак, мотив «прочное — хрупкое» хорошо представлен как на Аляске, так и в Южной Америке, хотя объясняющие смертность людей сюжеты, в основу которых он положен, несколько различаются. Рассмотрим ситуацию в Старом Свете.

Для западной и центральной Евразии мотив «прочное — хрупкое», как и большинство других «смертных» мотивов африканского комплекса, не характерен. Исключение составляют манси, что важно, учитывая упомянутое выше обилие в западносибирском фольклоре параллелей с притихоокеанскими областями Азии.

Манси. 1) Село Вежакоры на р. Обь. Йоли-Торум-сянь («Земли Мать», старшая сестра верховного бога Нум-Торума) велит Крылатой Калм (божий вестник, дочь Торума) попросить отца сделать людей. Тот обещал это сделать с условием, что оживить людей должны другие. Сделать людей Нум-Торум велел своему сыну Топал-ойке (охранитель мест по реке Перым). Топал-ойке вырубил из лиственницы семь фигур. Тогда Хуль-отыр (связанный с нижним миром антагонист Нум-Торума) вылепил семь фигур из глины. Топал-ойке согласился с ним поменяться фигурами людей, если Хуль-отыр их оживит. Хуль-отыр отнес деревянных

людей к Топал-ойке, тот дунул, они разлетелись, Топал-ойке не сумел их поймать. Он отнес глиняных людей к сестре Нум-Торума Калтась-эвке, та их оживила, велев ему не смотреть на нее в это время (поэтому мужчинам нельзя видеть роды). Поскольку люди сделаны из глины, век их недолог, они тонут в воде, от жары пот выступает. Люди из лиственницы были бы крепче и в воде не тонули бы. Творения Хуль-отыра должны были стать духами-менквами (но, видимо, ими стали люди из лиственницы) [Лукина 1990, № 113А: 298–299]. Аналогичная версия представлена в: [Чернецов 1935: 26–28]. 2) Верхняя Сосьва. Начало как в предыдущем тексте. Старик Тапель вырезал семь фигур из лиственницы. Шул-Атыр сделал своих людей из глины, предложил поменяться, Тапель согласился. Деревянные люди Шул-Отыра стали менквами. Глиняных сумела оживить сестра Создателя Мать-Земля, поэтому и теперь мужчины не присутствуют при родах. У сотворенных из глины людей легко ломаются конечности. Если бы люди были из дерева, они были бы прочны, не тонули [Munkácsi 1908: 228–230].

Известен еще один мансийский сюжет, отчасти касающийся этой темы.

Манси. Порнэ предлагает Мосьнэ, чтобы каждая съела своих детей. Мосьнэ отказывается, прячет своего сына в ящике. Когда мужья обеих женщин возвращаются с охоты, сын Мосьнэ выбегает к отцу. Порнэ (очевидно, съевшая своего сына) делает глиняного ребенка, тот не бежит, падает. Если бы он побежал, человек лепил бы детей из глины и никакая женщина не мучилась бы родами [Ромбандеева 2005, № 3: 63–65].

В западноэвенкийском мифе о происхождении смерти или, точнее, болезней глина противопоставлена железу.

Эвенки (Эвенкийский округ Красноярского края). Сэвеки делал людей из глины, приятель посоветовал делать кости из железа. Сэвеки предложил играть в прятки, и если приятель не сможет его найти, он будет и дальше делать кости из глины. Товарищ превратился в шерстинку, но Сэвеки его нашел, а товарищ его — нет, поэтому кости людей оказались сделаны из глины и люди болеют [Василевич 1959: 175–176]. Далее следует обычный восточноевропейско-сибирский миф о подкупленной антагонистом творца собаке, которую творец оставил сторожить недоделанные человеческие фигуры [Березкин 2006b: 227–228].

Таким образом, выявляются три региона, в которых известны версии мифа о происхождении смерти, основанные на мотиве «прочное — хрупкое». Это северо-запад Северной Америки, Южная Америка и Западная Сибирь. Однако наиболее широко распространены подобные версии в

островной части Юго-Восточной Азии и на сопредельных с нею территориях. При этом особенности, которые здесь содержит данный миф, соответствуют особенностям мифов северо-запада Северной Америки. Наиболее близкие параллели существуют с вариантами цимшиан и талтан. Речь идет о рождении людей двумя женщинами, одна из которых ассоциируется с камнем, а другая — с растением, и об уподоблении людей растениям, которые умирают, но дают жизнь новым побегам. Последний мотив представлен, как мы видели выше, также в Южной Америке у бороро и айорео.

Приведем тексты, которые удалось найти.

Папуасы Новой Гвинеи. 1) Долина Джупа. Старик велел мальчику наполнить бамбуковые сосуды кровью птицы-носорога, положить их в огонь. Мальчик попытался вместо этого положить в сосуды камни, но старик это заметил и не позволил. Сосуды с кровью лопнули, из каждого вышла человеческая пара. Возникшие люди были смертными, а если бы мальчику удалось положить в бамбук камни, то люди бы не умирали [Anell 1964: 113]. 2) Долина Урава. Первым забеременел Камень, но не смог родить. Тогда первых людей родил Бамбук. Если бы они родились из камня, то жили бы вечно [Yamada 2002: 69].

Семанги (группа батек дэ). Старший брат Аллах и младший Та Аллах спустились на землю. Аллах вылепил на востоке мужчину, Та Аллах вылепил на западе женщину, но фигуры оставались безжизненными. Аллах пошел к жившему на закате Тохан, уговорил дать ему душу долгой жизни людей (water life-soul), но на обратном пути оступился и уронил душу. Аллах снова пошел за душой, но на сей раз Тохан отказался дать душу. Аллаху пришлось взять душу краткой жизни (wind life-soul) у Банана. Люди ожили, но стали смертными. Некоторые говорят, что сперва Тохан взял душу-жизнь от многолетнего дерева, поэтому долгая жизнь — от дерева, короткая — от банана [Endicott 1979: 83–85].

Малайцы-аборигены (группа мантра). Сперва люди не умирали, а худели при старении луны и толстели, когда она росла. Старший сын сообщил об этом первому человеку. Тот ответил, что пусть так и будет. Младший сын сказал, что люди должны умирать, как банан, оставляя отростки. Хозяин загробного мира с ним согласился, и с тех пор люди не обновляются, подобно луне, но умирают [Skeat, Blagden 1906: 337–338].

Нгаджу (юг Борнео). Рамджинг Пахатара нашел семь «земляных яиц», сделал из них фигуры мужчины и женщины, пошел принести для них каменные дыханье и кости. В это время к его жене Андин Бамбан пришел дух болезней Перес, сказал, что люди с каменным дыханьем будут жить вечно, земля переполнится, надо взять дыханье от ветра, кости

от дерева, кровь от воды. Вернувшись, Рамджинг Пахатара застал уже оживших людей, из принесенного камня сделал им только волосы, зубы и ногти [Schärer 1966: 144–146].

Кенья (центральные районы Борнео). Бунган Малам размышляет, какой должна быть жизнь людей, каждый раз спрашивая совета у Крысы. Сперва он предлагает уподобить людей банану, но Крыса возражает, что банан приносит слишком много плодов, земля переполнится. Бунган Малам предлагает уподобить людей луне, они станут умирать ненадолго и всегда возрождаться. В конце концов было решено, что люди должны быть подобны дереву, которое растет вверх и смертно [Fischer 1932: 220–221, 241].

Бахау (центральные районы Борнео). Первые антропоморфные боги Амей Аве и Буринг Уне содрали с дерева куски коры, сделали из них людей, свиней, кур, собак. Люди смертны, ибо кора недолговечна [Stöhr, Zoetmulder 1965: 39–40].

Ибаны (северо-запад Борнео). Салампандай по приказу богов сделал человека из камня, тот не говорил, был отвергнут. То же случилось с человеком из железа. Глиняный человек заговорил, боги велели делать таких же [Gomes 1911: 197].

Дусун (северо-восток Борнео). Боги сделали людей из камня, но эти люди не говорили. Сделанные из дерева заговорили, но оказались подвержены быстрому гниению. Сделанные из земли говорили и жили дольше, от них происходят нынешние [Stöhr, Zoetmulder 1965: 43].

Ментавай. 1) Дух с неба предупредил людей, что сперва надо есть ямс с креветками, а затем бананы с курятиной. В этом случае люди будут менять кожу и обновляться, подобно креветкам, пускать ползучие побеги, как ямс. Люди все сделали наоборот, поэтому смертны, как банан, у которого старый ствол, принеся плоды, отмирает [Fischer 1932: 225]. 2) Пагета Саббау предложил людям на выбор бананы с рыбой либо ямс с креветками, те выбрали первое. Пагета Саббау сказал, что теперь люди будут умирать навсегда, как бананы и рыба. Выбрав креветок, люди меняли бы кожу и молодели, подобно креветкам, пускали бы новые побеги подобно разрезанным на куски клубням ямса [Schefold 1988: 73–75].

Ннас. Сотворив землю, божественный персонаж получил девять тарелок с разными видами пищи. Он стал есть спелый банан, а не раков, поэтому люди подвержены быстрому тлению как банан. Змея съела раков и потому бессмертна [Dixon 1916: 182; Fischer 1932: 223].

Западные тораджа (Сулавеси). 1) Иволга (*Oriolus galbula*) кричит: «Жить как камень!» Жаба в ответ: «Жить как банан!» Слова Жабы означают, что старики должны умирать, дети приходиться им на смену.

2) Раньше люди были подобны луне, периодически старились и молодели, поэтому земля переполнилась. Люди решили уподобиться банану, чтобы старики умирали, дети занимали их место. 3) Небесный бог предложил людям выбрать между бананом и камнем. Те выбрали банан и поэтому смертны. 4) Робкая птичка Томоембое хочет, чтобы у людей было каменное дыхание и они возрождались. Напористая Tangkaoембое хочет, чтобы дыхание людей было подобно текущей воде и чтобы они умирали [Kruyt 1938, № 8: 435–437].

Восточные тораджа. 1) Бабка хочет, чтобы люди жили жизнью камня. Внук возражает, говорит, что они должны жить, как банан, у которого ствол отмирает, а корень пускает новый побег. Каждый повторяет свои слова, но под утро старуха задремала, перепутала слова, поэтому люди, породив детей, умирают. 2) Бабка хочет камень, внук — банан. Внук прибежал быстрее, схватил банан, спор был решен в его пользу [Adriani, Kruyt 1951, № 7: 11, 11–12]. 3) Создатель спустил с неба на веревке камень, но первые мужчина и женщина попросили дать им что-нибудь другое. Создатель поднял камень обратно, спустил банан и сказал, что теперь люди будут смертными. Когда банан дает новый побег, старый ствол засыхает. Так и у людей появятся дети, а родители умрут [Fischer 1932: 205].

Мори (Сулавеси, близки к тораджа). Старухе пришлось время сменить кожу. Ее дочь стала плакать, будто мать умерла. Старуха стала повторять: *«Живи как камень!»* Дочь в ответ повторяла: *«Живи как банан, дети придут на смену!»* Последнее слово осталось за ней [Fischer 1932: 213].

Балантак (Сулавеси). Первые люди не умирали, а меняли кожу и обновлялись, их стало много, они похищали чужих жен. Бог послал потоп, спасшимся предложил креветок, но люди стали есть бананы и поэтому больше не меняют кожу, подобно креветкам, но умирают [Fischer 1932: 214–215].

Вемале (Серам). Дуниаи создал мир, стал решать, как должны выглядеть люди. Камень хотел, чтобы они были подобны ему и имели только одну правую половину тела, Банан — чтобы имели полное тело и порождали детей. Камень несколько раз давил Банан, но на следующий день на этом месте отрастали новые побеги. Камень согласился, чтобы люди были подобны Банану, но умирали [Prager 2005: 106].

Тболи (юг Минданао). У Двата, сына верховного бога, две жены — Хью Ве и Седек Ве. Обе вылепили фигуры людей. Хью Ве сделала их как надо, а у фигур Седек Ве ноздри были открыты вверх, гениталии на коленях. Жены поссорились, Хью Ве ударила вылепленные Седек Ве фигуры, их носы и гениталии переместились туда, где они у людей

сейчас. Хью Ве хотела поместить фигуры на луну, чтобы люди всегда оставались детьми. Седек Ве хотела поместить их на камень, чтобы люди были тверды. Хедек Ве не согласилась, и тогда Седек Ве положил фигуры на банан. Поэтому люди плодятся, как бананы, и умирают [Eugenio 1994, № 182: 307–308].

Историческая связь данных традиций подтверждается материалами по Мадагаскару, где миф об уподоблении людей банану, который умирает, но перед этим дает новые побеги, представлен у практически всех населяющих остров групп мальгашей [Abrahamsson 1951: 120–121]. Преобладают варианты, согласно которым банан противопоставлен регулярно возрождающейся луне. Такое противопоставление в австронезийском мире также известно, причем именно на Борнео (у даяков кенья) и Малайском полуострове, т.е. и в районах, связанных с миграцией на Мадагаскар в середине I тыс. н.э. [Adelaar 2009]. На африканском континенте близких параллелей мадагаскарским текстам не обнаружено.

В записях текстов с Тайваня и островов Рюкю сюжет, основанный на противопоставлении прочного хрупкому, обнаружить также не удалось, но он появляется в Японии, в том числе у айну.

Древняя Япония. Богиня Аматерасу послала с небес на землю бога Амацухико-хихохо-но ниниги-но. Тот встретил Деву Цветения Цветов на Деревьях, ее отец Оояма-цуми-но kami с радостью согласился на брак, дав жениху и ее старшую сестру Деву Долговечности Скал. Та была уродлива и жених отослал ее назад. Ее отец сказал, что из-за этого жизнь потомка небесных богов будет недолговечной, как цветы на деревьях, а не вечной, подобно скале [Кодзики 1994, гл. 32: 88–89]. Сходная версия представлена в написанных по-китайски «Анналах Японии» [Нихон Сёки 1997, свиток 2: 158–159].

Айну. Котар-кар-камуй послал воробья к богу неба спросить, из чего делать людей. Тот ответил, что из дерева, но передумал и послал выдру сказать, что из камня. Выдра остановилась половить рыбу и опоздала, поэтому люди смертны, но зато растут и плодятся. Бог неба в гневе наступил выдре на голову, она стала плоской. Поскольку людей сделали из ивы, в старости они гнутся, как ива [Mashiko 2002: 4]. Сходный вариант представлен в [Etter 1949: 22–23].

Японская версия, отраженная в «Кодзики» и «Нихон сёки», имеет очевидные и нетривиальные параллели с версиями цимшиан и талтан, филиппинских тболи и папуасов долины Урава. Такое распределение делает практически невероятной ее связь с расселением австронезийцев (с конца IV тыс. до н.э.). Скорее речь идет о более ранней эпохе, со-

ответствующей заключительным этапам заселения Нового Света, когда в Америку проникла группа мотивов, характерных для тихоокеанской окраины Азии. В частности, речь идет об антропогоническом мифе, согласно которому люди являются потомками женщины и пса, и о мотиве «кесарева сечения» (женщины не умели рожать, и чтобы извлечь ребенка, им вспарывали живот [Berezkin 2007, fig. 3]).

Какое отношение к подобной миграции имеют на-дене? Если опираться на данные языкознания, то никакого. И тем не менее повествования о происхождении смерти, записанные на западе американской Субарктики и в северной части северо-западного побережья, обнаруживают в Юго-Восточной и Восточной Азии наиболее многочисленные параллели. Параллели присутствуют и в Западной Сибири, но, во-первых, не у кетов или селькупов (у последних имеется значительный енисейский субстрат), а в основном у манси, и, во-вторых, не столь близкие, как в «Кодзики» или у филиппинских тболи.

У на-дене, по крайней мере у атапасков, имеется еще один мотив, который можно отнести к древнейшему африканскому наследию. Речь идет о мотиве «утонувший камень» (рис. 3). В определенном смысле он противоположен мотиву «прочное — хрупкое», поскольку в данном случае при уподоблении человека камню обыгрывается не долговечность последнего, а его тяжесть, поэтому ассоциация с камнем обещает не бессмертие, а короткую жизнь. Хотя и реже, чем «смена кожи» или «зов Бога», данный мотив встречается в Африке (квире, эве, фон, нуэры, динка [Жуков, Котляр 1986, № 18: 62; Кацнельсон 1968: 139, 144–145; Abrahamsson 1951: 10; Baumann 1936: 274–275; Crazzolara 1953: 67]), Австралии (нунгабурра [Паркер 1965: 85–88; Waterman 1987, № 2870: 84]) и Южной Америке (рамкокамекра, ботокудо, чамакоко [Escobar 2006: 223–225; Schaden 1947: 261; Wilbert, Simoneau 1984a, № 1: 20]), т.е. в тех регионах, где сохранение наследия ранних сапиенсов наиболее ожидаемо. В Северной Америке «утонувший камень» представлен на западе континента — от Аляски до Аризоны и Техаса, но в начале и в конце этой цепи находятся исключительно атапаски, а посередине — группы алгонкинов Равнин, с которыми атапаски могли контактировать в период их недавней миграции из Канады на Юго–Запад США. Несмотря на то что мотив знаком представителям всех локализованных на Равнинах языковых ветвей алгонкинов, не считая недавно продвинувшихся туда степных кри и степных оджибва, к древнему алгонкинскому наследию он отношения не имеет, ибо не известен ни центральным и восточным алгонкинам, ни другим индейцам к востоку от Равнин. Помимо алгонкинов Равнин, мотив зафиксирован у команчей, чей фоль-

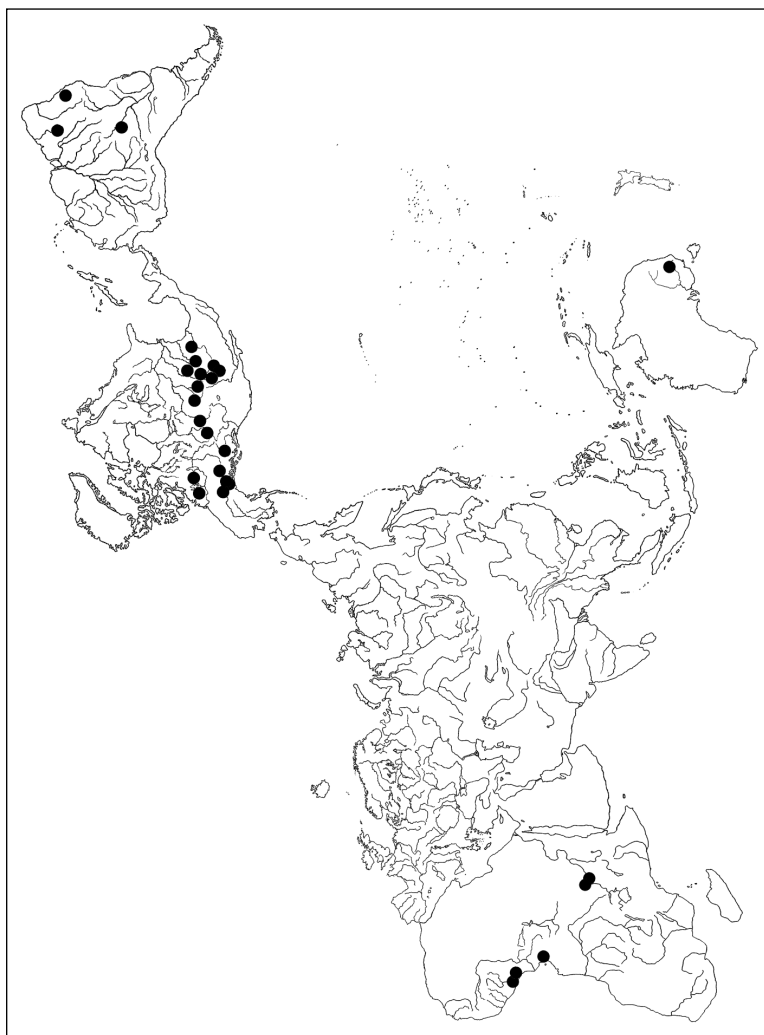


Рис. 3. Распространение мотива «угонувший камень»

клор представляет собой смесь заимствований, относящихся ко времени после недавнего переселения на Равнины с территории Большого бассейна этой отколовшейся от шошони группы.

Представим краткое содержание североамериканских текстов с мотивом «утонувший камень».

Представители семьи на-дене (атапаски)

Тагиш (граница Британской Колумбии и Юкона). 1) Лис хочет, чтобы умершие возродились, и бросает в озеро стебель ревеня, который всплывает. Медведь хочет, чтобы смерть была окончательной, бросает камень, он тонет [Cruikshank 1992: 74]. Весьма вероятно, что данный вариант был известен близкородственным тагиш тутчони [McClelland 1987: 275]. Он характерен и для так называемых «внутренних тлинкитов», т.е. для тагиш, недавно перешедших на тлинкитский язык. У живущих на побережье собственно тлинкитов этот сюжет не записан. 2) Лишь Медведь владел кремнем для высекания огня. Первопредки кремень украли, передавая по эстафете. Первым летел Чикади, последним бежал Лис, бросил кремень о скалу, он рассыпался на множество кремней. Затем он бросил в воду сухой стебель ревеня, чтобы люди не умирали. Медведь бросил камень, тот утонул, поэтому люди смертны [McClelland 2007, № 59: 310–311].

Каска (к востоку от тагиш на границе Британской Колумбии, Юкона и северо-западных территорий). Лис бросает в воду палку, та всплывает, старики должны снова становиться молодыми. Медведь взбешен, что у него украли огонь, бросает на палку камень, он увлекает ее ко дну. Поэтому люди смертны [Teit 1917, № 4: 443–444].

Хэа (к западу от Большого Медвежьего озера). Жук *Lamia obscura* хочет, чтобы люди умирали, Лягушка — чтобы жили вечно. Жук бросает в воду камень, который тонет, поэтому люди смертны [Petitot 1886, № 6: 115].

Догриб (к юго-востоку от Большого Медвежьего озера). Животные хотят, чтобы умершие были подобны брошенным в воду прорастающим семенам. Чапечи хочет, чтобы они навсегда пропадали, как брошенный в воду камень [Voas 1917: 489].

Карьер (юг Британской Колумбии). Лягушка бросает в воду стебель ревеня, он всплывает, она говорит, что так же и люди будут возрождаться после смерти. Насекомое (жук?) бросает камень, он тонет, этим судьба людей решена [Jenness 1934, № 67: 249].

Кайова-апачи (Оклахома). Койот бросает в воду древесную сердцевину, она всплывает, значит, жизнь будет вечной. Взбешенный Ворон

бросает камень, он тонет, смерть делается окончательной [McAllister 1949, № 2: 20–22].

Хикарилья (Нью-Мексико). 1) Ворон бросает в реку палку и камень. Если оба всплывут, жизнь будет вечной. Камень тонет [Goddard 1911, № 2: 194]. 2) Койот бросает в воду скребок с деревянной ручкой, если тот утонет, люди будут умирать. Скребок всплыл, люди не умирают, их становится слишком много. Стервятник (Buzzard) бросил камень, сказал, что люди будут умирать, если камень пойдет ко дну. Камень вынесло к берегу. Тогда Ворон бросил зернотерку и курант, они утонули. С тех пор люди ненавидят Ворона и Стервятника. Оба издали чуют падаль, даже их тень смертоносна [Opler 1938: 45–46]. 3) Люди воскресали и возвращались на пятый день после смерти. Ворон и Стервятник решают выяснить, будут ли люди умирать навсегда. Стервятник бросает деревянный скребок, он всплывает. Ворон бросает зернотерку, она тонет, теперь люди смертны [Opler 1938: 268]. 4) Ворон кладет в воду (намокшее?) бревно. Если бы оно поплыло, мертвые возвращались бы через четыре дня, но бревно утонуло [Russel 1898: 258].

Западные апачи (группа Уайт-Маунтин, Аризона). 1) Мальчик оживляет погибших людей. Койот привязывает к волосяному венуку зернотерку, бросает в реку. Если брошенное всплывет, мертвые будут воскресать. Зернотерка утягивает веник на дно, оживленные люди исчезают и больше не возвращаются [Goodwin 1994, № 48: 175–176]. 2) Бросив в воду щетку для волос, скребок с деревянной ручкой и каменный пест, Койот объявляет, что, если они всплывут, люди будут возрождаться после смерти. Однако пест утонул, поэтому люди смертны [Goddard 1919: 138].

Чирикауа (Нью-Мексико). Ворон бросает палку и говорит, что если она всплывет, жизнь будет вечной. Койот бросает камень и говорит, что если тот утонет, люди станут умирать навсегда [Opler 1942: 28].

Липан (Техас). Люди хотят, чтобы мертвые через четыре дня оживали. Ворон хочет, чтобы они умирали навсегда, и говорит, что если всплывет брошенный в воду камень, то люди станут жить вечно. Камень идет ко дну. Когда его собственный сын умирает, Ворон хочет поменять решение, но люди отказываются это сделать [Opler 1940, № 2а: 39].

Навахо (Нью-Мексико). 1) Койот взял черный камень, решил бросить его в озеро. Если камень всплывет, умершие станут возвращаться, если утонет, то нет. Камень утонул, поэтому души идут в нижний мир [Beck а.о. 2001: 15–16]. 2) Первый Мужчина бросает в реку палку, она всплывает. Койот бросает каменный топор, он тонет, с тех пор люди

умирают [Goddard 1933: 138]. 3) Люди загадывают, что если скребок для шкур поплывет, они будут жить вечно. Койот загадывает, что если камень утонет, люди будут смертными. Скребок утонул, люди сердятся. Бросивший ответил, что иначе бы земля переполнилась [Matthews 1994: 77]. 4) Первый Мужчина и Первая Женщина бросают в воду палку, она всплывает. Койот бросает каменный топор, он тонет, поэтому люди смертны. Однако поскольку палка всплыла, больные иногда выздоравливают [O'Ryan 1956: 31–32].

Индейцы, говорящие на языках, не входящих в семью на-дене

Черноногие группы пиеган (алгонкины севера Равнин). 1) Старик говорит, что бросит в воду бизоний навоз и если он всплывет, умершие станут на пятый день воскресать. Старуха отвечает, что бросит камень и если он утонет, смерть станет окончательной. Дочь Старухи умирает, Старуха хотела бы изменить решение, но Старик отказывается это сделать [Josselin de Jong 1914: 29]. 2) Примерно как в первом варианте. Старик бросает навоз, но Старуха превращает его в камень [Wissler, Duvall 1908, № 3, 4: 20–21].

Грвангр (алгонкины севера Равнин). Создатель Земли собирает людей и животных и предлагает решить, будет ли смерть окончательной. Мужчина бросает бизоний навоз, он всплывает. «Пусть умершие возрождаются!» — восклицает мужчина; Медведь бросает камень, он тонет. «Пусть смерть окончательна, иначе земля переполнится!» — восклицает Медведь. Создатель утверждает решение [Cooper 1975, № 4: 437].

Арапахо (алгонкины центральных районов Равнин). 1) Создатель бросает камень, он тонет. Человек бросает палку, она всплывает. Создатель не хочет, чтобы земля переполнилась, отказывается сделать людей бессмертными [Clark 1966: 224–225]. 2) Создатель бросает в воду сердцевину дерева, она всплывает. Трикстер Нихансан боится, что земля переполнится, и бросает камень [Dorsey 1903: 204–205]. 3) Герой Скала либо трикстер Нихансан бросает в воду бизоний навоз, чтобы мертвые возродились. Нихансан либо какой-то человек бросает камень [Dorsey, Kroeber 1903, № 6: 17]. Нихансан хочет сделать смерть окончательной, чтобы земля не переполнилась, и бросает в воду палку, бизоний навоз и сердцевину растения, те всплывают. Затем он бросает камень, который тонет [Dorsey, Kroeber 1903, № 41: 81].

Шейены (алгонкины центральных районов Равнин). Люди решают, что если камень поплывет, а бизоний навоз утонет, мы будем жить вечно. На мгновение кажется, что камень поплыл. Это мгновение и есть наша жизнь [Kroeber 1900, № 1: 161].

Команчи (переселившаяся на юг Равнин группа шошони, северные юто-ацтеки). Раньше умершие на четвертый день возвращались. Койот велит, чтобы умершие были подобны камню, который тонет, иначе мир переполнится. Брошенный им камень идет ко дну [Saint Clair 1909b, № 16: 280].

Насколько древней является связь мотива «утонувший камень» с надежде, сказать сложно. Ясно лишь, что речь идет о периоде более 1000 лет назад, когда началось продвижение на юг предковой группы южных атапасков. К предполагаемой енисейской прародине на-дене мотив отношения не имеет. Характерно, что в Северной Америке мотивы «утонувший камень» и «желавший смерти другому сам в трауре» сочетаются. Сочетание же мотивов «смены кожи», «ложной вести», «зова Бога», «бессмертной Луны» с «прочным — хрупким» характерно, как уже говорилось, для Южной Америки, индо-тихоокеанской окраины Азии и Меланезии. У атапасков же представлены (причем обычно многими версиями) как «прочное — хрупкое», так и «утонувший камень», которые друг с другом сюжетных сцеплений не образуют. Это значит, что два рассмотренных «смертных» мотива вряд ли попали на северо-запад Северной Америки в контексте одного сюжета — скорее они распространялись независимо друг от друга.

Какие объяснения смертности человека встречаются в Северной Евразии? В характерный для Восточной Европы и Сибири миф о творце и его антагонисте, который подкупил собаку, оставленную сторожить недоделанные фигуры людей, включено объяснение подверженности человека болезням и смерти. Однако данный сюжет скорее всего отражает влияние манихейства и вряд ли восходит к глубокой древности. Его формирование связано с трансъевразийским культурным взаимодействием, усилившимся после установления прямых и относительно регулярных контактов между востоком, югом и западом континента в последних веках до н.э. На это указывают параллели североевразийскому сюжету, существующие в мифологиях Кавказа, Южной и Юго-Восточной Азии, в которых собака или иной сторож не предаст человека, а успешно охраняет его от посягательств антагониста [Березкин 2006b; 2008b]. Вероятно, что в более ранних мифологиях Сибири и Восточной Европы мотив происхождения смерти обычно был включен в повествования о споре двух персонажей, обсуждающих судьбу людей и решающих, каким должен быть мир, в котором людям предстоит жить. Такие повествования зафиксированы у саамов [Харузин 1890: 194–195], литовцев [Кербелите 2001, № 1.3.0.3: 113], марийцев [Аккорин 1991, № 3: 31], ненцев [Головнев 1995: 309; Ошаров 1936: 210–211], хантов

[Карьялайнен 1995: 279; Кулемзин 2000: 203; Перевалова 2004: 131–132], кетов [Алексеев 1976: 72–73; 2001, № 37: 90], и далее во всем циркумтихоокеанском регионе.

Мотив эгоистичного (или мстительного?) животного нередко сочетается с мотивом спора двух персонажей о судьбе людей, в частности о том, должны ли те быть бессмертными. Приведем евразийские и американские тексты, содержащие мотив «эгоистичное животное», которые удалось обнаружить (рис. 4).

Литовцы. Ласточка просит Бога, чтобы было больше людей: для нее будет больше крыш. Жаворонок хочет, чтобы люди умирали, будет больше запущенных земель для его гнезд [Кербелите 2001, № 1.3.0.3: 113].

Ненцы (район записи не указан). Бог хочет, чтобы люди не умирали. Хозяин земли Чжя-Музэрэм возражает, но затем соглашается. Паучок Нибии просит изменить решение, ибо тогда он не сможет плести себе паутину, ведь он тербит волосы покойников, делая из них тонкие тенета. Не станет покойников, и паучата умрут с голоду. Чжя-Музэрэм, а затем и Бог удовлетворяют просьбу Нибии [Ошаров 1936: 210–211].

Западные эвенки (ербогаченские). 1) Люди ходили и топтали мышшей. Мыши стали вредить людям, последние — прятать запасы на высоких лабазах. Заметив, что у Пищухи вши, Мышь просит ее передать их людям, дабы те их заели. Пищуха отказывается. Тогда Мышь пересаживает своих вшей на голову больной женщины. Женщина умерла, вши перешли на других людей [Василевич 1936, № 7: 278]. 2) Мышь говорит Пищухе, что люди топчут ее детей, земли мало, надо, чтобы люди пропали. Пищуха не согласна, они борются, Мышь побеждает, опираясь на свой длинный хвост. С тех пор Пищуха прячется в каменных россыпях, чтобы ее дети не погибали [Василевич 1936, № 8: 279].

Западные эвенки (подкаменно-тунгусские). 1) Мышь просит Пищуху помочь сделать так, чтобы все люди пропали, т.к. они топчут ее мышат. Пищуха говорит, что места хватит всем и чем больше людей, тем веселее. Мышь предлагает бороться, кто проиграет, дети того начнут умирать. Мышь победила, упершись хвостом в землю (у Пищухи нет хвоста). Пищуха, чтобы ее дети не гибли от людских ног, ушла в каменные россыпи [Ошаров 1936: 16–17]. 2) Люди топчут мышат. Мышь предлагает Пищухе напустить на людей вшей, та отказывается. Мышь пересадила своих вшей на голову больной женщине, та умерла, вши у людей остались [Ошаров 1936: 18].

Хайда. Создав людей, Ворон велит им быть бессмертными. Крапивник возражает, ибо он живет под могилами, ему негде будет вить гнезда. Ворон соглашается [Swanton 1905b: 238].

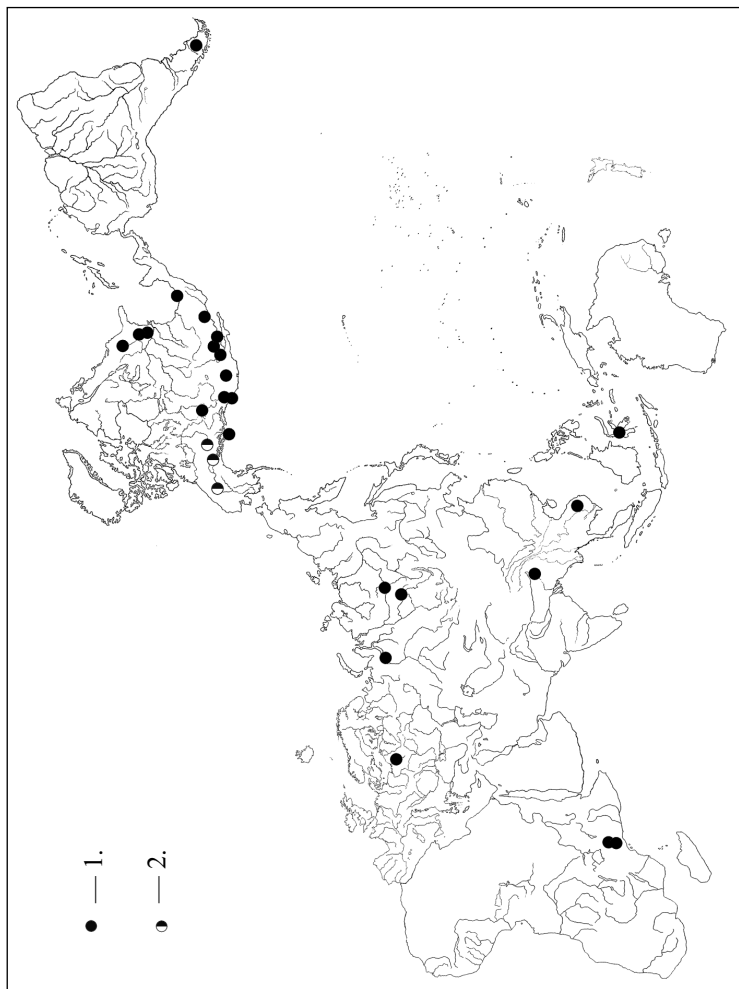


Рис. 4. 1) Распространение мотива «мстительное животное».
 2) Группы северных агнасков, в текстах которых Ворон пытается уморить людей, чтобы питаться их трупами

Кутенэ (языковой изолят на востоке Плато). Вождь говорит, что у людей должно быть две жизни, Ворон — что только одна, поскольку он хочет выклеивать мертвым глаза. Люди убивают сына и дочь Ворона, теперь тот желает, чтобы у людей было две жизни, но вождь отказывается поменять решение [Boas 1918, № 65: 213].

Кус (побережье Орегона; языковой изолят либо семья пенути). Предложение Водомерки сделать людей бессмертными трикстер принимает после смерти своего сына. Но Водомерка говорит, что ее ноги длинные и если людей станет много, они будут на них наступать, поэтому люди должны умирать навсегда [Jacobs 1940, № 29: 200].

Кламат (пенути юга Плато). Змея хочет, чтобы люди, как и она, сбрасывали кожу и молодели, Крот хочет, чтоб они умирали. Жук того же мнения, ибо иначе люди станут давить жуков [Gatschet 1890: 103–104].

Такелма (пенути побережья Орегона). Длинного жука называют «поджаривающий покойников». Его всегда убивают, считая виноватым в том, что люди смертны, «хотя, согласно мифу, виноват Койот» [Sapir 1907: 49].

Вашо (граница Калифорнии и Невады, семья хок). Братья Волк и Койот обсуждают, что делать с людьми, когда те появятся на земле. Волк предлагает вырыть колодец на вершине горы, чтобы старики в нем омывались и омолаживались. Койот говорит, что поскольку он не умеет убивать зверей и питается падалью, то погибнет, если не будет трупов. Волк предлагает ему охотиться на мелких животных, но Койот настаивает, что покойники — самая вкусная пища [Lowie 1939, № 1: 33].

Мохаве (юма низовьев Колорадо, семья хок). Ящерица хочет, чтобы люди умирали, иначе не хватит места и придется испражняться друг другу на ноги. Из-за Ящерицы люди теперь умирают [Kroeber 1972, № 9: 6].

Папаго (юто-ацтеки на границе Мексики с Аризонай). Червяк боится, что крупные существа затопчут его, и просит Старшего Брата создать смерть [Kroeber 1912: 97].

Сери (северо-запад Мексики, семья хок). Смерть вызвали Койот и Пинакате — вонючее насекомое с черным брюхом, вероятно жук. Койот хотел есть трупы, а Пинакате боялся, что люди станут на него наступать. Койот убил своего ребенка, люди начали умирать [Kroeber 1931, № 3: 12–13].

Тараумара (юто-ацтеки северо-западной Мексики). Жабы просят Бога наслать болезни, чтобы люди не расплодились и не наступали на них [Bennett, Zingg 1935: 325].

Тепеуа (Мексика, штат Веракрус, тотонакская микросемья). Ящерица требует, чтобы люди не воскресали, поскольку иначе ей некуда будет поместить хвост. Иисус утверждает это решение [Williams Garcia 1972: 95].

Южные теуэльче (Патагония, семья чон). Элаль запрещает секс до следующего утра, когда он закончит мироустройство. Морской Лев совокупился с женой и умер. Таракан вытащил из его тела косточку, чтобы Элаль не смог его оживить. Таракан хотел, чтобы люди умирали и их стало меньше, иначе они затопчут всех тараканов [Wilbert, Simoneau 1984b, № 63, 64: 106–107].

В фольклоре эскимосов мотив «эгоистичное животное» отсутствует, но мотив спора о судьбе людей, который с «эгоистичным животным», как только что говорилось, во многих случаях сочетается, представлен в собраниях текстов на западе эскимосского ареала (на Чукотке и острове Нунивак [Козлов 1956: 194–195; Himmelheber 1951: 31–35; Lantis 1946, № 26: 297; Ostermann 1952: 260–261]) и в Гренландии [Birket-Smith 1924: 442; MacDonald 1998: 27].

В приведенной серии резюме нет атапасских текстов. Мотив «эгоистичного животного» у части атапасков представлен, однако в ином оформлении, нежели у более южных групп американских индейцев и народов Сибири, поскольку о происхождении смерти у атапасков не говорится. Прежде чем перейти к атапасским вариантам, следует сказать несколько слов о сюжете, в контексте которого они встречаются.

В пределах значительной территории Северной Америки, включающей атапасскую часть Субарктики (кучин, тагиш, каска, хэа, чипевайян, бивер), Равнины (черноногие, тетон, арапахо, северные шейены, кайова, кайова-апачи, вичита), восток и частично юг плато (кутенэ, западные сахаптин, нэ персэ), запад Юго-Востока (кэддо, натчез, крики), юг Большого бассейна (юте) и Юго-Запад (западные апачи, липан, това), распространены рассказы о том, как Ворон (на Юго-Востоке, возможно, Ворона) прячет промысловых животных в загоне или подземном укрытии, из которого герои этих животных в конце концов выпускают. В центре ареала распространения сюжета находятся Равнины, а Плато и Юго-Восток занимают периферийное положение. Что касается Субарктики и Юго-Запада, то в обоих ареалах сюжет хорошо представлен и носителями его являются атапаски. У индейцев пуэбло записан единственный миф в селении Хемес (язык това), и вероятно его заимствование от южных атапасков. Скорее всего на Юго-Запад сюжет проник вместе с атапасками 500 лет назад. Тем не менее его распространение по всей территории Равнин

и на Юго-Востоке невозможно связывать с атапаской миграцией. Кроме того, версии натчез и криков сходны друг с другом и существенно отличаются от остальных. Несмотря на то что о датировке начального распространения сюжета по Северной Америке пока судить трудно, речь определенно идет о времени, предшествующем отделению южных атапасков от северных.

У большинства групп индейцев Ворон в соответствующих повествованиях прячет животных из мести или по другим причинам. Однако у западных групп северных атапасков, которые локализованы на территории, близкой к центру, откуда, вероятно, шло расселение носителей языков на-дене, распространено свое объяснение: Ворон стремится уморить людей голодом, чтобы питаться трупами. Приведем эти версии.

Кучин. Ворон всегда предупреждает карибу о приближении охотников. Люди умирают от голода, остаются старик с женой. Старик притворяется мертвым, Ворон спускается клевать его глаза, старик ловит его, убивает, ощипывает и сжигает [McKenna 1965: 98].

Тагитш. Ворон велит животным не попадаться в капканы охотников, отклоняет от цели их стрелы, предупреждает о приближении охотников, поскольку хочет уморить людей голодом и затем питаться их трупами. Один человек притворился мертвым, а когда Ворон спустился выклевать ему глаза, человек схватил его, переломал крылья и сжег на углях [McClelland 2007, № 73g: 366–368].

Каска. Два Ворона разгоняют животных, люди умирают от голода, Вороны выклевают им глаза. Бобр притворяется мертвым, хватается Воронов, сжигает живьем, убивает карибу, чтобы накормить своих жен [Teit 1917, № 1: 441].

Столь прямая связь Ворона со смертью для Америки и северо-восточной Азии не характерна (она выражена еще в приведенном выше тексте кутенэ — соседей северных атапасков на юго-западе их ареала). В индейском фольклоре стервятники ассоциируются с падалью, но оценка этих персонажей чаще всего нейтральна или даже положительна, а если стервятник и враждебен герою, то факультативно, не чаще других птиц и животных. В Африке южнее Сахары и индо-тихоокеанском мире виновными в смертной природе человека считаются другие животные, а противопоставлена смертному человеку регулярно сбрасывающая кожу и вечно обновляющаяся змея. У палеоазиатов и многих североамериканских индейцев носителем смерти, страшным и отрицательным персонажем является не Ворон, а черный Жук. Ворон в Берингоморье и на северо-западном побережье — обманщик и прожора, но в то же время демиург и культурный герой. На этом фоне особенно заметен контраст

между тем Вороном, который обычен для американского Северо-Запада, и персонажем из мифов каска, кучин и тагиш.

Ворон связан со смертью в традициях континентальной Евразии. И здесь показательно сравнение двух записанных на Ближнем Востоке односюжетных текстов, один из которых известен по аккадской версии «Гильгамеша», а другой записан сто лет назад в Хорасане.

Вавилония («Поэма о Гильгамеше»). Друг Гильгамеша Энкиду умирает. Гильгамеш хочет понять тайну смерти, идет ущельем сквозь гряду окружающих мир гор, уговорив человека-скорпиона его пропустить, посещает сад, где на деревьях растут самоцветы. Живущая у моря Сидури указывает ему путь, Уршанаби переправляет через воды смерти на остров, где живет бессмертный Ут-Напишти. Тот помогает достать со дна моря цветок вечной молодости. Пока Гильгамеш спал, змея украла цветок и, возвращаясь в свою нору, сбросила кожу. Гильгамеш сокрушается, что добыл способность омолаживаться не себе (и всем людям), а змеям [Дьяконов 1961: 7–82].

Персы (местная народная версия «Романа об Александре»). На западе в покрытой вечной тьмой местности Зулмат близ горы Каф есть источник с живой водой. Поверхность почвы вокруг горячая; пройти туда можно лишь с разрешения Хави Хизи (Khawji Khizr). Александр с сорока всадниками отправился туда. Хави Хизи разрешил пройти, объяснил, как не обжечь ноги. Александр наполнил сосуд живой водой и, выйдя в светлый мир, повесил его на ветку. Прилетевший Ворон (Stow) напился воды, опрокинул сосуд, жидкость пролилась на дерево, оно стало вечнозеленым (поэтому кипарис либо сосна считаются священными), а Ворон — бессмертным, Александр же не напился живой водой. Некоторые его спутники подобрали в темной стране камни, которые оказались золотом. Другие решили вернуться и тоже взять камни, но Хави Хизи им больше не вышел навстречу и они не нашли дороги [Donaldson 1938: 92, 142].

Замена в данном сюжете змеи на ворона, вероятно, отражает процесс расширения области господства континентально-евразийских мотивов за счет индо-тихоокеанских. Так как Ворон и похожие на него по размеру и повадкам стервятники не имеют в Америке тех ярко выраженных негативных ассоциаций, которые привычны для жителей Европы и большей части Азии, то в период заселения Нового Света эти ассоциации либо вообще не сформировались, либо не были характерны для мифологии групп людей, вовлеченных в миграции через Берингию. Можно предположить, что негативная роль ворона в мифах о происхождении смерти у некоторых атапасков связана с проникновением предков

на-дене в Новый Свет позже других индейцев. Однако определить конкретные связи на-дене с какими-либо сибирскими народами на основе этого мотива не удастся.

Заключение

Мифологии на-дене, точнее атапасков (поскольку на фоне североатапасского языкового массива данные по ияк и тлинкитам существенно не влияют на конфигурацию ареалов мотивов), отличаются обилием сюжетообразующих мотивов, объясняющих происхождение смерти. «Смертных» мотивов у атапасков больше, чем у других народов американского северо-запада и азиатского северо-востока. Эти мотивы находят параллели в индо-тихоокеанском мире и далее в тропической Африке, но не в континентальной Евразии. Для мотивов «прочное — хрупкое» и «утонувший камень» индо-тихоокеанская приуроченность несомненна. Для мотива эгоистичного животного подобная ареальная корреляция менее выражена, поскольку этот мотив встречается в Западной Сибири, а также у европейских финно-угров и балтов. Однако эти западные варианты могут быть в конечном счете связаны с «восточным следом» в северо-евразийских мифологиях.

По критерию встречаемости данных мотивов (как и ряда других, которые в статье не рассматриваются) северные атапаски резко отличаются от своих соседей. В то же время у северных атапасков есть (не рассматриваемые в пределах статьи) общие мотивы с алгонкинами восточной Субарктики и другие мотивы, общие с эскимосами. Совокупный набор знакомых атапаскам мотивов обширен и своеобразен, но в нем отсутствуют специфические параллели с кетами, т.е. с предполагаемыми языковыми родственниками на-дене в Сибири. Это можно объяснить двояко.

Нельзя полностью исключать, что сохранение предками на-дене того языка, на котором они говорили еще в Сибири, есть своего рода казус, случайность. Широкое распространение в Америке языков на-дене, точнее языков атапасской ветви этой семьи, относится к недавнему времени. Их близкое родство между собой указывает на расселение из небольшого исходного ареала, расположенного поблизости от ареалов распространения тлинкитского языка и ияк. Продвижение на-дене в Новый Свет могло представлять собой не мощную миграцию, оставившую заметный для археологов след и сопоставимую с продвижением предков всех остальных индейцев, вместе взятых (гринберговскую гипотезу о трех волнах заселения Америки можно понять именно в подобном

ключе), но переселение небольшой группы людей, которой в силу стечения обстоятельств удалось сохранить свой язык. В этом случае ожидать сохранения данной группой своей фольклорной традиции не приходится — мелкие группы мигрантов всегда утрачивают ее, когда оказываются в новой для них среде. Пример подобной утраты — состав мотивов в фольклоре и мифологии тихоокеанских атапасков. Наборы мотивов у них соответствуют северокалийфорнийско-орегонскому «фону», эксклюзивных параллелей с канадскими и аляскинскими наборами обнаружить не удастся.

Другая гипотеза более плодотворна для дальнейших исследований. Если енисейская семья и семья на-дене связаны друг с другом не напрямую, а как отдельные ветви сино-дене-кавказской общности, то искать параллели атапаской мифологии у кетов бессмысленно. Эти параллели надо искать там, где предки на-дене обитали после своего отделения от сино-дене-енисейского ствола. Возможным «кандидатом» являются те верхнепалеолитические общности, для которых характерны клиновидные микронуклеусы, в частности Дюктайская культура Восточной Сибири, имеющая продолжение на Аляске в виде комплекса Денали и более поздних комплексов с микронуклеусами и микропластинками.

Однако возвести весь набор характерных для на-дене мотивов к определенному региону континентальной Евразии в любом случае невозможно. В целом мифология исторических атапасков не принесена из Сибири, но составила из традиций различных групп населения американского северо-запада, которых на-дене или атапаски в разное время ассимилировали или с которыми они вступали в контакты.

Библиография

Акцорин 1991 — *Акцорин В.А.* Марийский фольклор. Мифы, легенды, предания. Йошкар-Ола, 1991.

Алексеевко 1976 — *Алексеевко Е.А.* Представления кетов о мире // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера* (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 67–105.

Алексеевко 2001 — *Алексеевко Е.А.* Мифы, предания, сказки кетов. М., 2001.

Березкин 2003а — *Березкин Ю.Е.* Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2003а. № 2 (14). С. 94–105.

Березкин 2003б — *Березкин Ю.Е.* О западном происхождении алгонкинов (ареальное распределение фольклорных мотивов) // *Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: материалы Междунар. науч. конф.* СПб., 2003б. Вып. 2. С. 23–36.

Березкин 2006а — *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 2006b — *Березкин Ю.Е.* До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии // *Культура Аравии в азиатском контексте.* СПб., 2006b. С. 225–249.

Березкин 2007 — *Березкин Ю.Е.* Происхождение смерти — древнейший миф // *Этнографическое обозрение.* 2007. № 1. С. 70–89.

Березкин 2008a — *Березкин Ю.Е.* Сибирско-саамские связи в области мифологии на фоне сюжета ATU 480 // *Natales grate numeras?:* сб. ст. к 60-летию Георгия Ахилловича Левинтона. СПб., 2008a. С. 119–143.

Березкин 2008b — *Березкин Ю.Е.* Африканский Ветхий Завет и азиатское «народное христианство»? // *Миф, символ, ритуал. Народы Сибири.* М., 2008b. С. 222–257.

Березкин 2009 — *Березкин Ю.Е.* Фольклор и мифология Африки в свете представлений о прародине человека // *Вестник РГГУ.* 2009. № 9. С. 18–43.

Василевич 1936 — *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.

Василевич 1959 — *Василевич Г.М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // *ТИЭ.* 1959. Т. 51. С. 157–192.

Головнев 1995 — *Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

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

Дьяконов 1961 — *Дьяконов И.М.* Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / пер. с аккадского, приложения И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961.

Жуков, Котляр 1976 — *Жуков А.А., Котляр Е.С.* Сказки народов Африки. М., 1976.

Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Томск, 1995. Т. 2.

Кацнельсон 1968 — *Кацнельсон И.С.* Сказки народов Судана. М., 1968.

Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. СПб., 2001.

Кодзики 1994 — *Кодзики.* Записки о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы / пер. со старояп. Е.М. Пинус. СПб., 1994.

Козлов 1956 — *Козлов Н.В.* Сказки народов Северо-Востока. Магадан, 1956.

Кулемзин 2000 — *Кулемзин В.М.* Мифология хантов. Томск, 2000.

Лукина 1990 — *Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Нихон сёки 1997 — *Нихон сёки.* *Анналы Японии* / пер. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. СПб., 1997. Т. 1.

Ошаров 1936 — *Ошаров М.И.* Северные сказки. М., 1936.

Паркер 1965 — *Паркер К.Л.* Мифы и сказки Австралии. М., 1965.

Перевалова 2004 — *Перевалова Е.В.* Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

Ромбандеева 2005 — *Ромбандеева Е.И.* Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск, 2005.

Харузин 1890 — *Харузин Н.Н.* Русские лопари. М., 1890.

Чернецов 1935 — *Чернецов В.Н.* Вогульские сказки. Л., 1935.

Abrahamsson 1951 — *Abrahamsson H.* The Origin of Death. *Studies in African Mythology.* Uppsala, 1951.

Adelaar 2009 — *Adelaar A.* Towards an integrated theory about the Indonesian migrations to Madagascar // *Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach.* Salt Lake City, 2009.

Adriani, Kruyt 1951 — *Adriani N., Kruyt A.C.* De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost-Toradjas). Amsterdam, 1951. Deel II.

Albers 2001 — *Albers P.C.* Plains Ojibwa // *Handbook of North American Indians.* Wash., 2001. Vol. 13. Plains. P. 652–660.

- Anell 1964 — *Anell B.* The origin of death according to the traditions in Oceania // *Studia ethnographica upsaliensia*. 1964. Vol. 20. P. 1–32.
- Baer 1984 — *Baer G.* Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru. Basel, 1984.
- Baumann 1936 — *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
- Beck, Walters, Francisco 2001 — *Beck P.V., Walters A.L., Francisco N.* The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of Life. Tsailie, Arizona, 2001.
- Bennett, Zingg 1935 — *Bennett W.C., Zingg R.M.* The Tarahumara, an Indian Tribe of Northern Mexico. Chicago, 1935.
- Berezkin 2007 — *Berezkin Yu.* Dwarfs and cranes. Baltic Finnish mythologies in Eurasian and American perspective (70 years after Yriö Toivonen) // *Folklore (Tartu)*. 2007. Vol. 36. P. 75–96.
- Berezkin 2009 — *Berezkin Yu.* Why are People Mortal? World Mythology and the «Out-of-Africa» Scenario // *Ancient Human Migrations. A Multidisciplinary Approach*. Salt Lake City, 2009. P. 242–264.
- Berezkin 2010a — *Berezkin Yu.* American — Selecting separate episodes of the peoplings of the New World: Beringian-Subarctic-Eastern North American folkloie links // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. 2010. Vol. 5. P. 237–259.
- Berezkin 2010b — *Berezkin Yu.* Sky-maiden and world mythology. The dispersal of modern man and the areal patterns of folklore-mythological motifs // *IRIS / bes Cahiers du GER: Editions litteraires et linguistique de l'Université de Grenoble*. 2010. № 31.
- Birket-Smith 1924 — *Birket-Smith K.* Ethnography of the Egedesminde District with Aspects of the General Culture of West Greenland. København, 1924.
- Boas 1895 — *Boas F.* Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895.
- Boas 1902 — *Boas F.* Tsimshian Texts. Washington D.C., 1902.
- Boas 1917 — *Boas F.* The origin of death // *Journal of American Folklore*. 1917. Vol. 30. P. 486–491.
- Boas 1918 — *Boas F.* Kutenai Tales. Washington, D.C., 1918.
- Boas 2002 — *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, 2002.
- Campbell 1997 — *Campbell L.* American Indian Languages. N.Y.; Oxford, 1997.
- Chumap Lucia, García-Rendueles 1979 — *Chumap Lucia A., García-Rendueles M.A.* «Duik múum». Universo Mítico de los Aguaruna. Lima, 1979. Vols. 1–2.
- Clark 1966 — *Clark E.E.* Indian Legends from the Northern Rockies. Norman, 1966.
- Clendon 2006 — *Clendon M.* Reassessing Australia's linguistic prehistory // *Current Anthropology*. 2006. Vol. 47. № 1. P. 39–61.
- Cooper 1975 — *Cooper J.* The Gros Ventres of Montana. Part 2. Religion and Ritual. Washington D.C., 1975.
- Crazzolara 1953 — *Crazzolara J.P.* Zur Gesellschaft und Religion der Nueer. Wien-Mödling, 1953.
- Croes 1997 — *Croes D.R.* The North-Central cultural dichotomy on the Northwest Coast of North America: its evolution as suggested by wet-site basketry and wooden fish-hooks // *Antiquity*. 1997. Vol. 71. P. 594–615.
- Cruikshank 1992 — *Cruikshank J.* Life Lived Like a Story. Life stories of three Yukon native elders. Lincoln; L., 1992.
- Denny 1991 — *Denny J.P.* The Algonkian migration from Plateau to Midwest: linguistics and archaeology // *Papers of the Twenty-second Algonkian Conference*. Ottawa, 1991. P. 103–124.
- Dixon 1916 — *Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston, 1916.

- Donaldson 1938 — *Donaldson B.A.* The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran. L., 1938.
- Dorsey 1903 — *Dorsey G.A.* The Arapaho Sun Dance. Chicago, 1903.
- Dorsey, Kroeber 1903 — *Dorsey G.A., Kroeber A.L.* Traditions of the Arapaho. Chicago, 1903.
- Dryer 1922 — *Dryer M.S.* A Comparison of the obviation systems of Kutenai and Algonquian // Papers of the Twenty-Third Algonquian Conference. Ottawa, 1992. P. 119–163.
- Ehrenreich 1891 — *Ehrenreich P.* Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin, 1891.
- Endicott 1979 — *Endicott K.* Batek Negrito Religion. Oxford, 1979.
- Escobar 2007 — *Escobar T.* The Curse of Nemur. In Search of the Art, Myth, and Ritual of the Ishir. Pittsburgh, PA, 2007.
- Etter 1949 — *Etter C.* Ainu Folklore. Chicago, 1949.
- Eugenio 1994 — *Eugenio D.L.* Philippine Folk Literature. The Myths. Diliman, Quezon City, 1994.
- Fischer 1932 — *Fischer H.Th.* Indonesische Paradiesmythen // Zeitschrift für Ethnologie. 1932. Bd. 64. H. 1–3. S. 204–245.
- Frikel 1970 — *Frikel G.P.* Os Kaxúyana. Belém, 1970.
- Gatschet 1890 — *Gatschet A.S.* The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington D.C., 1890.
- Goddard 1911 — *Goddard P.E.* Jicarilla Apache Texts. N.Y., 1911.
- Goddard 1919 — *Goddard P.E.* Myths and tales from the White Mountain Apache // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1919. Vol. 24. № 2. P. 87–139.
- Goddard 1933 — *Goddard P.E.* Navajo Texts. N.Y., 1933.
- Gomes 1911 — *Gomes E.H.* Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo. L., 1911.
- Goodwin 1994 — *Goodwin G.* Myths and Tales of the White Mountain Apache. Tucson, L., 1994.
- Greenberg 1987 — *Greenberg J.H.* Language in the Americas. Stanford, 1987.
- Greenberg, Turner, Zegura 1986 — *Greenberg J.H., Turner C.G., Zegura S.L.* The settlement of the Americas: a comparison of the linguistic, dental, and genetic evidence // Current Anthropology. 1986. Vol. 27. P. 477–497.
- Grinnell 1908 — *Grinnell G.B.* Some early Cheyenne tales // Journal of American Folklore. 1908. Vol. 21. P. 270–320.
- Himmelheber 1951 — *Himmelheber H.* Der Gefrorene Pfad. Mythen, Märchen und Legenden der Eskimo. Kassel, 1951.
- Jeness 1934 — *Jeness D.* Myths of the Carrier Indians of British Columbia // Journal of American Folklore. 1934. Vol. 47. P. 97–257.
- Jones 1983 — *Jones E.* Sitsiy Yuch Noholhik Ts'in'. As my Grandfather Told It. Traditional Stories from the Koyukuk. Fairbanks, 1983.
- Josselin de Jong 1914 — *Josselin de Jong J.P.B. de.* Blackfoot Texts from the Southern Piegans Blackfoot Reservation Teton County, Montana. Amsterdam, 1914.
- Koelwijn, Rivière 1987 — *Koelwijn C., Rivière P.* Oral Literature of the Trio Indians of Surinam. Dordrecht and Providence, 1987.
- Kroeber 1900 — *Kroeber A.L.* Cheyenne tales // Journal of American Folklore. 1900. Vol. 13. P. 161–190.
- Kroeber 1908 — *Kroeber A.L.* Catch-words in American mythology // Journal of American Folklore. 1908. Vol. 21. P. 222–227.
- Kroeber 1931 — *Kroeber A.L.* The Seri. Highland Park, Los Angeles, 1931.
- Kroeber 1972 — *Kroeber A.L.* More Mohave Myths. Berkeley, Los Angeles, 1972.
- Kroeber 1912 — *Kroeber H.R.* Traditions of the Papago Indians // Journal of American Folklore. 1912. Vol. 25. P. 95–105.

- Kruyt 1938 — *Kruyt A.C.* De West-Toradjas op Midden-Celebes. Amsterdam, 1938. Deel II.
- Kuzmin, Keates 2005 — *Kuzmin Y.V., Keates S.G.* Siberia at the Last Glacial Maximum: continuity or discontinuity of human populations? // Северная Пацифика — культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцена. Магадан, 2005. P. 84–87.
- Lantis 1946 — *Lantis M.* The Social Culture of the Nunivak Eskimo // Transactions of the American Philosophical Society. 1946. Vol. 35. Part 3. P. 153–323.
- Lowie 1939 — *Lowie R.H.* Ethnographic notes on the Washo // University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. 1939. Vol. 36. № 5. P. 301–352.
- Magaña 1987 — *Magaña E.* Contribuciones al Estudio de la Mitología y Astronomía de los Índios de las Guayanas. Amsterdam, 1987.
- Mashiko 2002 — *Mashiko M.* Raven and the hidden sun. A comparative study of the raven cycles along the Northwest Coast of North America with special reference to the crow myths in East Asia / Paper presented to the International Symposium «The Raven's Arch: Jesup North Pacific Expedition Revisited». Sapporo, October 24th–28th, 2002.
- Matthews 1994 — *Matthews W.* Navaho Legends. Salt Lake City, 1994.
- MacDonald 1998 — *MacDonald J.* The Arctic Sky: Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend. Toronto, 1998.
- McAllister 1949 — *McAllister J.G.* Kiowa-Apache tales // The Sky Is My Tipi. Austin & Dallas, 1949. P. 1–141.
- McClelland 1987 — *McClelland C.* Part of the Land, Part of the Water. A History of the Yukon Indians. Vancouver; Toronto, 1987.
- McClelland 1987 — *McClelland C.* My Old People's Stories: A Legacy for Yukon First Nations. Whitehorse, Yukon, 2007.
- McKenna 1959 — *McKenna R.A.* The Upper Tanana Indians. New Haven, 1959.
- McKenna 1965 — *McKenna R.A.* The Chandalar Kutchin. Montreal, 1965.
- Mercier 1979 — *Mercier H.J.M.* Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, Mitos e Historia. Iquitos, 1979.
- Moore, Liberty, Straus 2001 — *Moore J.H., Liberty M.P., Straus A.T.* Cheyenne // Handbook of North American Indians. Wash., 2001. Vol. 13. Plains. P. 863–885.
- Munkácsi 1908 — *Munkácsi B.* Die Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie // Revue orientale pour les études ouralo-altaïques. 1908. Vol. 9. № 3. P. 206–277.
- Münzel 1973 — *Münzel M.* Erzählungen der Kamayura. Alto Xingú — Brasilien. Wiesbaden, 1973.
- Nelson 1983 — *Nelson R.H.* Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest. Chicago, L., 1983.
- Nimuendaju 1939 — *Nimuendaju C.* The Apinaye. Washington, 1939.
- O'Bryan 1956 — *O'Bryan A.* The Dine: Origin Myths of the Navaho Indians. Wash., 1956.
- Opler 1938 — *Opler M.E.* Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians. N. Y., 1938.
- Opler 1940 — *Opler M.E.* Myths and Legends of the Lipan Apache Indians. N. Y., 1940.
- Opler 1938 — *Opler M.E.* Myths and Tales of the Chiricahua Apache Indians. N. Y., 1942.
- Osgood 1959 — *Osgood C.* Ingalik Mental Culture. New Haven, 1959.
- Ostermann 1952 — *Ostermann H.* The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen. Copenhagen, 1952.
- Pelizzaro 1990 — *Pelizzaro S.* Arutam. Mitología shuar. Quito, 1990.
- Petitot 1886 — *Petitot É.* Traditions Indienne du Canada Nord-Ouest. P., 1886.
- Prager 2005 — *Prager M.* Half-men, tricksters and dismembered maidens. The cosmological transformation of body and society in Wemale mythology // L'Homme. 2005. T. 174. P. 103–124.
- Rochereau 1929 — *Rochereau H.J.* Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catíos del Occidente del Antioquia // Journal de la Société des Américanistes. 1929. T. 21. P. 71–105.

- Rooth 1971 — *Rooth A.B.* The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athapascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund, 1971.
- Rueda 1987 — *Rueda M.V.* Setenta «Mitos Shuar». Quito, 1987.
- Ruppert, Bernet 2001 — *Ruppert J., Bernet J.W.* Our Voices. Native Stories of Alaska and the Yukon. Lincoln, 2001.
- Russel 1898 — *Russel F.* Myths of the Jicarilla Apache // Journal of American Folklore. 1898. Vol. 11. P. 253–271.
- Saint Clair 1909 — *Saint Clair H.H.* Shoshone and Comanche tales // Journal of American Folklore. 1909. Vol. 22. P. 265–282.
- Sapir 1907 — *Sapir E.* Religious ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon // Journal of American Folklore. 1907. Vol. 20. P. 33–44
- Sapir 1915 — *Sapir E.* The Na-Dene languages, a preliminary hypothesis // American Anthropologist. 1915. Vol. 17. P. 534–558.
- Schaden 1947 — *Schaden E.* Mitos e contos dos Ngúd-Krág // Sociologia. 1947. Vol. 9. № 3. P. 257–271.
- Schärer 1966 — *Schärer H.* Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. S-Gravenhage, 1966.
- Schefold 1988 — *Schefold R. Lia.* Das große Ritual auf den Mentawai-Inseln (Indonesien). Berlin, 1988.
- Simms 1906 — *Simms S.C.* Myths of the Bungees or Swampy Indians of Lake Winnipeg // Journal of American Folklore. 1906. Vol. 19. P. 334–340.
- Skeat, Blagden 1906 — *Skeat W.W., Blagden Ch.O.* Pagan Races of the Malay Peninsula. Vol. 2. L., 1906.
- Smelcer 1992 — *Smelcer J.E.* The Raven and the Totem. Anchorage, 1992.
- Stöhr, Zoetmulder 1965 — *Stöhr W., Zoetmulder P.* Die Religionen Indonesiens. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1965.
- Swanton 1905 — *Swanton J.R.* Contributions to the Ethnology of the Haida. Leiden; N.Y., 1905.
- Swanton 1908 — *Swanton J.R.* Haida Texts, Masset Dialect. Leiden; N.Y., 1908. P. 273–812.
- Swanton 1909 — *Swanton J.R.* Tlingit Myths and Texts. Washington D.C., 1909.
- Swanton 1929 — *Swanton J.R.* Myths and Tales of the Southeastern Indians. Washington D.C., 1929.
- Tarpent 1997 — *Tarpent M.-L.* Tsimshianic and Penutian: problems, methods, results, and implications // International Journal of American Linguistics. 1997. Vol. 63. № 1. P. 65–112.
- Teit 1917 — *Teit J.A.* Kaska tales // Journal of American Folklore. 1917. Vol. 30. P. 427–473.
- Teit 1919 — *Teit J.A.* Tahltan tales // Journal of American Folklore. 1919. Vol. 32. P. 198–250.
- Thompson 1951 — *Thompson S.* The Folklore. N. Y., 1951.
- Thompson 1955–1958 — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. Bloomington, 1955–1958. Vols. 1–6.
- Villas Boas, Villas Boas 1973 — *Villas Boas O., Villas Boas C.* Xingu: The Indians, their Myths. N.Y., 1973.
- Wassen 1933 — *Wassen H.* Cuentos de los Indios Chocós // Journal de la Société des Américanistes. 1933. T. 25. № 1. P. 103–137.
- Waterman 1987 — *Waterman P.P.* A Tale-Type Index of Australian Aboriginal Oral Narratives. Helsinki, 1987.
- Weiss 1975 — *Weiss G.* Campa Cosmology // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 1975. Vol. 52. Part. 5. P. 217–588.
- Wilbert 1963 — *Wilbert J.* Indios de la Región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963.
- Wilbert Simoneau 1983 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Bororo Indians. Los Angeles, 1983.

Wilbert Simoneau 1984a — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Gê Indians, Vol.2. Los Angeles, 1984a.

Wilbert, Simoneau 1984b — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Tehuelche Indians. Los Angeles, 1984b.

Wilbert, Simoneau 1989 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Ayoreo Indians. Los Angeles, 1989.

Wilbert, Simoneau 1990 — *Wilbert J., Simoneau K.* Folk Literature of the Yanomami Indians. Los Angeles, 1990.

Williams García 1972 — *Williams García R.* Mitos Tepehuas. México: SepSetentas — Secretaría de Educación Pública, 1972.

Wissler, Duvall 1908 — *Wissler C., Duvall D.C.* Mythology of the Blackfoot Indians. N.Y., 1908.

Yamada 2002 — *Yamada H.* Religiös-mythologische Vorstellungen bei den austronesischen Völker Taiwans. München, 2002.

Yi, Clark 1985 — *Yi S., Clark G.* The «Dyuktai Culture» and New World origins // Current Anthropology. 1985. Vol. 26. № 1. P. 1–7.